



Universidad de Concepción  
Dirección de postgrado  
Facultad de Humanidades y Arte – Programa de Magíster en Filosofía

**La necesidad de una ética teleológica como fundamento de una  
ética de la responsabilidad en Hans Jonas.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

ALFONSO EDUARDO SAGREDO VALLEJOS  
CONCEPCIÓN-CHILE  
2018

Profesora Guía: Dra. Claudia Muñoz Tobar  
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte  
Universidad de Concepción

## Tabla de contenido

<b>Resumen.....</b>	<b>iii</b>
<b>I.- Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>II.- Capítulo 1: La proyección de una ética dirigida hacia el futuro, desde el “estado de alerta” Jonasiano como necesidad. ....</b>	<b>3</b>
1.1.- Ética y técnica. Consideraciones respecto al panorama contemporáneo detectado por Hans Jonas.....	4
1.2.- La “heurística del temor” como primera necesidad. Jonas en diálogo con Hobbes. ....	12
1.3.- El miedo como necesidad y la política como responsabilidad: estado civil en Hobbes y hombre político en Jonas. ....	22
1.4.- Prevalencia de los pronósticos “malos” por sobre los “buenos”. Segunda necesidad. ....	26
1.5.- Síntesis y proyecciones del primer capítulo. ....	32
<b>III.- Capítulo 2: Una ética de la responsabilidad desde principios teleológicos.....</b>	<b>36</b>
2.1.- Jonas y el fundamento de una ética necesariamente teleológica.....	36
2.1.1.- Características propias de una ética teleológica.....	37
2.1.2.- Los fines en el hombre. ....	41
2.1.3.- Los fines en la naturaleza. ....	45
2.2.- El primer imperativo: preservar la existencia humana.....	51
2.2.1.- Análisis del deber-ser del hombre. ....	56
2.2.2.- El sí ontológico como sí a la vida.....	57
2.3.- De los fundamentos a la responsabilidad. Proyecciones hacia la teoría de la responsabilidad. .....	61
<b>IV.- Conclusiones.....</b>	<b>63</b>
<b>V.- Bibliografía.....</b>	<b>66</b>

## Resumen.

La ética desde *el principio de responsabilidad* (1995) elaborada por Jonas se presenta como una reacción al contexto tecnológico contemporáneo, producto de, principalmente, la relación que se establece entre el hombre y la técnica. Estamos en presencia de una nueva relación, puesto que en nuestro contexto contemporáneo—a diferencia de épocas anteriores- la técnica se manifiesta como ilimitada, en el sentido de que no parece haber fronteras que limiten esta facultad propia del hombre contemporáneo. Asumiendo las vulnerabilidades de la naturaleza y la existencia humana y del mundo, expuestas a la técnica y su avance ilimitado, Hans Jonas propone una forma de “predecir” aquello que el futuro incierto nos depara, elaborando su “heurística del temor”. Establece que se debe formular una situación de *predicción hipotética* respecto al futuro, siendo ésta la más desfavorable para la humanidad, esto con motivo de lograr conocer aquello que debemos preservar.

Jonas recurre a los conceptos determinantes que son propios de una ética teleológica para construir los fundamentos de una ética ambiental, buscando así revitalizar los principios metafísicos, la discusión entre el ser y el deber - ser y lo relativo a los fines, dentro de una ética que se dirige hacia la propuesta y elaboración de una ética de la responsabilidad. De esta forma el pensador Alemán realiza un profundo intento por reivindicar a la ontología, es decir, la doctrina del ser, y desde la metafísica y los principios teleológicos referidos al actuar humano, reafirmar los fines que le son propios. Por ello, la primera gran responsabilidad del hombre debe ser de carácter ontológico, la responsabilidad hacia el ser, preservar su existencia y conservar su esencia ante la peor de las amenazas posibles que pueda configurar una civilización tecnológica: su aniquilamiento. Es en este nuevo escenario en que el presente trabajo desarrollará su argumentación, teniendo como base la interrogante de si es posible fundar una ética de la responsabilidad con fundamentos teleológicos, desde presupuestos fatalistas, apelando al temor como escenario desde el cual la ética orientada al futuro deba aplicarse.

