

TRABAJO FIN DE GRADO

CURSO 2016-17

**PODER Y RESPONSABILIDAD**

**Reflexión crítica en torno a la filosofía de Hans Jonas**

Alumno: Agustín Caño Gómez

Tutor: Domingo Fernández Agis

## INDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL. LA FILOSOFÍA DE HANS JONAS	
2.1 La filosofía de la vida.....	5
2.2 Ética de la responsabilidad.....	12
2.3 El político como paradigma de la acción responsable.....	18
3. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO. DESDE OTRA PERSPECTIVA	
3.1 Defensa del emergentismo .....	21
3.2 El problema del finalismo en lo viviente.....	23
3.3 El problema del valor del ser.....	27
4. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS.....	31
5. BIBLIOGRAFÍA	

## INTRODUCCIÓN

Y dotado de la industriosa habilidad del arte,  
más allá de lo que podía esperarse,  
se labra un camino, unas veces hacia el mal y otras hacia el bien,  
confundiendo las leyes del mundo y la justicia que prometió a los dioses observar.  
Sófocles, *Antígona*.<sup>1</sup>

Es un tópico de la historia del pensamiento afirmar la fragilidad del hombre en el concierto de la naturaleza<sup>2</sup>. Sin embargo, basta mirar en derredor para comprobar el dominio que la humanidad ejerce sobre este planeta y los seres que lo habitan. Muchos son los beneficios que se deducen del poder adquirido sobre la materia y la energía, pero muchos también los inconvenientes que, a modo de envés amargo, aparecen como consecuencia del ejercicio de tal poder. Pocos son los lugares sobre la tierra de los que pueda afirmarse que no estén afectados negativamente por la huella humana o su influencia, sometidos en muchos casos a tan radicales modificaciones que su anterior equilibrio dinámico se ha visto trastornado hasta extremos que rozan lo irrecuperable. Pero, con todo, esto no es lo peor. La trayectoria de nuestro planeta ha vivido vicisitudes extremas.<sup>3</sup> De todas ellas se ha recuperado para reemprender el camino de la vida con más fuerza si cabe. Si, como todo parece indicar, ha dado comienzo la sexta extinción y su origen es antropogénico, los verdaderos perdedores seríamos nosotros que arriesgaríamos nuestra desaparición y la de muchísimas de las especies que nos acompañan en este viaje o, cuando menos, la alteración drástica de las condiciones de vida para la inmensa mayoría de los pobladores de nuestro mundo.

En efecto, lo peor es que nuestra época, en la que se están sembrando las bases que harían posible ese futuro apocalíptico, se sabe autora de esta deriva. A su alcance están los conocimientos y los recursos para evitarla. Hans Jonas nos habla de una amenaza<sup>4</sup> abriéndose paso inexorablemente y de modo paralelo al crecimiento de nuestra tecnología. Y no sólo hace referencia a la posibilidad de un holocausto nuclear como posible estremecimiento en nuestro horizonte. También nuestra necesidad de recursos,

---

<sup>1</sup> Sófocles, *Antígona*. Pehuén Ed. Edición Digital:

<http://assets.una.edu.ar/files/file/artes-dramaticas/2016/2016-ad-una-cino-antigona-sofocles.pdf>

<sup>2</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*. 347: “El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa”.

<sup>3</sup> Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción. El futuro de la vida y la humanidad*. Tusquets, Barcelona 1998, pp. 31-45

<sup>4</sup> Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995, p. 15. Prólogo: “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.”

nuestro derroche energético y la expansión de nuestro número generan otros tantos frentes, capaces, en su acción simultánea y totalizante, de desestabilizar las condiciones necesarias para la sostenibilidad de nuestra civilización tecnológica, ahora ya planetaria. La humanidad está emplazada ante un punto de inflexión a cuyo tenor habrá de decidir su destino. Esta decisión puede ser ética — y por tanto libre — u obligada por el sometimiento a fuerzas capaces de desbordar y sobrepasar la planificación y la deliberación humanas. Frente al optimismo dominante, nuestro autor arguyó que difícilmente podría la tecnología salvarnos con los mismos medios que habían provocado el desastre. Las soluciones tecnológicas a lo sumo alcanzarían para proporcionarnos un *Brave new world*<sup>5</sup> en el mejor de los casos, pero los signos y la historia nos indican que nuestro destino no sería tan halagüeño como el que la ironía anglosajona imaginó.

Su ética, apoyada en lo que él denominó «la heurística del temor»<sup>6</sup>, recuerda la *phrónesis* aristotélica, pero con la salvedad de que ahora ya no se trata de medirnos con un entorno conocido y, hasta cierto punto, predecible: el mundo de la acción humana en un contexto susceptible de pronóstico, donde la virtud recorre una senda vislumbrada, aunque sea penosa. Por el contrario, en nuestro mundo tecnológico resulta mucho más apropiado situarnos en una postura defensiva y prudente porque no sabemos lo que nos aguarda, ni las consecuencias exactas de tal o cual innovación y su grado de fatalidad. Quedaría así justificado el *Principio de Precaución*, la potente alternativa sugerida por Jonas frente a la locura del progreso irrestricto y a toda costa, sustentado éticamente en un *Principio de Responsabilidad* mediante el cual los habitantes del presente están obligados ante las generaciones futuras. Una responsabilidad que sin duda habrá de ser exigente con la acción permitida: “Lo que en alguna medida debe hacer justicia al tema habrá de semejarse al acero y no al algodón”<sup>7</sup>, dice Jonas. De ahí la necesidad de una fundamentación rigurosa porque se trata de recuperar la noción de deber, tan relegada en nuestra cultura. La obligación que las generaciones actuales tienen contraídas con las futuras y la necesidad de enmendar un rumbo civilizatorio que, todo parece indicar, no permitirá que las vidas de los que han de sucedernos se desenvuelvan en las condiciones óptimas que serían deseables.

---

<sup>5</sup> En referencia a la novela de Aldous Huxley con ese mismo título.

<sup>6</sup> Jonas, *Opus Cit.* p. 16

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 17

Entre la abundante producción ensayística de Hans Jonas destacan los dos títulos principales en torno a los cuales orbita su pensamiento *El principio vida. Hacia una biología filosófica*<sup>8</sup> y *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. El propósito de este trabajo es un examen de la argumentación que, principalmente, se expone entre sus páginas, aunque ocasionalmente se haya recurrido a otros textos; y la crítica de la que son susceptibles. Pero es evidente que, al margen de la consistencia, mayor o menor, que se pueda aceptar respecto de las aportaciones de Jonas, hay que apreciar el valor y el coraje que demuestra dando la señal de alarma ante una civilización deslumbrada por sus logros. Su voz es una advertencia para recuperar la sensatez que el triunfo tecnológico nos ha escamoteado. Hoy, a más de veinte años de su muerte, otros talentos se han sumado a la prudencia de la que él fue pionero.

## ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL. LA FILOSOFÍA DE HANS JONAS

¿Pero acaso *aquello* que las ciencias naturales traen a la luz no es relevante para la doctrina del ser, que es lo que la filosofía ambiciona?<sup>9</sup>  
Hans Jonas.

### 2.1 La filosofía de la vida

Jonas plantea que el primer escollo para establecer una genuina filosofía de la vida, que tanto se echa a faltar, consistiría en la superación de las aportaciones previas que sobre su problemática se han vertido. Así, el animismo se define como el hecho de que *todo* está impregnado de «alma», donde no hay lugar para una materia «muerta». Pero esta concepción ingenua, propia de un período primitivo de la humanidad, no se corresponde con nuestra experiencia ni permite distinguir lo vivo de lo inerte. Sin olvidar un hecho capital, vida y muerte son inherentes, complementarias; no podemos hablar de un ser vivo que no puede morir. No obstante, el *panvitalismo* desmentido supuso el primer interrogante absoluto: el enigma de la muerte. Y la primera respuesta pasó por su negación: la muerte no existe. Aquello a lo que asistimos cuando el cadáver nos inquiera es una transición, lo que estaba se ha ido; no se podía admitir que donde había algo, después no hubiera nada: “el ser, solamente es comprensible, solamente es real como

---

<sup>8</sup> Hans Jonas, *Principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000

<sup>9</sup> Hans Jonas, *Ciencia como vivencia personal, en Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, p. 144.

vida. Y la atisbada constancia del ser solo se puede comprender como constancia de la vida, incluso más allá de la muerte”<sup>10</sup>. Pero la ciencia surgida de la Modernidad quebró este pensamiento cuando, insatisfecha con aquella solución, volvió sobre el cadáver para indagar lo que de allí se había ausentado. La práctica de la autopsia se hizo todo lo obsesiva que la legislación restrictiva permitía, buscando la diferencia entre la vida y la muerte. Nació de ese modo el afán investigador que ahondó progresivamente, cada vez más, en el cuerpo muerto hasta sacar a la luz todos sus secretos relativos a su estructura, organización y complejidad, lo que Jonas denomina *panmecanicismo*<sup>11</sup>. El conocimiento se explayó con la materia muerta hasta concebir su funcionamiento vivo a partir de aquellas estructuras que observaba en la sala de disección. De ese modo el organismo vivo pasó a ser una cuestión de simple mecánica, compleja e intrincada, pero mecánica al fin y al cabo, sobre la que era menester, en el caso del humano, incorporar el alma. Toda la Modernidad debió convivir con esta tensión esquizoide que la concepción dualista promueve al separar drásticamente materia y espíritu. Porque lo cierto, lo que se hace evidente por sí mismo, es la convivencia del espíritu y la materia en el organismo vivo. A ese nuevo paradigma es al que aspira Hans Jonas al presentar su ontología, que no es otra que la eterna pregunta por el ser pasada por el tamiz de la vida, allí donde el ser se hace viviente.

Y, de partida, lo que hay es un ser vivo presentándose bajo la forma de organismo en permanente interacción con el medio del que está obligado a extraer la energía que le mantiene con vida, es decir, no hay vida sin metabolismo. Pero, también, esa misma interacción es fuente de experiencia y de aprendizaje. El organismo que sobrevive no tarda en comprender las reglas causales que rigen su entorno: se adapta. Este proceso exige que, de algún modo, aparezca, desde las formas más simples, cierta noción de subjetividad.