## **I.- Introducción.**

En el presente trabajo se buscará llevar a cabo un análisis respecto a la propuesta ética del autor alemán Hans Jonas, referida a la búsqueda de una ética apropiada para la civilización tecnológica contemporánea y del futuro. Dicha propuesta se abordará desde dos instancias decisivas para el reconocimiento del fundamento ético al cual apunta el autor. La primera instancia se dirige a las consideraciones preliminares que se deben asumir –previo a toda formulación de una ética que sea dirigida hacia el futuro- respecto al escenario contemporáneo del cual somos partícipes; en este escenario el dominio de la *técnica* se ha logrado afianzar como elemento característico de las sociedades contemporáneas. Como ha quedado de manifiesto a lo largo del transcurso del siglo XX, la relación hombre – técnica ha llegado a tal punto que se nos presenta como incierta y difícil de prever. Es en este panorama de incertidumbre e imprevisión que Jonas realiza un “llamado” a la cautela, y nos sitúa en un estado de alerta, desde el cual configurar todos los escenarios hipotéticos posibles para la humanidad, otorgando principal importancia a los pronósticos *negativos* por sobre los *positivos*. Esta representación de los pronósticos malos por sobre los buenos nos entregará un nuevo saber, transformándose en una “heurística del temor” que nos otorgará el conocimiento de aquel camino que la humanidad en su conjunto debe evitar, a fin de valorar y custodiar como primer deber a la naturaleza del hombre y del mundo tal y como lo hemos conocido hasta ahora.

La segunda instancia se dirige a describir y analizar los fundamentos que Jonas reconoce y establece como necesidad para la formulación de una ética dirigida hacia la civilización tecnológica y que esté orientada hacia el futuro. Jonas establece la necesidad de volver a profundizar en el ser del hombre, desde su constitución ontológica, de forma que la metafísica vuelve a posicionarse como necesaria en la fundamentación de esta nueva ética orientada hacia el futuro. La alteración y la desfiguración del hombre llevada a su extremo en manos de la heurística del temor como imagen del futuro, producto de la relación del propio hombre con la técnica, hace necesaria una revisión de los fundamentos del hombre, para así lograr establecer aquello que debemos custodiar, la imagen de hombre original, el

propio ser del hombre. Es en esta instancia en donde se posiciona el *deber-ser*, el deber para con la existencia (la suya y la existencia de lo que lo rodea), la misión de ser fiduciarios de la existencia en su más amplio sentido (supremacía sobre la nada, el ser sobre el no-ser).

Al finalizar el análisis de las dos instancias previamente descritas, se indagará acerca de la necesidad de establecer dicha ética desde fundamentos ontológicos, considerando un punto de vista teleológico, para así dirigirnos a la posible aplicabilidad del *principio de responsabilidad* de Hans Jonas.



## **II.- Capítulo 1: La proyección de una ética dirigida hacia el futuro, desde el “estado de alerta” Jonasiano como necesidad.**

El primer capítulo del presente trabajo tiene como propósito describir la relación entre hombre y técnica, profundizando en las consecuencias que ésta conlleva, dando énfasis en los pronósticos negativos por sobre los favorables, los cuales Jonas establece como determinantes para fundar una ética orientada hacia el futuro.

Se buscará llevar a cabo un análisis respecto a la propuesta ética del autor alemán, referida a la búsqueda de una ética apropiada para la civilización tecnológica contemporánea y del futuro. Dicha propuesta, en primera instancia –correspondiente al presente capítulo- se dirige a las consideraciones preliminares que se deben asumir –previo a toda formulación de una ética que sea dirigida hacia el futuro- respecto al escenario contemporáneo del cual somos partícipes; en este escenario el dominio de la *técnica* se ha logrado afianzar como elemento característico, como ha quedado de manifiesto a lo largo del transcurso del siglo XX, la relación hombre – técnica ha llegado a tal punto que se nos presenta como incierta y difícil de prever. Es en este panorama de incertidumbre e imprevisión donde Jonas realiza un llamado a la cautela y nos sitúa en un estado de alerta, el cual exige configurar todos los escenarios hipotéticos posibles para la humanidad, otorgando principal importancia a los pronósticos *negativos* por sobre los *positivos*. Esta representación de los pronósticos malos por sobre los buenos nos entregará un nuevo saber, transformándose en una “heurística del temor” que nos otorgará el conocimiento de aquel camino que la humanidad en su conjunto debe evitar, a fin de valorar y custodiar como primer deber a la naturaleza del hombre y del mundo tal y como lo hemos conocido hasta ahora.