Todavía sigue abierta la pregunta de si la vida representa una complejificación cuantitativa en la ordenación de la materia, de modo que su libertad o su teleología no pasan de ser una aparente difuminación de la tan simple como férrea determinación de la materia debida precisamente a esa complejificación acumulada (una difuminación que se debe más a nuestra impotencia analítica que a la naturaleza propia de la vida), o si por el contrario la materia «muerta» debe ser entendida privativamente, como un modo deficiente de las propiedades de la vida sentiente, como su limitación al mínimo de un estado germinal infinitesimal, de manera que en ese caso su determinismo sería libertad dormida, aún por despertar. La justificación ontológica de esta pregunta reside en la circunstancia de que *el cuerpo vivo es el prototipo de lo concreto* y, en la medida en que es *mi*

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.23

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.24

cuerpo, es en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad la *única* cosa concreta que se me da *íntegra* en la experiencia: su concreta integridad efectiva nos muestra que la materia en el espacio, pese a que por lo general solamente la experimentamos desde fuera, puede tener un horizonte interno, y que por ello su ser extenso no es necesariamente todo su ser.<sup>12</sup>

Esta audacia ontológica a la que Jonas recurre es la clave para entender sus conceptos de la vida y del organismo vivo, porque, a partir de la incorporación de la *subjetividad* como componente indiferenciable de la vida, es posible definir la noción de libertad sobre la que Jonas fundará su ética. Una subjetividad cuyo origen se resume en diferenciación entre lo que es sí mismo, interioridad, y lo que queda fuera; a partir de esta noción es factible pensar la autoidentidad básica del organismo vivo, y ya en la cúspide humana, la autoconciencia. Pero el siguiente hito al que hay que hacer frente es el *problema psicofísico*: la interacción entre espíritu y materia; el mismo problema que obsesionó a Descartes y de cuya solución o, cuando menos, de una hipótesis plausible, depende que sea posible sortear el fantasma del determinismo y, por ende, aceptar la libertad como principio rector de la vida. Una parte de las ciencias naturales se ha adscrito a la fórmula *ignoramus et ignorabimus*<sup>13</sup> mediante la que confiesa estar ante un límite incondicional e infranqueable, al menos mientras seamos incapaces de comprender la esencia profunda que subyace a la materia, las fuerzas que utiliza y las formas que adopta. Otra parte, no renuncia a estirar el positivismo hasta rozar el límite dogmático, estableciendo la conciencia como un epifenómeno marginalmente resultante en la interacción física entre los elementos que componen el cerebro; lo que consagra al ser humano como títere de la causalidad universal, sometido al *fatum* determinista y ajeno, en última instancia, a la responsabilidad por sus acciones.

Lo que Jonas plantea es la insuficiencia del modelo mecanicista para dar cuenta del inmenso y variado conjunto de manifestaciones del que hace gala el espíritu humano, uno de cuyos ejemplos paradigmáticos sería la Historia. El dogma de la ciencia positivista que relaciona estructura y función no puede explicar la complejidad de la vida subjetiva. Así, pese a las múltiples investigaciones emprendidas no se ha logrado dotar de una base fisiológica a las facultades que denominamos voluntad e intención. Esta insuficiencia es lo que permite a Jonas replantearse el problema psicofísico sin renunciar a los hallazgos científicos. Se apoya, a tal efecto, en ese sector de la ciencia que confiesa su incapacidad para penetrar en la conexión entre el cuerpo y la mente, abriendo la posibilidad de una

---

<sup>12</sup> Jonas, *Principio vida*, Ed. Cit., p. 39-40

<sup>13</sup> Hans Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005 p. 77

explicación que, aunque reconoce especulativa, le permite salvar el psiquismo inmaterial como justificación de la causalidad del espíritu sobre la materia. Según manifiesta, el análisis en profundidad de determinados procesos biológicos evidencia la indeterminación desde el origen tanto para las rutas bioquímicas como para las bioeléctricas. Sería en ese preciso momento donde actuaría la psique decidiendo el itinerario a seguir, a partir del cual el camino restante estaría conforme con el más estricto determinismo, tal y como ha sido especificado por las ciencias biológicas.<sup>14</sup> Jonas todavía añade un elemento de justificación para explicar este *desencadenamiento* en el inicio basándose en el *principio de indeterminación*<sup>15</sup> de Heisenberg. Supone que en ese nivel cuántico de la estructura subatómica se produce un espacio de incertidumbre, como si dijéramos un paréntesis en la continuidad de la cadena causal de cualquier proceso físico, donde sería factible: “la misteriosa conexión del espíritu a la materia y de la materia al espíritu”.<sup>16</sup>

Pero, retomemos al organismo vivo en el itinerario que Jonas le traza en busca de la libertad y la subjetividad. Al escrutinio de esa interrogante consagrará Jonas el libro ya citado, *El principio vida*; una compilación de ensayos con los que pretende una aproximación al fenómeno de la vida que le permita establecer la teleología inmanente, que él afirma está implícita en los seres vivos y en el conjunto de la vida, para, de ese modo, introducir el problema del valor en el ser. Como no puede ser menos, Jonas se apoya en el darwinismo puesto que ha de sostener la continuidad ontológica del ser vivo desde su origen hasta el hombre. Pero, reconociendo que la evolución ha echado por tierra

---

<sup>14</sup> Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*. Ed. Cit. pp. 119-120. “Supongamos que disponemos de los puntos desencadenantes *A, B, C...* en los centros de control originarios de las vías nerviosas eferentes, correspondientes a las órdenes respectivamente posibles *a, b, c...* sobre motilidad y, en consecuencia, representando el «sí o no» a las acciones *α, β, γ...*; y presupuesto un estado físico en el que las posibilidades de una activación son para todas ellas iguales pero alternativas, de manera que la decisión de cuál de ellas «disparará primero» está completamente en suspenso; y, finalmente supongamos que para la activación, esto es, para impulsar el paso de la potencialidad a la actualidad («desencadenamiento»), es necesario el influjo del más diminuto orden de magnitudes: ¿cuál sería la situación desde el punto de vista físico si la «elección» hubiera recaído sobre *A*? La operación *a*, es decir, la transmisión neuronal de la «orden», y entonces el proceso *α*, o sea, su realización muscular (y a continuación todo lo que se sigue de ello en el mundo exterior), puede ser descrito físicamente sin una sola laguna, en la totalidad de la determinación, según las leyes naturales, y de este modo quedaría además explicado (es decir, que idealmente también estaría predicho), sin tener que dar razón de *por qué* se ha activado precisamente *A* en lugar de *B* o *C*. Dado que la magnitud responsable de la descripción de lo que es perceptible en la sucesión tiene un valor nulo, no resulta importante para su adecuación a las leyes naturales si fue activado *A* o *B* o *C*: las alternativas son físicamente todas *igualmente* ortodoxas, igual de posibles *a priori* e igual de deterministas *a posteriori*, y «sólo» la «decisión» sobre cuál de ellas entra en acción es indeterminada en *este* nivel de la conmensurabilidad.” Ejemplo explicativo del *principio desencadenante*

<sup>15</sup> La relación de indeterminación de Heisenberg o principio de incertidumbre establece la imposibilidad de que determinados pares de magnitudes físicas observables y complementarias sean conocidas con precisión. Sucintamente, afirma que no se puede determinar, en términos de la física cuántica, simultáneamente y con precisión arbitraria, ciertos pares de variables físicas, como son, la posición y el momento lineal (cantidad de movimiento) de un objeto dado. Son varias las interpretaciones que se han derivado de este principio. La que sostiene que existe un límite al conocimiento de la estructura profunda de la Naturaleza es, en mi opinión, la que mejor describe lo que en esencia supone.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 158



el presupuesto dualista cartesiano que separaba tajantemente al hombre de los animales, también ha conferido al reino animal una dignidad de la que carecía al vincularlo estrechamente a lo humano. Ese vínculo no es otro que la *interioridad* de la que el hombre, cumbre de la evolución, se hace consciente. Esa interioridad estriba en la capacidad de sentir, de gozar, de sufrir, de todo aquello que tradicionalmente se ha considerado los atributos del «alma». Aquella aparente victoria del materialismo supuso la introducción de un «caballo de Troya» en su planteamiento. De ese modo y asimilando el concepto de interioridad con el de subjetividad:

En efecto, los fenómenos subjetivos se sustraen a la cuantificación, y por tanto también a que se les asignen «equivalentes» externos. Por ejemplo, el lugar de los apetitos como causa motriz de la conducta no puede ser ocupado por un momento fisicalista, al igual que el instinto de conservación tampoco puede serlo por la inercia, y los primeros no se pueden medir en términos de los segundos.<sup>17</sup>

En opinión de Jonas, la complejidad y diversidad que lo inmaterial de los fenómenos vitales incorpora no puede ser explicado como un resultado mecánico de la materia. Y si hemos de entender el ser como un *devenir* cuya plasmación más obvia es la evolución de la vida a través de los eones que lleva instalada en nuestro planeta, también hemos de aceptar la presencia de todas sus características ontológicas desde su origen, las cuales han hallado pleno cumplimiento y manifestación en el ser humano.

Constituido de ese modo el *individuo ontológico* que es todo organismo vivo, hemos de elucidar como se articula su interioridad para hacer de él el protagonista de la fenomenología de lo viviente. Jonas propone una interacción para explicar el rico muestrario que es la vida, la constituida por el diálogo sostenido a lo largo de miles de millones de años entre la materia y la forma.

Este individuo ontológico, su existencia en cada instante, su duración y su mismidad en la duración, son por tanto esencialmente su propia función, su propio interés, su propia actividad continua. En este proceso de ser que se conserva a sí mismo, la relación del organismo con su sustancia material es de un doble tipo: los materiales son esenciales para él en lo que respecta a la especie, y contingentes en lo tocante a la individualidad que le hace ser precisamente este organismo concreto. De este modo, el organismo coincide con la reunión fáctica de esos materiales en cada instante, pero no está atado a reunión concreta alguna de ellos a lo largo de los instantes, sino solamente a su forma, que es él mismo: dependiente de que estén disponibles como materiales, es sin embargo independiente de su mismidad como precisamente estos materiales concretos, y su propia identidad funcional no coincide con la identidad sustancial de ellos. En una palabra: la forma orgánica se halla respecto de la materia en una relación de *libertad indigente*.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Jonas, *Principio vida*, Ed. Cit., p. 83