### **1.1.- Ética y técnica. Consideraciones respecto al panorama contemporáneo detectado por Hans Jonas.**

La ética desde *el principio de responsabilidad* elaborada por Jonas (1995) se presenta como una reacción al contexto tecnológico contemporáneo, producto, principalmente, de la relación que se establece entre el hombre y la técnica. Estamos en presencia de una nueva relación, puesto que en nuestro contexto contemporáneo—a diferencia de épocas anteriores- la técnica se manifiesta como ilimitada, en el sentido de que no parece haber fronteras que limiten esta facultad propia del hombre contemporáneo. Jonas señala al respecto:

Todo esto ha cambiado de un modo decisivo. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos (Jonas, 1995, p. 32).

Al referirse a “la ética anterior”, Jonas describe una ética que ha indagado profundamente en las relaciones entre contemporáneos, pero que ahora debe ser ampliada, considerando los problemas de nuestra propia época, y estos problemas tienen su origen en las consecuencias que puede acarrear la relación entre hombre y técnica producto del carácter ilimitado de esta última.

Jonas considera que producto de estar en presencia de una nueva relación, la que vincula estrecha e inseparablemente al hombre con la técnica y su manifestación en nuestra civilización tecnológica, es que se origina la necesidad de formular una ética que sea lo suficientemente apropiada, pues la ética anterior ya no es suficiente para responder a las necesidades originadas producto del panorama contemporáneo dominado por la técnica. Ante esto, es necesario, en primera instancia, analizar a qué se refiere Jonas con las éticas habidas hasta ahora y cuáles son sus principales características, motivo por el cual ya no son lo suficientemente apropiadas para abarcar el panorama contemporáneo del actuar humano.

Ya al comienzo de la obra “El principio de responsabilidad” Jonas menciona de forma explícita lo que él considera como principios en común de las éticas habidas hasta ahora:

1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado (Jonas, 1995, p. 23).

Las características anteriormente citadas corresponden a lo que Jonas estima como aquello que ya no es válido y respecto de lo cual es necesario reflexionar. Ya no sería válido establecer una ética contemporánea desde las premisas anteriormente descritas puesto que el escenario contemporáneo se ha ampliado a tal punto que éstas ya no son suficientes, por lo cual el alcance de la ética también debe, necesariamente, ampliarse a las nuevas instancias de las cuales somos partícipes en nuestra época contemporánea. Cabe ahora repasar las tres instancias anteriormente citadas, las cuales Jonas considera como insuficientes o que ya no son válidas.

Primeramente, nos resulta difícil en la actualidad –o más bien imposible– asegurar la condición humana como fija, estable e inalterable, puesto que se ha ido introduciendo modificaciones irreversibles en base a nuevos saberes científicos, que han penetrado inclusive a la naturaleza misma de la especie humana, a tal punto que se nos presenta como incierta y difícil de prever. Esta situación, cuyo su origen es, principalmente, la actuación humana sobre los objetos no humanos, no constituía un ámbito de relevancia ética. La prolongación de la vida en manos de la ilimitada productividad biotecnológica es prueba de lo anterior. Al considerar que la condición humana ya no puede ser descrita y asumida como “fija, dada de una vez y para siempre”, tampoco nos es lícito asegurar o determinar con claridad y con absoluta certeza qué es el bien humano. Tómese por ejemplo el caso anterior, pues hasta qué punto podemos asegurar -con la tecnología actual- cuál es el



límite de la prolongación de la vida, o más bien, establecer la existencia de un límite en la prolongación de la vida si la misma tecnología que lo permite es ya ilimitada. En base a estas interrogantes ya la última premisa queda descartada, puesto que la reflexión nos conduce indiscutiblemente a considerar que el alcance de la acción humana y de la propia responsabilidad humana se manifiesta como ilimitada.

Si bien es sabido que la técnica siempre ha acompañado al obrar humano, ya no posee las mismas características y alcances de antaño, puesto que el trato con el mundo extrahumano –según Jonas- era éticamente neutro debido a que “la actividad productiva afectaba esencialmente a la firme naturaleza de las cosas y no planteaba, por consiguiente, la cuestión de un daño permanente a la integridad de su objeto, al conjunto del orden natural” (Jonas, 1995, p. 29). Al no poseer el obrar humano para con los objetos mayor relevancia ética, lo que cuenta finalmente como relevante queda limitado al “trato directo del hombre con el hombre”, lo que conduce a que toda ética tradicional haya terminado configurarse como antropocéntrica.