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 123-4

La libertad comparece en el organismo a partir de la forma. En la ontogenia orgánica la forma ha pasado a ser esencia y la materia accidente, esta inversión tiene lugar a partir del *metabolismo*. La forma se preserva con independencia de los materiales que la compongan, estos en cambio son permanentemente renovados mediante un continuo intercambio con el medio. En la filogenia, por el contrario, la forma cambia, evoluciona, mediante el discurrir de los materiales con los que se autoconstruye. La libertad aparece en esa relativa independencia de la forma con respecto a la materia. Desde las formas más elementales hasta las más complejas, asistimos en el proceso evolutivo, sustancialmente efectuado mediante pequeñas progresiones, a una ganancia de libertad de la forma respecto de la materia. Lo que es idéntico a sí mismo en la materia inorgánica, no puede proyectarse sobre la materia viva. No hay en esta última un sustrato material fijo que quepa aislar, inalterable en el tiempo, y sobre el que atribuir la continuidad que la identidad exige, pero sí es posible verificar una identidad a partir de la forma que tiende a permanecer constante, al menos, desde la perspectiva del observador. Sólo un cuerpo vivo es capaz de conocer a otro cuerpo vivo en base a la diferenciación que la forma establece para cada uno de ellos. Jonas nos dice que es en esta capacidad de conocimiento donde es posible anclar el concepto de «sí mismo»<sup>19</sup> que él considera inherente a todo ser vivo. Esa identidad traza una inevitable frontera entre la mismidad y el resto del mundo: todo aquello que permanece ajeno al sí mismo. Pero no puede haber lo uno sin lo otro; la vida del organismo es siempre un proceso de diferenciación en relación a lo que está más allá de la mismidad de su ser orgánico, una polarización que establece dos entornos: dentro y fuera del organismo. A partir de esa separación la libertad medra desde los niveles más precarios hasta los más elevados en el proceso evolutivo. Este desempeño de la libertad en la vida del organismo es dialéctico en relación a la necesidad. Todo ser vivo está obligado al intercambio de materiales en los denominados procesos metabólicos. Su «poder» es también su «tener que», su dominio sobre la materia contrasta con la necesidad que tiene de ella. La necesidad es la constricción de la libertad que, a su vez, se reafirma mediante la satisfacción de la necesidad. La vida descubre de ese modo la limitación que le es consustancial: aspira a la libertad absoluta, pero debe conceder su peaje obligatorio a su materialidad. Esta imposición condiciona al organismo a que cumpla con su apertura al mundo con el que está obligado en una relación de dependencia, que se traduce en una sucesión de encuentros generadores de experiencia. Cada una de estas experiencias en la

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 128

apertura al mundo es un episodio que descubre la trascendencia de la vida. Jonas resume de este modo la totalidad de semejante recorrido dialéctico:

De este modo, la dialéctica del hecho de la vida lleva de la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por esta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo.<sup>20</sup>

Es fácil advertir aquí las resonancias heideggerianas, aunque la postura de Jonas haga extensiva a todos los organismos la capacidad de tener mundo. Sabido es que Heidegger restringía esa posibilidad severamente para los animales y solo el hombre disponía de ella con plenitud. Pero Jonas, aunque mantiene siempre la unidad y la continuidad de la vida, no rehúye la idea antropocéntrica de que la evolución culmina en el hombre. El ser humano es, para él, algo más que una especie en el conjunto de lo viviente. Ciertamente es continuidad, pero también es la medida de todas las cosas por cuanto, encontrándose en el extremo del gradiente que constituye la totalidad ontológica que conocemos como vida, actúa como modelo para comprender su arquitectura evolutiva y la síntesis psicofísica que en ningún otro organismo es tan evidente como lo es en él.

Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo — libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, vinculación y aislamiento, creatividad y mortalidad — tienen sus prefiguraciones germinales ya en las formas más primitivas de la vida, y cada una de ellas mantiene el precario equilibrio entre ser y no ser, encerrando en sí misma desde siempre un horizonte interior de «trascendencia». Este hecho, común a todo lo viviente, se puede seguir en su evolución a través del orden ascendente de las capacidades y funciones orgánicas. Desde el metabolismo, el movimiento y la volición hasta las sensaciones y percepciones, la imaginación, el arte y el concepto hay un ascenso progresivo de libertad y peligro que culmina en el ser humano. Y éste tal vez puede comprender su unicidad de una manera nueva si desiste de entenderse a partir de su separación metafísica con respecto a todo lo demás.<sup>21</sup>

Pero el materialismo no puede, para Jonas, dar cuenta cabal de esa línea continua que supone lo viviente si persiste en describir al organismo como una máquina, sobre la que se registra un movimiento de materiales, entradas y salidas metabólicas, que deberían alterar sustancialmente la identidad del ser vivo y que, sin embargo, vemos que se mantiene incólume a lo largo de toda su existencia.

La identidad *consigo mismo*, que en la existencia inanimada sólo es un atributo lógico cuyo enunciado no sobrepasa la tautología, adopta en la existencia viviente un carácter con contenido

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>21</sup> Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Primera Parte. *Teoría del organismo y la condición excepcional de la especie humana*, Herder, Barcelona 1998, p. 18.

ontológico, que se efectúa constantemente a sí mismo y en función propia frente a la otredad material.

En consecuencia, *la libertad básica* del organismo consiste en una cierta independencia de la forma con respecto a su propia materia.<sup>22</sup>

Jonas funda su ontología en la articulación dinámica entre materia y forma, cuyas interacciones ilimitadas son capaces de explicar la diversidad de la vida y sus manifestaciones. Algo muy semejante a lo que Spinoza — en una anticipación que no puede calificarse sino de genial — afirmaba en su *Ética*: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).<sup>23</sup> La forma es lo que permite a la materia un número ilimitado de disposiciones en el *atributo de extensión*, que se despliegan en las tres dimensiones espaciales y evolucionan conforme a su desplazamiento sobre la cuarta dimensión temporal, sin más justificación que la necesidad, que en el caso del ser vivo no es otra que su *conatus*, el impulso por permanecer en su ser. Pero, sobre ese diálogo circunscrito a la *res extensa*, es preciso incorporar aquellas instancias: la subjetividad y la libertad, componentes igualmente del ser de la vida para poder salvar el determinismo que considera inherente a la filosofía spinocista.<sup>24</sup>

## 2.2 Ética de la responsabilidad

Materia y forma en interacción, sí, pero flanqueadas por la subjetividad y la libertad; y esto desde el primer individuo ontológico o, dicho de otro modo, desde el primer ser vivo. Subjetividad y libertad en progresión ascendente conforme crece el organismo vivo en complejidad. Hasta llegar al cerebro humano, el órgano más complejo que existe sobre este planeta y donde se concitan ambas propiedades del modo más desarrollado que ha sido posible hasta ahora en la evolución de la vida. Y aquel conocimiento ha dado paso al poder; un poder que ahora se ha proyectado sobre la propia naturaleza. La misma Naturaleza que venía desarrollándose conforme a sus lógicas — es decir, siguiendo fielmente las leyes que le permiten restaurar los desequilibrios puntuales que se suceden en su seno, sean consecuencia de contingencias físicas como el clima o el vulcanismo, sean consecuencia de la actividad propia de los organismos — pasa a ser objeto de asedio y perturbación en sus ciclos y en su ritmos merced a la acción humana, ahora ya global y

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>23</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, *El, 16*. Tecnos, Madrid, 2007, p.86

<sup>24</sup> Jonas, *Principio vida*, Ed. Cit., p. 83

planetaria por hallarnos ante una civilización unificada. La alteración está resultando tan drástica que aquella razonable expectativa puede que no se verifique y, en todo caso, la especie humana habrá de hacer frente a coyunturas impredecibles. Si es así como acaba sucediendo, la humanidad quedaría atrapada en un ciclo destructivo del que resulta imposible conjeturar el desenlace. El mero riesgo prescribe una reacción; la cuestión respecto a qué clase de reacción sea pertinente, en virtud de las magnitudes en juego y sus repercusiones, es netamente ética. Como confirma G. Hottois, un especialista en bioética y estudioso de la obra de H. Jonas.

Filosóficamente hablando, la posibilidad concreta del aniquilamiento o de la mutación (no simplemente cultural-simbólica) de la especie humana tiene un peso ontológico o metafísico y plantea cuestiones axiológicas y éticas sin precedentes.<sup>25</sup>

El ser humano es un animal que otorga valor a lo que hace, juzga sus actos, tanto los propios como los ajenos, en función de las consecuencias que acarrearán sobre la vida, aunque hasta ahora ha sido únicamente la vida humana la que le ha merecido esta consideración. El modo en que lleva a efecto esta evaluación es lo que denominamos ética. Desde hace no mucho tiempo, su nivel de conocimiento le permite constatar que el alcance de su acción no se limita a un entorno espacio-temporal inmediato. Efectivamente, dada la desmesura con que aquella se ha revestido, los efectos potenciales se prolongan a lo largo de un período y una extensión futuras que somos incapaces de definir con exactitud. Simultáneamente, el ser humano comprueba, merced a los avances que la ciencia le ha brindado, que destruyendo el medio natural atenta contra sí mismo. Al trastocar gravemente los parámetros en cuyo dominio tienen eficacia sus leyes regenerativas, estamos condenándonos a nosotros mismos, habitantes de la biosfera que no pueden medrar en otros entornos, a sufrir unas consecuencias impredecibles. Nuestro progreso tecnológico nos sitúa ante acciones para las que ignoramos a qué derivaciones pueden dar lugar y, pudiendo ser éstas de una envergadura globalizada, nuestra reflexión moral ha de actuar conforme a otras premisas distintas de las convencionales. Esto supone una consecuencia ineludible: cuidar de nuestra vida exige cuidar la vida de nuestros compañeros de viaje planetarios. Optimizar nuestra civilización y nuestro bienestar pasa por renunciar a la explotación brutal del medio que alberga a unos y otros. Ya no es el ser humano el único «fin en sí mismo» restringido a su identidad e indemnidad, la ética ha de cerrar el círculo y aceptar que la vida es ella misma parte de ese finalismo, que no es

---

<sup>25</sup> Gilbert Hottois, *Ética y técnica*, En *El universo filosófico*. Compilación bajo la dirección de André Jacob, Akal, Madrid, 2007, p. 200

posible aislar al ser humano del resto de lo viviente en orden a su respeto y cuidado. Nuestra responsabilidad se ha ampliado en paralelo a nuestro poder, apareciendo la obligación de actuar “de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.<sup>26</sup> Surge así un nuevo imperativo cuya apoyatura no es estrictamente lógica y por tanto habrá de justificarse en base a otros criterios. Las razones que fundamentan este imperativo nutren buena parte del libro que Jonas siempre ha considerado el núcleo axial de su producción filosófica: *El principio de responsabilidad*.