Al no estar prevista una posible alteración significativa del obrar humano hacia los objetos extrahumanos –con la técnica como facilitadora del obrar- y considerando que lo que tenía real implicancia ética era el trato directo del hombre con el hombre y consigo mismo –lo que configuraba la base de una ética antropocéntrica- la praxis directa del “aquí y el ahora” era aquello de lo cual preocuparse, lo que terminaba por establecer una proximidad directa a los fines y el actuar próximo del hombre, y excluía las consideraciones reales de una planificación orientada a un futuro predictivo desde el actuar entre humanos y con los objetos extrahumanos. Como resultado, el alcance de las éticas habidas hasta ahora quedaba evidentemente limitado, tal como nos expresa Jonas:

El bien y el mal por los cuales había de preocuparse la acción residían en las cercanías del acto, bien en la *praxis* misma, bien en su alcance inmediato; no eran asunto de una planificación lejana. Esta proximidad de los fines rige tanto para el tiempo como para el espacio. El alcance efectivo de la acción era escaso. El lapso de tiempo para la previsión, la

determinación del fin y la posible atribución de responsabilidades, corto (Jonas, 1995, p. 30).

Los antiguos mandamientos, máximas e imperativos marcaban el carácter de una ética pensada y practicada en miras al presente, que profundizaba en la relación de hombre a hombre en su actuar inmediato, con toda la infinitud de relaciones interpersonales, y también consigo mismo. De esta forma:

El largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la casualidad, el destino o la providencia. Así, la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y privada (Jonas, 1995, p. 30).

Todo el actuar humano se ha modificado a partir de la relación hombre-técnica. El avance ilimitado de la tecnología, el amplio terreno que ésta otorga para el desarrollo de nuevos saberes desde el ámbito de las ciencias naturales, exige al dominio de las ciencias sociales, principalmente a la ética, ampliar sus horizontes. Las éticas habidas hasta ahora entonces, deben ser re-pensadas, deben ampliarse de manera decisiva sus dominios y campos de aplicación. Es urgente contar con una ética apropiada para la civilización tecnológica que ha modificado considerablemente el panorama de la acción humana actual. Respecto a la ampliación y reconsideración de las éticas habidas hasta ahora, Jonas comenta:

Ciertamente, los viejos preceptos de esa ética <próxima> -los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.- siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a

la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad (Jonas, 1995, p. 32).

Expuestas las características generales de las éticas habidas hasta ahora –según Jonas-, cabe ahora representar el escenario contemporáneo respecto del cual Jonas considera que dichas éticas ya no son lo suficientemente apropiadas, producto de los nuevos alcances que este presunto escenario genera.

El concepto de técnica fue ampliamente abordado por el pensador alemán Martin Heidegger. Indagaremos entonces –además de ir estableciendo los elementos en común y los diferenciados respecto a Jonas- en su forma de comprender este concepto y cómo es que se manifiesta en nuestra era. Seguiremos aquí el punto de vista de Jorge Acevedo (2004). Heidegger se pregunta por la técnica con la intención de develar su esencia. Sin embargo, en el presente capítulo nos limitaremos a repasar el escenario detectado por el pensador alemán, el cual obedece al contexto contemporáneo dominado por la técnica, cuestión que nos convoca.

Heidegger hace la distinción entre la técnica artesanal y la técnica desarrollada principalmente a lo largo del siglo XX (y, podríamos agregar, nuestros días):

El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas. Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su

germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La *pone* en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación (Heidegger, 1997, p. 123).

Existe hoy en día –y a lo largo del transcurso del siglo XX- una clara diferencia entre la forma en que el hombre se relaciona con su entorno y la forma en que lo hacía en épocas anteriores. El trato del campesino y su forma de actuar –desde la técnica artesanal- no presentaba una mayor amenaza para la tierra (naturaleza), había, se podría decir, un respeto heredado por generaciones, que implicaba una armonía entre el hombre y su entorno natural. Todo esto ha cambiado de forma radical. Tanto Jonas como Heidegger coinciden en que la técnica moderna ha suprimido el carácter “puro” de relacionarse con el ecosistema, debido, en gran medida, a la maquinaria tecnológica que en nuestro tiempo domina al obrar humano.

En el contexto dominado por la técnica moderna existe una apropiación del entorno. Lo que está en frente de nosotros, lo extrahumano, se encuentra a disposición del hombre que, por medio de todo el engranaje de la técnica moderna saca el mayor provecho y beneficio de él. “Para el hombre de la época técnica –dice Heidegger- la naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicio', en fuente de energía para la técnica y la industria moderna". (Heidegger 1997, p. 93).

Un paisaje, por ejemplo, está a la espera de ser modificado y todo su aparato técnico, con la utilización de métodos e implementos (maquinaria) insospechados en épocas anteriores, extraer el mayor beneficio posible de lo que está dado en frente de nosotros. Esta es la forma del “desocultar”, el método de penetración en lo natural y lo extrahumano propio de la técnica moderna.

La mirada del hombre se ha modificado. Producto de este desocultar técnico que ha alterado la forma en que nos relacionamos con nuestro entorno, la mirada del hombre se ha modificado. Ya no hay objeto sino reservas, mercancía, stocks listos y dispuestos para ser apropiados por el hombre y su poder técnico. De esta forma, aquello que nos rodea queda a disposición y libre demanda del agente solicitante.

“El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX) Y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya *nada* puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay *nada* más que *Bestande*. stocks, reservas, fondos.” (Heidegger, 1997, p. 94).

Existe hoy una disponibilidad nunca antes experimentada, nos encontramos ante lo dispuesto “para”, aquello que está al servicio del hombre. Pero no se trata de objetos utilizables, sino que la misma disponibilidad es ya previamente establecida. Tratamos con entes previamente pensados “para” un determinado fin. Con esto, las cosas y todo aquello que rodea al hombre técnico queda carente de objetividad, puesto que los fines subjetivos se apoderan del entorno. Hay en esto una ventaja, para el hombre; el objeto, ya antes, ya antes de ser contemplado y utilizado, está predestinado a “servir” con miras a un determinado fin otorgado por el hombre. “Inclusive lo que podría ser asumido como puro paisaje -un río, por ejemplo- se manifiesta al hombre actual como objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas”. (Heidegger 1997, p. 95).

Podemos reconocer, con Acevedo (2004), que el panorama de la técnica moderna, la forma en que dentro de ésta se presentan los objetos ante el hombre y la vinculación del mismo con su entorno, lleva a preguntarse: “¿De qué manera le “aparecen” los entes —esto es, la *realidad*, entendiendo esta palabra en sentido amplio— al hombre contemporáneo? ¿Qué habría ocurrido con las *cosas* —en el sentido lato del término—, dado el modo de “aparecer” de los entes propio de la época técnica?” (Acevedo, 2004, p. 22).

Por ahora, nos limitaremos a tratar la primera interrogante, la cual se dirige a esclarecer la relación del hombre contemporáneo para con el resto de los objetos que lo rodean y que conforman su realidad. Considerando lo anterior, Acevedo señala que para

Heidegger la relación entre el hombre y el resto de los entes –y por consiguiente, con aquello que se entiende por realidad- se va limitando a entidades que están siempre disponibles y al servicio del hombre, a lo que está en frente, a disposición de la libre demanda del hombre técnico. A lo anterior, Acevedo agrega: “La naturaleza —señala este pensador— se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. (Acevedo, 2004, p. 22).

Acevedo agrega que, tal como expresa Heidegger, este modo de relacionarse con lo otro (el resto de los entes que componen la realidad del hombre técnico) se originó durante el siglo XVII, específicamente en Europa, y sólo allí permaneció durante un tiempo, hasta expandirse por el resto de los continentes. El hombre de la técnica asume todo lo que lo rodea desde su uso incondicionado, todo lo que está a su alrededor es desde ya una reserva a su disposición: “de un bello paisaje saca provecho la industria turística; del arte, la industria del disco, la cinematográfica o la del ocio; de los sentimientos, la publicitaria; la lista podría ser prolongada indefinidamente.” (Acevedo, 2004, p. 23).