Jonas no huye de los términos fuertes. No tiene ningún inconveniente en restaurar la noción de deber hacia el ser, incluido el ser del futuro. Y utiliza como imagen el arquetipo de los deberes de los padres para con sus hijos que la naturaleza ha implantado tan sólidamente en nuestra psique de mamíferos con un largo período de crianza. El niño humano jamás podría existir sin la presencia de sus padres, o una figura equivalente; el conjunto de emociones, sentimientos y razones que embarga a los padres que crían a sus hijos puede resumirse bajo una idea: responsabilidad. No es difícil trasladar esa misma noción a las relaciones intergeneracionales. Toda generación es condición ineludible para la siguiente, y de su buen o mal hacer se deducirá en muy gran medida la vida de la generación siguiente y la calidad con que se cumpla. Esa obligación nos constriñe a considerar esa entidad todavía inexistente: la humanidad futura, como real y sujeto de derechos. De lo que se trata es de asegurar la continuidad de la vida humana — entendida como uno de los modos del ser — sobre la Tierra mediante un imperativo categórico: que siga habiendo hombres; cuya apoyatura no descansa sobre la razón — ninguna lógica podría sustentarla — sino sobre la metafísica en cuanto doctrina del ser.<sup>27</sup> Estamos ante el que, posiblemente, sea el núcleo del pensamiento jonasiano: introducir la metafísica en una argumentación que quiere partir de una base estrictamente materialista y científica y sobre la que hay que incorporar la componente inmaterial cifrada en la subjetividad y la libertad. Como se recordará, este recurso — la síntesis reencontrada entre materia y espíritu — forma parte del presupuesto de Jonas para superar el dualismo ontológico. De hecho, su defensa es que no puede haber ética sin metafísica. Incluso aquellos que podrían alegar que incurre de lleno en *la falacia naturalista* cuando vincula el «deber» a un «ser»

---

<sup>26</sup> Jonas, *El principio de responsabilidad*. Ed. Cit., p. 40

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 89

previo, no pueden ignorar que, si bien es cierto que una parte del ser puede estar libre de valores, otra parte — la vida humana, por ejemplo — no puede quedarse al margen de la mirada valorativa. Esa parte del ser es imposible que se contemple con indiferencia. Por tanto, el hecho ontológico de la existencia humana, que nada tiene que ver con los aspectos descriptivos que pudieran aducirse respecto de su realidad práctica, es lo que genera un deber en base a preservar su valor intrínseco como algo que es mejor que nada. Jonas es muy consciente de este estado de cosas.

Todo esto converge en la cuestión de si hay algo parecido al «valor», no como una cosa real acá y allá, sino como una cosa posible según su concepto. Por ello será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su objetividad. Pues con el mero e indiscutible hecho de las valoraciones subjetivas, que encuentran su campo de acción en el mundo — con el mero hecho de que hay deseos y miedos, anhelos y renuencias, esperanzas y temores, placeres y tormentos, y con ellos cosas deseadas y no deseadas, tenidas en mucho o en poco, en suma, que hay querer y que en todo querer hay voluntad de ser — con señalar la presencia en el mundo de valoraciones subjetivas, decimos, no se ha conseguido todavía nada para la teoría fundamental ni ganado terreno a los nihilistas.<sup>28</sup>

Se exige, en consecuencia, profundizar en la cuestión del valor si queremos que la responsabilidad por el ser tenga justificación. Hay que dar el salto conceptual desde la pregunta metafísica por el deber-ser del hombre a otra acerca del mundo que debe ser.<sup>29</sup>

Dicho en otros términos: ¿podemos hablar de fines en el ser? y, más concretamente, ¿es posible hacerse la pregunta sobre el «para qué» de la vida humana? Se trata de dilucidar si la subjetividad humana posee la capacidad de establecer una meta universal, un objetivo incuestionable, capaz a su vez de otorgar sentido a la pregunta por la finalidad de la existencia humana. Todo ello sin recaer en el dualismo; ni en su versión idealista: un alma separada de su acompañante físico; ni en su versión materialista: un espíritu *emergiendo* desde la sustancia física como *epifenómeno*, pero al que Jonas critica por su incapacidad para constituirse en agente causal.

Esto no significa sino que la teoría emergentista si sostiene seriamente la idea de la novedad esencial de lo sobrepuesto, tiene que vincularse a una forma del paralelismo psicofísico o del epifenomenismo (dicho de otro modo más general): a la tesis de la impotencia de la conciencia, concebida como pura cualidad.<sup>30</sup>

Contemplar la *emergencia* como el mecanismo evolutivo que da origen a la subjetividad y a la conciencia, para Jonas, implica aceptar la teleología aristotélica, es

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 96

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 97

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 127

decir, que en lo inferior ya está prefigurado el escalón superior, lo que es contradictorio con el emergentismo que presupone la novación desde lo inexistente.

Pero justo esto debería evitarse. A la infraestructura debería librársela de que fuera interpretada desde la sobreestructura. Las categorías explicativas de esta última *no* deberían tener que ser exportadas a la infraestructura; la nueva causalidad que allí aparece no debería ser contemplada como preformada ya aquí y apuntando hacia ella. En una palabra, debería evitarse la teleología.<sup>31</sup>

Esta crítica de Jonas a la interpretación materialista del emergentismo se continúa en su propia explicación alternativa.

El ser — o la naturaleza — es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí. Lo que sea el ser es algo que hay que deducir de su testimonio; y, naturalmente, de aquello que más dice; de lo más claro, no de lo más oculto; de lo más desarrollado, no de lo menos desarrollado; de lo más pleno, no de lo más pobre.<sup>32</sup>

Que cabe entender como una corrección a la interpretación reduccionista de las ciencias naturales, donde, de ordinario, se analizan los hechos por separado con independencia del marco general en el que se manifiestan. Contemplar la naturaleza en su conjunto, holísticamente, ofrece una imagen muy distinta a su visión desmenuzada e inconexa. El investigador no debería permitir que su indagación, necesariamente analítica, le privara de la imagen global que el ser proporciona siempre. Al filósofo le compete, a su vez, y sin contravenir lo afirmado por la ciencia, establecer un finalismo capaz de encajar en el hecho ontológico cuyo recorrido abarca la totalidad que representa el ser en toda su amplitud, incluyendo su culminación: el ser humano autoconsciente. Un buen indicativo de partida sería la propia subjetividad.

Dado que la subjetividad presenta fines eficaces — de ellos vive completamente — ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz — o sea, la materia — ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos.<sup>33</sup>

¿Cabe, entonces, hablar de un fin objetivo (fundado en la preeminencia del valor de la existencia), completamente ajeno a la subjetividad humana? ¿Afirmar su posibilidad entraría en contradicción con el conocimiento que aporta la ciencia? Como Jonas dice, explicar la naturaleza no equivale a comprenderla. Lo que el determinismo científico nos ha ofrecido, siendo cierto, no es más que una visión incompleta; la ciencia natural no es la afirmación definitiva; no puede, por ejemplo, explicar la fenomenología de la conciencia. Esta incapacidad forma parte de los límites del método científico. Queda,

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 128

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 128

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 131



pues, un amplio margen para la especulación filosófica, desde un panteísmo de cuño spinociano hasta un panpsiquismo donde la naturaleza sería la matriz de una subjetividad sin sujeto. En todo caso y para los propósitos de Jonas, bastaría con aceptar que la vida es un fin de la naturaleza. No «el fin», sino uno posible; aquél en cuyo despliegue nos hallamos como especie viva y, por tanto, el que más nos incumbe. Pero no basta con sustentar sobre el finalismo la presencia de un valor por el cual es mejor algo que nada; necesitamos que ese valor objetivo, en principio sin ninguna decantación, se perfile como un valor positivo en el que tengan cabida conceptos como la felicidad universal o el bien. Operación que hay que llevar a cabo sin abandonar la propia naturaleza. Enajenarnos de su potestad volvería a situarnos en el punto en el que nos hallamos actualmente, agentes y víctimas de una escisión cuyas consecuencias queremos superar. Se trata de demostrar otra posibilidad: una doctrina del valor inscrita en la propia naturaleza y a la que el ser humano podría adherirse. Tenemos que investigar, en consecuencia, aquellos fundamentos posibles que ligan finalidad y valor.

Hemos de buscar lo bueno en sí mismo; intentar que la axiología sea una parte de la ontología. Para ello, las nociones de «bien» y «mal» habrían de poder ser halladas en los fines que presumiblemente actúan en la naturaleza. Jonas, aquí, invoca a Spinoza; la afirmación del ser hacia su permanencia, su *conatus*, ya sería un primer atisbo de valor. Su contrapartida, el rechazo del no-ser actuaría como réplica ante la negatividad de su contravalor. Pero el crecimiento de la subjetividad termina por ponderar lo bueno y lo malo como lo que favorece o perjudica «mi ser». La vida se convierte en la expresión que permanentemente está afirmando el ser. Es el cauce por el que todo ser vivo se adhiere, como aspiración individual, al bien superior que representa el seguir vivo. En el hombre esa adhesión se comporta como un «querer» que, activamente, traza la línea por la que toda acción se decanta a un lado u otro, del «ser» y del «no-ser». Este es el origen de toda teoría moral: el favorecimiento de la vida y la huida de lo mortal. La trazada sería diáfana y perfectamente accesible si no fuera porque, a partir de la Modernidad, las cosas se han complicado terriblemente. La síntesis «conocimiento más tecnología más técnica» ha desdibujado ese itinerario que parecía manifiesto. Ahora, lo que se creía favorecedor de la vida se ha tornado su enemigo, como se comprueba empíricamente por doquier. Por tanto, se hace necesario reconfigurar el valor del bien para la vida: aquél cuya acción ulterior no se vuelve contra la propia vida. Jonas lo precisa del siguiente modo.

No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral)<sup>34</sup>

Esto puede ser entendido como un deber centrado y derivado del conocimiento de las consecuencias de la acción, y allí donde el conocimiento no llegue, ha de imponerse un *principio de cuidado, de precaución*, con el poder derogatorio suficiente como para anular la acción desde su origen.

A este principio racional ha de sumarse el sentimiento emocional que la preservación de la vida suscita. Una teoría de la responsabilidad no puede prescindir de ese intenso motor que son los sentimientos en su calidad de *factum* existencial. Una integración que habría de ser cuidadosa y mutuamente limitante. Si en todas las doctrinas sobre la virtud actúa el factor afectivo que, de ordinario, se ha referido a un *summum bonum* — el espejo en el que el ser humano podría mirarse sin experimentar vergüenza —, en una ética basada en la responsabilidad, el sentimiento afectivo ha de referirse al «otro ser» sobre cuya existencia recaería el peso de mi acción. Poco importaría que ese ser sólo exista como proyecto en su calidad de humanidad futura, la «vergüenza» no sería menos poderosa si se ignoran en el presente las condiciones necesarias para que ese proyecto tenga viabilidad. Ese sentimiento de responsabilidad sería, pues, la expresión del vínculo entre un sujeto actual, la humanidad del presente, y un sujeto que todavía no existe y, aun así, es capaz de generar los sentimientos pertinentes para condicionar nuestra acción. Toda ética, incluso la utilitarista, está obligada a funcionar sobre la base de una limitación del «querer» conforme a lo establecido por un «deber». La fundamentación de ese deber será lo que otorgue validez y viabilidad a la doctrina ética en cuestión. La ética de la responsabilidad focaliza ese deber en la vida de las generaciones futuras y la dignidad con la que esa vida se desarrolle, cuya condición posibilitante no es otra que el trabajo de preservación y cuidado que las generaciones actuales lleven a efecto en el momento presente sobre el soporte común sin el que la vida no resultaría factible: la naturaleza.

### **2.3 El político como paradigma de la acción responsable.**

Al igual que la imagen del padre, de quien ya se ha hablado, el político concita la imagen del cuidado. En nuestras democracias, la figura del gobernante coincide con la de un representante del poder estatal cuya principal función es organizar políticamente todos

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 153

los trabajos que la sociedad exige para su mantenimiento y reproducción. A tal fin, y con una profusión cada vez más desmesurada, su figura se rodea de una nube de asesores que, se supone, son los depositarios del conocimiento cuya guía ha de servir como timón en el curso de la acción política; naturalmente, con la mediación soberana que la voluntad popular determina en todo régimen democrático. Pero Jonas se pregunta si la democracia y sus reglas de funcionamiento no serán un lastre ante la política que la ética de la responsabilidad exige ya, perentoriamente. La caída del Muro de Berlín, y la subsiguiente del Telón de Acero, permitió ver lo que el socialismo real, la otra alternativa al capitalismo, había hecho con la naturaleza. El balance no pudo resultar más descorazonador; el autoritarismo soviético y la planificación centralizada habían resultado muchísimo más demolidores para los ecosistemas que la sed de beneficios y la explotación privada en el entorno de occidente. En realidad, la distinción capitalismo-socialismo en nada afecta al principio de responsabilidad. Tanto da Chernóbil como Fukushima; la radiación nuclear no distingue entre rojos o azules y la naturaleza no conoce fronteras, mucho menos si son ideológicas. Los políticos, encarnados en la figura del responsable de la acción de gobierno, han tenido que moverse, con mejor o peor soltura, en las peripecias históricas de ese combate. Pero siempre con la vista puesta en el futuro; un futuro que, así se ha prometido una y otra vez, siempre sería mejor que el pasado. Sin embargo, este modelo está en crisis, y no porque se haya revelado ineficaz; muy al contrario, su excesiva eficacia trayendo recursos a un ritmo superior a la sostenibilidad natural es lo que ha precipitado su inestable actualidad. La reacción de los «responsables» no puede consistir en ahondar este modelo, en ignorar los muchísimos signos que avisan y solicitan la rectificación.

El desarrollo científico-tecnológico era la palanca sobre la que el político articulaba su responsabilidad gobernante en base a la promesa del progreso continuo. Ahora, desde la propia ciencia, emerge la voz de alarma, aunque un observador avisado puede ver las señales del desastre dondequiera que mire. Ya no es posible proseguir indefinidamente por el camino del progreso a ultranza. El político no puede desoír los avisos que le llegan desde todas las instancias, su discurso, su planificación, su acción, han de imbuirse de responsabilidad moral, hasta el punto de garantizar un alto en el progreso allí donde la incertidumbre tenga mayor entidad que el poder normativo que el conocimiento proporciona. Saber y poder han funcionado siempre en estrecha unión porque su alcance era limitado. La naturaleza se aprestaba rápidamente a rectificar el desastre, aunque toda

una civilización hubiera colapsado y las víctimas se contaran por centenares de miles, porque, en esencia, estábamos ante un fenómeno local. Hoy, el poder se ha hecho mayúsculo; la desmesura (*hybris*) ya no será un episodio que se pueda incorporar al mito para ilustración y aleccionamiento de las generaciones venideras, muy al contrario, será irreversible. El poder en acción ya se ha mostrado capaz de transformar el mundo, pero en lugar de la satisfacción que hubiera cabido esperar, lo que ha aparecido es la angustia por lo que aquella transformación pueda significar. La sorpresa que esta sensación nos procura debería hacernos recapacitar sobre aquel supuesto fin de la historia que el triunfo del liberalismo sobre el socialismo real parecía haber decretado. Estamos ante un *novum* con la fuerza suficiente para cambiarlo todo.<sup>35</sup> Para obligarnos a reconsiderar toda la acción política mientras todavía sea posible. Y una buena parte de esa reflexión deberá, inexcusablemente, pasar por la idea de la libertad y cómo se aplica:

...lo cierto es que los regímenes de libertad presentan numerosos problemas. Y el principal lo constituye la intrincada libertad misma que, en efecto, de ningún modo es sólo una libertad para el bien. Cualquier ampliación de la libertad es una gran apuesta sobre si su buen uso prevalecerá sobre el malo; y solamente quien esté convencido de la innata bondad del hombre tendrá ese resultado por seguro (por no hablar del distinto reparto de la *inteligencia*, aun habiendo buena voluntad). Pero incluso quien no sea de esa opinión tiene que apostar por la libertad, pues ésta es de suyo un valor moral y digna de un alto precio. ¿Alto hasta qué punto? Esta pregunta no puede ser contestada *a priori*, sino que han de ser el sentimiento de la responsabilidad y la sabiduría las que respondan según las circunstancias.<sup>36</sup>

Lo que urge aquí, en consecuencia, es el autocontrol del *poder* que se concreta en un *deber* que, a su vez, deriva de una reflexión acerca del *querer* humano. Se impone discernir de entre esos *deseos* aquellos que son compatibles con la vida y la existencia futura, la nuestra y la de los que nos acompañan en este viaje. Para lograrlo no podemos eludir la responsabilidad y la ética que le da apoyo. Ahí radican la razón y los sentimientos que justificarán los sacrificios que ineludiblemente habrá que afrontar.

---

<sup>35</sup> Naomi Klein, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós, Barcelona, 2015.

<sup>36</sup> Jonas, *El principio de responsabilidad*, Ed. Cit., p. 278

## DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO. DESDE OTRA PERSPECTIVA

Desde una epistemoética evolucionista, acertadamente equiparada al nihilismo de la posmodernidad, no hay privilegios ontológicos, ni privilegio de ningún otro tipo en nada ni en nadie.<sup>37</sup>

Carlos Castrodeza.

### 3.1 Defensa del emergentismo.

La complejidad del ser en el ámbito de la vida se produce mediante una escalada que denominamos *emergencia*. Desde el primer proto-organismo capaz de replicarse hasta el presente hay que postular la incidencia permanente de este mecanismo que, sustancialmente, se traduce en la afirmación de que “el todo es distinto a la suma de sus partes”. De hecho, es algo que sucede incluso en el mundo inorgánico. La reunión de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno genera una sustancia nueva y distinta, el agua, cuyas propiedades en nada se asemejan a las de los elementos que la constituyen. La clave que explica la *novación* estriba en el modo en que esos elementos quedan *vinculados* en la nueva estructura. Ahora bien, esa vinculación depende de las características inherentes a los elementos que la componen para establecer la disposición que crea la emergencia. Estas características consisten en la forma o la configuración que presentan, lo que posibilita la *auto-organización* a partir del encuentro de los elementos constituyentes en función de sus afinidades respectivas. En realidad, es posible ampliar la noción de emergencia a toda estructura que sea sistémica, es decir que se genere conforme a mecanismos mediante los cuales sus componentes entran en relación.<sup>38</sup>

Para Mario Bunge, estamos ante un concepto ontológico, no epistemológico, por lo que la emergencia puede requerir una explicación compleja, pero no misteriosa. Tenemos dificultades, insalvables por el momento, para explicar la emergencia de los organismos vivos a partir de sus materiales abióticos. O para explicar la emergencia de lo mental a partir de la interacción electroquímica entre las neuronas. Pero nada nos permite pensar que en estos dos casos se dio un procedimiento sustancialmente distinto a lo que ha sido universalmente reconocido como el método por el que los sistemas se hacen progresivamente más complejos y versátiles en función de sus necesidades adaptativas.

Entender la noción de emergencia en el plano ontológico implica asumir el concepto de materia de un modo amplio y concordante con lo que la física ha establecido

---

<sup>37</sup> Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*. Herder, Barcelona, 2009, p. 107.

<sup>38</sup> Mario Bunge, *Emergencia y convergencia*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 39

para los umbrales de sus dimensiones más ínfimas cuyas manifestaciones resultan mensurables. Así, la materia no es ese concepto sólido e isomorfo que tradicionalmente se ha sostenido; muy al contrario, en esos niveles mínimos ella misma está repleta de complejidad y estructuras que se manifiestan en un sentido o en otro en función de la interacción que se desarrolle. Desde el punto de vista que nos interesa en este trabajo, la materia que constituye la vida y da soporte a los fenómenos vitales está constituida por las interacciones electrónicas que tienen lugar en las cortezas atómicas (sin entrar a considerar la fuerza de la gravedad que principalmente depende de la masa alojada en el núcleo atómico). Podemos reducir cualquier hecho de la vida al intercambio entre las diversas partículas, fundamentalmente los electrones y los fotones, que integran los átomos y moléculas que forman los tejidos vivos. Aún a riesgo de simplificar en demasía, esos intercambios no son otra cosa que la expresión de la interacción de forma y materia sobre la que Jonas se extiende en su explicación ontológica sobre los fundamentos de la vida. Mediante procesos estrictamente immanentes surgen en esas interacciones todas y cada una de las miríadas de acciones y reacciones que nutren todos y cada uno de los fenómenos vitales. La emergencia no sería sino un ascenso en la escala de la complejidad, y la novedad que aporta una consecuencia directa, pero nunca misteriosa, de tales interacciones.

Cabe también intuir en esta idea de materia una explicación para el problema psicofísico, la interacción entre la vertiente material y la mental o espiritual de la vida. Si consideramos esas interacciones como secuencias causales de longitud indefinida (de hecho, inagotable puesto que vienen sucediéndose desde el propio origen de la materia), bien podríamos conjeturar que un elemento de esa secuencia causal puede quedar reducido a su mínima expresión, sea un enlace químico que no se efectúa, sea un fotón que incide inesperadamente; en todo caso aparece el concepto de *conmutador*, el punto que permite interrumpir o dar continuidad a la referida secuencia causal y que no tiene ninguna necesidad de hacerse evidente a nuestros sentidos. Capítulo aparte sería definir lo estrictamente psíquico o espiritual y hallar una traducción entre sus representaciones mentales y los sustratos físicos sobre los que se asientan. Cualquier acción física, pensamiento o suceso mental, de los que podamos elaborar una expresión formal tiene su reflejo neural. Tal vez no sea posible todavía dar cuenta detallada de cuestiones como la voluntad o la intención, pero cabe esperar que acabarán por definirse en ese mismo

sentido, como se han definido el resto de facultades psíquicas que tradicionalmente asociábamos a la idea del «alma»<sup>39</sup>.