Las condiciones humanas parecen haber sido modificadas en gran medida producto de la interacción entre el hombre y la tecnología; estamos presenciando un escenario incierto de los alcances de la técnica. En el escenario actual vemos la pérdida de una clara diferenciación entre lo natural y artificial, parece ser que lo artificial se ha apropiado de lo que comúnmente conocíamos como natural, lo que se ve reflejado en la naturaleza –y toda la problemática ecológica que se desprende de esto- a través de la intervención humana. Lo artificial también parece haber llegado a la esencia misma del hombre, la prolongación de la vida, el control de la conducta y la manipulación genética son –según Jonas- prueba de ello:

La técnica era un dosificado tributo pagado por la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida por la humanidad; era un medio con un grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez

más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y propios hombres se presenta como la realización de su destino. (Jonas, 1995, p. 36).

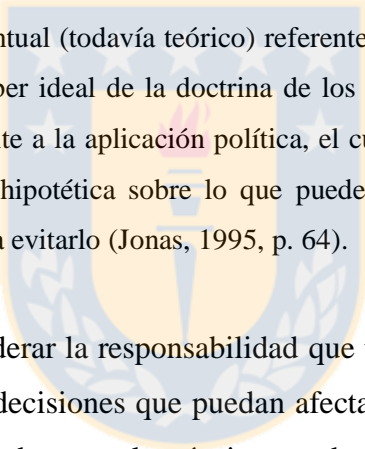
Retomando a Jonas, podemos evidenciar que la “preocupación” por las nuevas magnitudes que la técnica moderna puede adoptar, no sólo estriba en lo incierto e impredecible, o en un *infinito impulso hacia adelante de la especie*, sino que además, busca incesantemente dominar todo lo que lo rodea, desde todos los artefactos que componen las entidades materiales, pasando por las correspondientes entidades naturales –naturaleza en su conjunto- hasta llegar a intervenir las entidades humanas, el hombre en su conjunto. El escenario anteriormente descrito –aquel dominado evidentemente por la técnica moderna- es el que tiene como necesidad (según Jonas) fundar una ética que considere los riesgos más profundos que pueden transformarse en una amenaza, producto de la imprevista e ilimitada relación entre el hombre y la técnica moderna.

### **1.2.- La “heurística del temor” como primera necesidad. Jonas en diálogo con Hobbes.**

El escenario contemporáneo dominado por la técnica moderna, según Jonas, y los elementos en común con el escenario descrito por Heidegger se torna alarmante si consideramos la vulnerabilidad de la naturaleza y la existencia humana. Es aquí donde se genera el estado de alerta y el llamado a la cautela, que es necesario al momento de fundar una ética orientada al futuro:

Tómese, por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes que se hiciese reconocible en los daños causados (Jonas, 1995, p. 32).

Para tratar el concepto de *vulnerabilidad*, del fragmento recién citado, Jonas elaborará su *heurística del temor*. Asumiendo la vulnerabilidad de la naturaleza, de la existencia humana y del mundo, en tanto se hallan expuestas a la técnica y su avance ilimitado, Jonas propone una forma de “predecir” aquello que el futuro incierto nos depara. Establece que se debe formular una *predicción hipotética* respecto al futuro, la más desfavorable para la humanidad, cuyo objetivo es conocer aquello que debemos preservar. No se establece como algo a lo cual necesariamente la humanidad se encamina, sino más bien como un ejercicio que contemple el peor de los escenarios posibles que podamos imaginar. En definitiva, Jonas propone imaginar todos los escenarios posibles, y considerar como amenaza (futuro predecible) el que produce mayor preocupación. Acerca de este saber sobre “los efectos remotos de la acción técnica”, Jonas comenta lo siguiente:



Este saber real y eventual (todavía teórico) referente a la esfera fáctica se interpone entre el saber ideal de la doctrina de los principios éticos y el saber práctico referente a la aplicación política, el cual sólo puede operar con esta proyección hipotética sobre lo que puede esperarse, bien para promoverlo, bien para evitarlo (Jonas, 1995, p. 64).

Cabe entonces considerar la responsabilidad que tienen los hombres del presente en cuanto a su actuar y en las decisiones que puedan afectar a futuro. Justamente aquellos hombres del presente, dominados por la técnica moderna, han producido un avance tecnológico insospechado por épocas anteriores, a tal punto que dicho avance tecnológico se presenta incierto y difícil de visualizar en cuanto a su alcance y los límites de intervención que éste pueda tener. Producto de esta compleja situación es que se debe configurar su alcance más lejano, para saber a qué atenernos respecto al futuro hipotético que la humanidad enfrentará.