Cabe interpretar aquí la obstinación de Jonas contra lo emergente en la fenomenología de la vida — de lo que la consciencia como epifenómeno no sería más que un caso más — como una postura frente al determinismo inherente al principio de causalidad universal que, aparentemente, invalidaría su tesis general sobre la libertad del organismo y, por ende, la posibilidad humana de tomar decisiones incondicionadas. Se dan aquí dos ideas distintas de libertad; una que sería atinente a las posibilidades del organismo como explorador libre en el marco evolutivo de un cosmos determinista y otra la que coincidiría con el libre arbitrio, necesario si ha de ser aplicable el principio de responsabilidad. En ningún caso es posible hablar de libertad absoluta; todos los gestos que un ser vivo lleva a efecto se encuentran dirigidos por su necesidad, lo que no impide su discrecionalidad electiva frente a diversas opciones, porque nunca sabe de antemano el resultado que se seguirá de su decisión. En el ser humano puede darse un cierto remedo de decisión informada cuando su conocimiento le proporciona los indicios posibles acerca de las consecuencias de sus actos, (hecho que la moderna etología está haciendo extensible a muchas especies de aves y mamíferos). Sólo en este sentido cabe hablar de libertad moral en el hombre cuando actúe de un modo u otro; sabiendo que de las acciones que emprenda se derivará un mal cierto para alguien, por ejemplo. El ser ignorante nunca puede ser un ser libre desde un punto de vista ético. El determinismo no es incompatible con la libertad una vez se denuncia la ilusión del libre albedrío entendido como facultad omnímoda.

### **3.2 El problema del finalismo en lo viviente**

Desde la fijación de la síntesis neodarwinista<sup>40</sup> — llevada a efecto en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo pasado — que establecía el enlace estrecho entre el principio de selección natural y la genética mendeliana, quedó abierto el camino para que la ciencia se hiciese fiadora de la explicación última de lo viviente. Todos los organismos

---

<sup>39</sup> Antonio Damasio, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2006. La bibliografía en relación al soporte físico de las funciones del «alma» es abundantísima y abrumadoramente elocuente. Damasio no fue sino uno de los pioneros que, desde la ciencia, han derribado ese ídolo tenaz que insistía en otorgar una presencia exclusivamente espiritual a la psique humana.

<sup>40</sup> El responsable último de la variación entre individuos y la aparición de nuevas especies es el azar incorporado en el procedimiento de réplica del ADN, sometido ocasionalmente a mutaciones que alteren la secuencia de nucleótidos y por tanto su expresión en la ontogenia. A este mecanismo se añaden muchos otros de carácter circunstancial, como puedan serlo el aislamiento geográfico de grupos que comporta la denominada deriva genética. Posteriormente se han propuesto muchos otros mecanismos que complementarían el ya descrito considerado como básico.

habidos y actuales proceden de un único ser ancestral que fue capaz de aislarse diferencialmente de su medio entorno y replicarse indefinidamente. Este acontecimiento sucedió en nuestro planeta hace unos tres mil quinientos millones de años de forma espontánea, si bien cabe conjeturar que entre los compuestos que lo formaban existían afinidades naturales basadas en principios físicos y químicos. La prueba de esta afirmación es la unidad básica sobre la que se fundamenta la vida sobre la tierra: principalmente la cadena del ácido desoxirribonucleico, el ADN<sup>41</sup>, cuya secuencia codifica la síntesis de los materiales y su funcionamiento en el organismo vivo.

Iniciado el proceso sólo ha sido necesario dejar que el tiempo transcurra para que se sucedan los cambios a tenor de las variaciones ambientales y del requisito inexcusable de adaptarse a las mismas. Este es el hallazgo de Darwin: reproducción con variaciones, que, acumuladas, han dado lugar a la inmensa diversidad con la que la vida se presenta ante nosotros. Es una idea sencilla a la que se ha tildado de revolucionaria, pero únicamente porque contradice todo lo que se había sostenido hasta aquel momento acerca de la presencia de la vida sobre la tierra, atribuida siempre a un creador. La pregunta que se suscita inmediatamente es acerca de cuál es el motor que guía este proceso, si es que existe. Siendo el mecanismo de fondo completamente aleatorio — la indeterminada posibilidad de las mutaciones incidiendo sobre las líneas causales para modificarlas — cabe elucubrar la ausencia de un director que rija los intrincados procesos involucrados que, por lo demás, obedecerían a una estricta lógica inmanente. Aunque también cabe asumir que esa complejidad siempre en creciente aumento sea una guía teleológica a considerar; de hecho, ambas perspectivas pueden considerarse aspectos de un mismo proceso general. Formulada la pregunta de otro modo: ¿existe progreso evolutivo creciente y perfeccionista en la secuencia que los organismos vivos han trazado desde su aparición hasta el presente?

En realidad, el dilema que tanta tinta ha consumido puede evaporarse con una única distinción semántica. Si por progreso entendemos el avance hacia un objetivo predeterminado, tal como el compuesto a propósito en la mente humana, entonces la evolución mediante selección natural, que no tiene objetivos preestablecidos, no es progreso. Pero si queremos decir la producción a través del tiempo de organismos y sociedades cada vez más complejos y controladores, al menos en algunos linajes de descendencia, siendo la regresión siempre una posibilidad evidente, entonces el progreso evolutivo es una realidad evidente.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Es posible que el primer replicante utilizara la cadena de ARN, pero la inmensa mayoría de los seres vivos están sujetos al ADN, cuya molécula es mucho más estable.

<sup>42</sup> Edward O. Wilson, *Consilience, la unidad del conocimiento*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 146



Quien así se expresa es Edward O. Wilson, el padre de la sociobiología, un materialista convencido que trata de aligerar ese debate de toda la carga emocionalmente confusa que lo lastra. Efectivamente hay una ganancia de complejidad en el relato de la historia de la vida sobre la tierra, basta considerar la abismal distancia con la que consideramos la diferencia entre un protozoo y el cerebro de un mamífero superior como el humano. Pero no olvidemos que asimismo existe una complejidad intrínseca en el organismo de un protozoo que hace palidecer la tesis del ascenso progresivo. Los seres vivos son todo lo complejos que necesitan ser para subsistir y reproducirse, y esa hipotética secuencia que se sustanciaría en la ganancia creciente no podría ser nunca lineal. La complejidad es al mismo tiempo un hecho omnipresente en los fenómenos de la vida y un aspecto a considerar al contemplar el cuadro general que componen los seres vivos<sup>43</sup>. Lo que sí está de más es la pretensión de una inteligencia planificadora, sea interna o externa a la naturaleza, estableciendo las líneas por las que ese progreso debería presuntamente transitar. Somos el producto del azar y la necesidad<sup>44</sup> que, felizmente para nosotros, ha desembocado en nuestra especie como podía haber conducido hasta cualquier otro resultado. Pero tiene sentido hacernos la pregunta de si ese otro resultado cualquiera sería inteligente o no. La facultad de reflexión autoconsciente puede muy bien ser una consecuencia ineludible de esa selección natural a nada que se den las circunstancias idóneas para que se produzca. En todo caso, estamos ante una pregunta contrafáctica que sólo tendría respuesta en el caso de hallar otro planeta habitado por formas de vida en proceso evolutivo.

Sin embargo, Jonas considera que el ser humano es culmen del proceso creativo que la naturaleza ha puesto en marcha mediante la evolución; de ahí no puede seguirse otra cosa que la aceptación de una instancia metafísica que, aun siendo inmanente, pone de manifiesto una teleología inherente al ser que ha actuado desde el primer instante hasta conseguir su objetivo que no era otro que el logro y la realización que el hombre representa. La libertad juega un papel destacado en este proceso como impulso explorador de las posibilidades del ser que, igualmente, culmina en el humano como libertad para decidir su destino, siempre en pugna con las limitaciones que la materialidad impone y que se resuelven como dilemas: libertad o necesidad, autonomía o dependencia. Su postura supone situar el antropocentrismo en el centro de su reflexión, lo que equivale a afirmar que, pese a los innumerables avatares que el proceso evolutivo ha recorrido,

---

<sup>43</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2011.

<sup>44</sup> Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona, 2015

existía una senda trazada de antemano que se ha verificado finalmente en «el ser que puede preguntarse por sí mismo». Podríamos indagar si el hecho evolutivo, con independencia de las distintas teorías que lo justifican, es capaz de admitir la interpretación que Jonas efectúa. La evolución, desde que viera la luz el libro de Darwin *El origen de las especies*, en sus sucesivas ediciones a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, ha estado sometida a todo tipo de controversias, habitualmente en respuesta a los intereses de las personas que las patrocinaban. De hecho, se ha convertido en un verdadero campo de batalla sobre el que se dirimen cuestiones extracientíficas. Pero lo cierto es que nadie puede actualmente llevar a cabo una propuesta ontológica que no contemple y asuma el evolucionismo. Y lo sorprendente es comprobar lo difícil que, en general, resulta aceptar el hecho desnudo de un mecanismo generativo por el que el ser viviente se asegura su continuidad, sin más plan ni propósito que su propia supervivencia. No sólo Jonas, muchos otros han querido ver en la evolución de las especies o en su negación, la justificación de posiciones ajenas al hecho científico; lo que, en cierto modo, supone un notable inconveniente para entender su alcance. Así es, Jonas se aferra a un mecanismo inmanente para justificar poco más tarde la trascendencia implícita en la aparición del ser humano sobre la faz del planeta, como si la llegada del animal humano supusiera simultáneamente una continuidad y una discontinuidad en el proceso evolutivo.

Esa discontinuidad, desde una perspectiva materialista, sólo puede ser entendida como evolución cultural. Hubo un momento indeterminado en el tiempo a partir del cual la especie humana comenzó a significarse en el concierto de la naturaleza. Pasó de ser un primate con éxito evolutivo a convertirse en una especie aparte que optaba claramente por el dominio sobre el resto. Técnicamente consistió en el período en el que empezó a domesticar al conjunto de otras especies que acabaría poniendo a su servicio. De ese modo, hizo acopio de un poder que le permitía expandirse por la casi totalidad del globo hasta sojuzgar uno tras otro los ecosistemas naturales transformándolos conforme disponían sus «necesidades». Este proceso, todavía no concluido, responde a un reiterado decir «no» a lo dado, a empecinarse en la voluntad por modificar lo que el mundo ofrece libre y naturalmente mediante el trabajo y la inteligencia. Fue el momento en el que la libertad y la subjetividad dieron un salto, que puede ser calificado perfectamente como emergencia, mediante el cual el *homo sapiens* se separó tanto de las demás criaturas, que le resultó casi inevitable comenzar a considerarse a sí mismo como la «especie elegida». Nada hubo, ni hay, en este proceso que no pueda explicarse bajo la perspectiva dialéctica entre la libertad y la necesidad dentro de las coordenadas del materialismo entendido en

sentido amplio. Ni resulta precisa más metafísica que la que compete a la avidez por otorgar un sentido al ser característica de nuestra especie.