La heurística del temor como método de representación de una amenaza que debemos evitar, nos arroja -debido a su evidente carácter predictivo- a una problemática que debe ser, a lo menos, considerada. Esta se origina debido a la raíz de los conceptos *heurística* y *temor*. El origen del primer concepto deriva del griego *heurískein*, que se



traduce por “hallar, inventar”, mientras que el segundo refiere a un sentimiento humano, a una cuestión instintiva, muy lejana a la racionalidad buscada por medio de la reflexión filosófica. El problema estriba en que para Jonas lo heurístico, es decir, lo predictivo que nos otorgaría un nuevo saber, y que además deba constituirse desde sentimientos negativos o desfavorables (originados por una amenaza), configuraría un temor al futuro. Ahora bien, ninguno de estos conceptos relacionados ha tenido un lugar importante en la tradición filosófica, Así lo expresa Gómez – Heras:

La tradición filosófico-moral reservó desde siempre un puesto no muy relevante por cierto, al temor y al miedo, entre los factores que intervienen en las decisiones y conductas humanas. El temor y la angustia, en todo caso, en su calidad de pasiones y movimientos instintivos, actuaban como elementos perturbadores de la racionalidad (Gómez-Heras, 2003, p. 77).

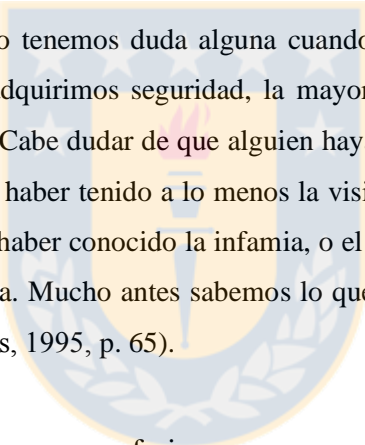
Es necesario ahora precisar la posible respuesta de Jonas a esta problemática, es decir, de qué forma Jonas introduce la heurística del temor como un ejercicio serio para la filosofía y en especial para la formulación de una ética dirigida hacia el futuro. Nuestro autor plantea la urgencia de considerar las posibles amenazas de la técnica moderna y es determinante lo que nos podamos configurar como amenaza. Se debe apelar al temor como una necesidad, pues así podremos saber qué no queremos como humanidad, qué queremos evitar. Jonas comenta:

Solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* –con formas muy concretas de amenaza- para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre. (Jonas, 1995, p. 65)

Puesto que estaríamos reflexionando sobre *supuestos* de un futuro hipotético representado desde el temor como sentimiento creador, Jonas propone un contraste

prefigurado. Por medio de aquello que no deseamos y que experimentamos en muchas ocasiones desde el miedo y el temor, podemos saber con mayor exactitud qué es aquello que queremos mantener y preservar. “Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de aquello que hay que evitar” (Jonas, 1995, p. 65).

De esta forma Jonas expresa que hay una superioridad del conocimiento del *malum* por sobre el conocimiento del *bonum* y que lograr prefigurar al primero respecto del segundo tiene ventaja en el sentido de que dicho conocimiento es más concreto y, por ende, más fácil de reconocer. De esta forma, el conocimiento del *malum* puede entregarnos más concretamente lo que como humanidad no queremos, por lo tanto, sabremos qué es lo que como humanidad debemos evitar. A esto, Jonas comenta:



Acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, sólo por el rodeo del mal. Cabe dudar de que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido a lo menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin haber conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra. Mucho antes sabemos lo que no queremos que lo que queremos.” (Jonas, 1995, p. 65).