### 3.3 El problema del valor del ser

Efectivamente, el nihilismo <sup>45</sup> está a las puertas amenazando «nuestro mundo ordenado conforme a fines» que, sin embargo, se revela insostenible. La humanidad se encuentra frente a un punto de inflexión del que solo es vagamente consciente, pero que no puede soslayar. Más pronto que tarde habrá de enfrentarse a decisiones cruciales.

Intentemos escuchar la voz del ser. ¿En qué estado de ánimo coloca esa voz al pensamiento de nuestros días? Resulta difícil responder a esta pregunta de una manera unívoca. Presumiblemente impera un estado de ánimo fundamental. Pero éste todavía permanece oculto para nosotros. Esto podría ser un signo indicador de que nuestro actual pensamiento aún no ha encontrado su propio camino. Sólo encontramos diferentes estados de ánimo del pensar. Por un lado, se oponen la duda y la desesperación y, por otro lado, la obsesión ciega por principios no sometidos a examen. Miedo y angustia se mezclan con esperanza y confianza.<sup>46</sup>

Jonas, a la postre discípulo de Heidegger, defiende la adopción de una teoría del valor del ser como metafísica necesaria para evitar que el mundo se convierta en el espectáculo que preconizara un Macbeth en horas bajas: “un relato de ruido y furia narrado por un idiota”, es decir, para salvarnos del nihilismo. Y su argumento justificativo recurre nuevamente a la finalidad del ser: “en la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser”,<sup>47</sup> de donde sería posible que se siguiese el deber de su preservación. Se obliga a que el ser esté dispuesto en relación a fines, obviando la posibilidad de un valor del ser en sí mismo donde no hubiera de quedar excluida la afirmación del ser frente a la nada. No deja de ser la de Jonas una ética trascendente que exige anuencia con los fines para dar su conformidad.

---

<sup>45</sup> “En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente, cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada. Porque no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana”. Friedrich Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Versión digital. <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

<sup>46</sup> Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 63-4

<sup>47</sup> Jonas, *El principio de responsabilidad*, Ed. Cit., p. 146

De la obligación surge el imperativo. Si hay un objetivo, una meta que lograr, es un deber acudir con toda la capacidad disponible. La auto-disciplina se vuelve necesaria. Más tarde, los díscolos habrán de ser socialmente disciplinados, porque el deber prescrito está por encima de cualquier veleidad personal, si hemos de ser consecuentes con aquel fin irrenunciable. Esta conclusión puede llegar a ser inevitable, pero estaría mejor fundamentada si, en lugar de establecer una finalidad tan difusa como la supervivencia de las generaciones futuras, atendiéramos al valor de la vida en sí misma desde este preciso instante. Jonas, como afirma Javier Echevarría, obvia la concreción que brinda la *axiología* — entendida como conjunto de valores que absorbería lo social, lo político, lo económico, etc. —, un concepto más amplio que la formulación de un principio ético que adolece de una formulación demasiado abstracta.

Por tanto, es preciso abrir una reflexión axiológica (y en algunos casos ética) sobre los riesgos que se derivan de algunas acciones tecnocientíficas para la biosfera. Ahora bien, centrar la ética en esos nuevos problemas implica optar por lo que nosotros denominamos *monismo axiológico*. Para los monistas, los valores ecológicos o la ética ecológica devienen centrales y los demás sistemas de valores se subordinan a ellos.<sup>48</sup>

Nuestra primera responsabilidad sería, sin duda, las vidas de cuantos ahora, en el momento presente, han de hacerse valer ante la misma realidad que queremos evitar para las generaciones que nos sucedan en el futuro. Desde esa óptica, la de la mitad de la humanidad que ha de sobrevivir con menos de tres dólares diarios, no podría entenderse una reflexión que no les incluyera. No obstante, la amenaza está ahí; Jonas recoge el guante de una civilización desatada y errática que, tarde o temprano, habrá de enfrentarse al aldabonazo de su incompatibilidad con el sistema físico cerrado<sup>49</sup> que representa nuestro planeta.

Las comunidades humanas que en el mundo han sido han valorado muchas cosas y de distinta manera. Pocas se han concentrado en la defensa de la vida a ultranza, por encima de cualesquiera otras consideraciones. Nuestra civilización tecnológica aún debe alcanzar ese estadio y la duda que sobrevuela sobre la incógnita de su logro es el papel que la tecnología debería desempeñar ahí. No sería necesario, en tal caso, otra trascendencia que la meramente horizontal desplegada entre los humanos. Nuestros actos serían trascendentes en la medida que contribuyeran a la afirmación y la fuerza de la vida

---

<sup>48</sup> Javier Echevarría. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia*. Rev. Isegoría/29, 2003, p. 128

<sup>49</sup> Cerrado en relación a los materiales, la energía procede del Sol.

o, por el contrario, a su debilitamiento. De ese modo, el primer valor a considerar sería de carácter negativo y estaría destinado a ponderar el sufrimiento evitable, entendido como primer enemigo de la vida, para lograr su erradicación. Efectivamente, el mal es, de forma notoria, más discernible que el bien. Podríamos eternizarnos en la discusión acerca del bien universal, pero llegaríamos antes a un acuerdo sobre lo que sea el mal y el papel que representa en nuestras vidas, tanto cuando su origen es natural como cuando procede de la propia acción humana.

Hay, sin embargo, un elemento inmanente en la ética que defiende el principio de responsabilidad de Jonas. Se trata del valor del afecto que nos liga a todos los seres vivos en tanto compartimos una serie de elementos comunes que nos identifican como miembros de esta gran diversidad que es la vida sobre el planeta Tierra. La capacidad de reconocer la vida allí donde se da, su belleza, su pujanza y la firmeza con la que se adhiere a la existencia, generan un sentimiento de comunión que, naturalmente, deriva en la voluntad de cuidado. Y, a partir de ahí, sin que sea estrictamente necesario incorporar una argumentación racionalista, para una inmensa mayoría se deriva la asunción decidida y deliberada de velar por su permanencia o, dicho de otro modo, de aceptar la responsabilidad de su continuidad. Ética y sentimientos no han concordado tradicionalmente<sup>50</sup>, pero tal vez se debería dar la oportunidad a una exploración relativa al modo en que se complementan y se pueden apoyar mutuamente.

Cabría traer a colación aquí a un contemporáneo de Jonas, Edgar Morin, que, desde presupuestos muy alejados de la metafísica, incide en el mismo problema: cómo solventar la cuestión de los valores éticos en nuestras sociedades complejas. Su propuesta, profundamente antropológica, acude a un concepto que reduce la trascendentalidad a la mera dinámica inmanente de la humanidad.

Toda mirada sobre la ética debe percibir que el acto moral es un acto individual de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana.<sup>51</sup>

En efecto, la idea de *religación* como actividad conectiva entre sujetos que se saben incapaces de existir aislados unos de otros, que se necesitan si pretenden perseverar en su ser, pone el énfasis en una fundamentación materialista e inmanente. La cuestión es cómo eliminar la ceguera que impide ver esta evidencia. Concurren factores sociales,

---

<sup>50</sup> No es el caso de los empiristas de la Ilustración escocesa: Francis Hutcheson, Adam Smith y David Hume, cuyas éticas tienen un fuerte contenido pragmático y se fundan en una concepción naturalista de la especificidad humana.

<sup>51</sup> Edgar Morin. *El Método. 6 Ética*. Cátedra, Madrid, 2006, p. 24.

económicos y políticos estorbando la visión diáfana de esa certeza. Pero también es posible un inconveniente más profundo. ¿Hasta qué punto los seres humanos no son una amalgama de impulsos deterministas? ¿Cuánto de su acción no está condicionado por fuerzas que desconocen y les sobrepasan? Buena parte de la Filosofía ha huido de esos encuadres defendiendo un principio de libertad que conformaría al ser humano por encima de cualquier duda, pero la complejidad y la multicausalidad que acompañan siempre al hombre en sus actos aconsejan una revisión a fondo y un desmarque de las posturas que son más fruto de ideologías que de hechos verificables. De ser esto cierto, el problema ético quedaría en buena medida circunscrito a un esfuerzo superador para lograr un mejor conocimiento en sus dos versiones: auto-conocimiento y conocimiento social. Aun así, la tenaz resistencia que se constata en la ausencia de progreso moral en la historia de las sociedades humanas debería ponernos sobre aviso de la inmensa dificultad que subyace a nuestro problema.

En todo caso, el problema de la complejidad — de nuestras sociedades y de nuestros comportamientos — no puede eludir el desarrollo de un método capaz de hacerle frente eficazmente. Este es el gran déficit que nuestra civilización, confiada en que el progreso económico sería suficiente para aparejar simultáneamente la mejora de la moralidad, ha ignorado hasta ahora. Ni se ha logrado asegurar la subsistencia para todos los individuos que pueblan la tierra, ni se ha asegurado una existencia confortable para todos los individuos que, en principio, no tienen motivos para temer por su sustento inmediato. Y, además, se ha llevado al planeta a límites físicos que, de ser rebasados, pondrán en duda la supervivencia del conjunto de la humanidad. Con toda seguridad, no estamos ante problemas distintos, sino ante uno único que se nos presenta bajo múltiples aspectos. La pobreza, la exclusión, los conflictos, la inmigración forzada, etc., están íntimamente conectados con la sostenibilidad y la explotación racional de los recursos, y todos con la justicia y la equidad, pero también con la compasión y la solidaridad. Es decir, superar la encrucijada en la que nos hallamos exige aceptar toda la realidad que nos contorna.

La resistencia a la crueldad del mundo necesita una aceptación del mundo. La ética de resistencia es también una ética de aceptación, que es la única que permite la resistencia. Beethoven ha expresado de la manera más densa la necesidad complementaria aunque antagonista de aceptar y rechazar el mundo: *Muss es sein? Es muss sein!*<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p.225. Me he permitido traducir libremente la anotación de Beethoven como: *¿Así debe ser? ¿Así tiene que ser!*

## CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

Un esfuerzo más, pues para descristianizar la ética,  
la política y todo lo demás.  
Pero también la laicidad que obtendrá grandes ventajas  
al emanciparse de la metafísica judeocristiana,  
lo que le podrá servir realmente en las guerras del futuro.  
Michel Onfray. *Tratado de ateología*

Nuestra especie es la que mejor entiende el mundo y,  
sin embargo, es la que mantiene peor relación con él.  
Carl Safina. *Mentes Maravillosas*.

Este trabajo se ha limitado a realizar un escrutinio incompleto sobre la obra de Hans Jonas, mucho más densa y compleja de lo que este enfoque parcial permite avizorar. Se ha centrado en tres elementos convergentes de los que Jonas hace uso para fundamentar su Principio de Responsabilidad: a) una instancia psíquica trascendente distinta de la materia y que no emerge de ella para explicar la ganancia en subjetividad y libertad que, según él, exhibe la vida a lo largo de toda la filogenia; b) esa misma vida tendida como una flecha en un recorrido creciente de perfección y completud que concluye en el ser humano; y c) la necesidad de dar un finalismo a la teoría del valor o, dicho de otro modo: que la vida tenga un sentido es un bien en sí mismo; el problema se plantea a la hora de concretar ese sentido como un valor que hay que buscar dentro de la inmanencia de lo viviente o si, por el contrario, hay que acudir a lo trascendental para encontrar una justificación suficiente. La posición de Jonas coincidiría con esta última afirmación.

Los dos primeros epígrafes han sido contestados desde el conocimiento científico y la solidez empírica de los hechos conocidos y contrastados. La dialéctica entre forma y materia incurra en el seno de un medio ambiente fluctuante dentro de márgenes estrechos es suficiente para dar cuenta del auge de la vida y de los procesos evolutivos. Aceptar el concepto de emergencia es una lógica perfectamente asumible desde un materialismo no exclusivamente reduccionista y que da cabida a la complejidad. No existe, por otra parte, ningún indicio sólido que permita afirmar que existe una dirección en ese proceso evolutivo, sin que eso implique la afirmación opuesta: que sea errático y caótico. Los procesos mediante los que el orden emerge a partir del caos han sido estudiados y probados<sup>53</sup>. En relación al tercer epígrafe, cabría razonar que, en ausencia de mejores

---

<sup>53</sup> Son destacables los trabajos llevados a cabo por Ilya Prigogine sobre las estructuras disipativas y los aspectos no determinísticos de la naturaleza. Véase de este autor *Las leyes del caos*, Crítica, Barcelona, 1997.

evidencias, bastaría con admitir la hipótesis más simple, aquella que requiere de menos elementos para ser consistente. Una ética inmanente justificada estrictamente en el valor de la vida no precisa apelar a ninguna instancia trascendente para justificarse. Ciertamente no sería tan simple como la que se desprende de la *Revelación*, por ejemplo. Exigiría, por el contrario, de un debate permanente, abordando cada caso parsimoniosamente e inmersos siempre en la tensión entre el nominalismo y el realismo, mediante un procedimiento paralelo y reflejo de la misma complejidad a la que se quiere dar respuesta ética. La vida sería aquí la referencia ancilar sobre la que basar tales argumentaciones, sobrentendiendo que el acuerdo nacería siempre del consenso surgido entre los interesados<sup>54</sup>. No necesitaríamos en este caso fijar la noción de deber a ningún fin trascendente, bastaría esgrimir el afán que la vida demuestra por el cuidado de sí misma para fundamentar la urgente y necesaria responsabilidad, puesto que ser responsables es un sentimiento incorporado a la dinámica de lo viviente. El problema sería, entonces, eliminar los obstáculos que estorban a esa dinámica. Que el ser de la vida suponga una posible superación del nihilismo tal y como Nietzsche lo describió<sup>55</sup>, sería un tema de la máxima importancia, pero que desborda la capacidad de este trabajo. Queda para futuros compromisos.

Hans Jonas, Edgar Morin, el propio Albert Camus cuyo pensamiento permea este trabajo, han vivido sus vidas en paralelo al cancelado siglo XX. Los tres combatieron, literal y activamente, contra las fuerzas totalitarias que contribuyeron como ninguna otra al nefasto balance de esa centuria. La recuperación de su actividad tras la guerra no tardó en advertirles de que las nuevas fuerzas triunfantes, que se enseñorearon del mundo después, portaban dentro de sí mismas una nueva amenaza. Y en esta ocasión no podrían ser las armas las que decidieran hacia qué bando inclinar la victoria — nadie podría ganar

---

<sup>54</sup> Paolo Becchi, *La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica de Karl-Otto Apel y Hans Jonas*. Cuadernos de Filosofía del derecho, 25. 2002. p. 130: “Las reglas morales no pueden ser adecuadamente expresadas en la relación medio-fin, desde el momento en que no se refieren inmediatamente ni a determinar fines ni a aplicar medios. Que la utilización de un medio sea moralmente lícita o no, no depende del fin que con ese medio se intenta perseguir, sino en última instancia de la posibilidad de recurrir al consenso efectivo o presunto de aquellos que están interesados en el uso de aquél medio.”

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*. EDAF, Madrid, 2000, p. 41: “Conclusión: todos los valores con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo, primeramente, y con los cuales, después, incluso lo hemos desvalorizado al haberse mostrado estos inaplicables, son los resultados de determinadas perceptivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen del dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo como el sentido y la medida del valor de las cosas.”



una guerra nuclear — porque ahora el conflicto debería dirimirse bajo otras premisas y otras reglas.

Otra de las cosas que hemos aprendido es que no podemos aceptar ninguna concepción optimista de la existencia, ningún final feliz del tipo que sea. Pero si pensamos que el optimismo es estúpido, sabemos también que una actitud pesimista respecto de la acción del hombre entre sus semejantes es cobardía.<sup>56</sup>

En efecto, hay que volver a la ética, sin que eso signifique relegar la técnica a un papel secundario en el cuadro de la existencia humana. Las fuerzas convocadas en el escenario del siglo XXI son tan inmensas que la primera providencia a considerar ha de ser su control antes de que su desborde lo haga imposible. Pero ha de ser una ética que eluda el soporte de los imperativos y apunte más hacia la depuración del deseo humano y su legitimación en virtud de su equilibrio con las necesidades de la humanidad. Una ética, en fin, que recupere el deber como inteligencia<sup>57</sup>.

Sin embargo, todas estas reflexiones poco añaden al problema que motivó a Jonas y que permanece amenazante e inalterado ante nuestro porvenir. *Prometeo*, el ladrón del fuego que desafió a los dioses y trajo el progreso a los hombres, tiene que dejar paso a un *Fausto* perplejo, ya no tan seguro de sí mismo, situado frente a una decisión que urge porque el tiempo trabaja en contra: ¿debería escuchar a *Mefisto* y proseguir con la lógica del poder desplegado confiando en que la jugada le sea favorable o replegarse en base a un sentido de la responsabilidad que le pide sensatez, pero cuyo resultado no será inocuo ni leve? La tarea apremia y ese, como diría Ortega, es el tema de nuestro tiempo.

---

<sup>56</sup> Conferencia de Albert Camus en la Universidad de Columbia, Nueva York en 1946. Citado por Peter Watson en *La Edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*. Crítica, Barcelona, 2014, p. 445. Quien, a su vez, toma la referencia de C. Isaac, Jeffrey, *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Yale University Press, Londres, New Haven, 1992, p.21.

<sup>57</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo de deber*, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 18-9

## BIBLIOGRAFÍA

- Arcas Díaz, Pablo. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*. (Tesis Doctoral). Edit. Universidad de Granada. 2007.  
<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/1657/1/16887840.pdf>
- Becchi, Paolo. *El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido*. Revista de Filosofía Moral y Política ISEGORÍA, nº 39, julio-diciembre 2008, pag. 101-128  
*La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica de Karl-Otto Apel y Hans Jonas*. Cuadernos de Filosofía del derecho, 25, 2002.
- Bouretz, Pierre. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Capítulo VIII: *Hans Jonas: la experiencia del pensamiento y la responsabilidad hacia el mundo*. Trotta, Madrid, 2012
- Brito García, Noé. *Responsabilidad Proyectiva. Algunas consideraciones acerca del principio de precaución*. Revista Laguna, 23; octubre 2008, pp 147-163
- Bunge, Mario. *Emergencia y convergencia*. Gedisa, Barcelona, 2004
- Burgui Burgui, Mario. *Hans Jonas: conservación de la naturaleza, conservación de la vida*. Revista Cuadernos de Bioética XXVI 2015/2º. Pags 253-266
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid, 1981  
*El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1982
- Castrodeza, Carlos. *La darwinización del mundo*. Herder, Barcelona, 2009
- Damasio, Antonio. *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2006
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2015.
- Echevarría, Javier. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia*. Rev. Isegoría/29, 2003
- Hottois, Gilbert. *Ética y técnica*, en *El universo filosófico*. Compilación bajo la dirección de André Jacob, Akal, Madrid, 2007
- Heidegger; Martin, *¿Qué es filosofía?* Herder, Barcelona, 2004
- Jonas, Hans. *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000  
*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona 1995  
*Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós, Barcelona, 2005  
*Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998  
*Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Los libros de la catarata, Madrid, 2001

- Klein, Naomi. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós, Barcelona, 2015
- Leaky R. y Lewin R. *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. Tusquets Ed. Barcelona, 1997.
- Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo de deber*, Anagrama, Barcelona, 1994
- Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*. Tusquets Ed., Barcelona, 1981
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2011.  
*El Método. 6 Ética*. Cátedra, Madrid, 2006
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Edición digital <https://www.lacavernadepiaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>  
*La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000
- Onfray, Michel, *Tratado de ateología*. Anagrama, Barcelona, 2006
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Biblioteca Virtual Digital, 2003  
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89354.pdf>
- Prigogine, Ilya, *Las leyes del Caos*, Crítica, Barcelona, 1997
- Quesada Rodríguez, Francisco. *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2014
- Riechmann, Jorge. *Introducción al principio de precaución*. Capítulo de: Ortega García J.A, Navarrete Montoya A, Ferris y Tortajada J (eds.): *El cáncer, una enfermedad prevenible*. 1ª Edición. Murcia: FFIS; 2007
- Rosales Rodríguez, Amán. *Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos*.  
Revista Trans/Form/Ação, Sao Paulo, 27(2); 97-111, 2004
- Safina, Carl. *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid, 2007
- Valdivieso Navarro, Joaquín. *La crisis de la naturaleza y la fundamentación ética en Hans Jonas*.  
Laguna Revista de filosofía, nº 6, 1999, pags. 209-223
- Watson, Peter, *La Edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*. Crítica, Barcelona, 2014.
- Wilson, Edward O. *Consilience, la unidad del conocimiento*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999
- Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger*. Cátedra, Madrid, 2003