A lo anterior es a lo que nos referimos con un contraste, al cual la heurística del temor debe considerar. Se debe prefigurar los efectos remotos más terribles de la técnica moderna. Los sentimientos pasan a ser una necesidad para la configuración de una ética desde el escenario contemporáneo, es una necesidad producto de la responsabilidad que recae sobre nosotros con el futuro y las generaciones venideras. Jonas concluye que “la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos.” (Jonas, 1995, p. 66). De esta forma Jonas establece que el primer deber de su ética orientada al futuro es el *procurar la representación de los efectos remotos*. Con ello, es necesario que el temor del futuro desfigurado sea representado y más aún, experimentado en el sentido de situarnos en el

escenario de su posibilidad de realización, para así anticiparnos a lo que queremos y debemos evitar, aquello que, como humanidad, son nuestros miedos más profundos. Consecuencia de lo anterior es el segundo deber: *la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado*. Jonas repasa –brevemente- al sentimiento del *summum malum* de Hobbes, que se expresaba en el sentimiento adverso provocado por una muerte violenta, algo que – de forma innata- todo ser humano quiere evitar. Nos detendremos en esta instancia debido a la importancia que tienen los sentimientos adversos y negativos para la heurística del temor. En efecto, tales sentimientos son punto de partida tanto para la ética de Thomas Hobbes, como para la perseguida fundamentación de una ética orientada hacia el futuro en Hans Jonas.

Es necesario contextualizar la perspectiva de Hobbes sobre el concepto en cuestión. En el *Leviatán* (1982)<sup>1</sup> Hobbes establece la distinción entre el miedo, considerado como una pasión humana y otras pasiones, bajo los siguientes criterios:

Estas pasiones simples denominadas *apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena*, tienen nombres, diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar, según la alternativa o sucesión de esas pasiones (Hobbes, 1982, p. 50).

Estas pasiones simples, enunciadas por Hobbes, se modifican en cuanto a su significación, según las condiciones mencionadas, a propósito de lo cual surge una breve descripción del temor: “Aversión, con la idea de sufrir un daño.” (Hobbes, 1982, p. 50). Esta breve, aunque esclarecedora definición del temor nos sirve de guía para la

---

<sup>1</sup> Se empleará la siguiente versión: Hobbes, Thomas (1982) *Leviatán*, Ed. Skla, Bogotá. Se considerará una visión general, pero no exenta de rigor, respecto al *miedo* y sus repercusiones en cuanto a las decisiones y acciones humanas. Nos referiremos e indagaremos específicamente en cuanto a las pasiones humanas, de la que desprendemos el término central del presente trabajo: *el miedo*.

interpretación del miedo en Hobbes. El temor lo interpretamos como una aversión, es decir, como un profundo rechazo hacia algo, ese “algo” es lo que, según Hobbes, es necesario para la formulación de toda pasión, en otras palabras, es el objeto externo a nosotros lo que activa nuestros sentidos y genera la pasión en uno dependiendo de la consideración individual. El objeto externo al individuo es lo que éste teme, producto del rechazo – *aversión*- que le genera. El miedo es producto de lo que nos amenaza, del sentido de la pérdida, tanto de nuestros bienes materiales como de nuestra propia existencia. Acerca de la formulación del miedo como aversión, Carlos Bührlé<sup>2</sup> dice:

Aquello que produce la aversión es, para quien así lo siente, displacentero y, por ello, malo. En general, una aversión suele estar acompañada de odio al objeto que la produce. Los opuestos a la aversión, al displacer, al mal y al odio son, respectivamente, el apetito, el placer, el bien y el amor (Bührlé, 2004, p. 3).

El miedo en Hobbes se sustenta en aquello que rechazamos, en lo que nos genera un malestar y lo consideramos como amenazante, desde la perspectiva de las sensaciones que pueda generar en un individuo, es decir, en primera instancia, el miedo, es producto de las sensaciones causadas en el sujeto, es netamente subjetivo, pues es efecto de aversión a aquello que causa un profundo rechazo en él. Esto generará las primeras discrepancias entre la concepción del miedo en Jonas y en Hobbes. Pero veamos, primeramente, cuáles son, según Hobbes, las causas que generan el miedo. Al parecer, el miedo es el motor que nos mueve a cuidarnos, a cuidar lo nuestro y a los nuestros. Hobbes estaría de acuerdo en considerar que aquello que tenemos, por el hecho de ser amenazado, pretendemos cuidarlo. Es decir, la amenaza, que nos provoca el sentimiento de temor, nos conduce al resguardo y la cautela, a la anticipación de un hecho de aversión hacia mi persona. La anticipación, producto de una amenaza engendradora, procede a canalizarse en el miedo a la pérdida, tal como nos dice Hobbes: “El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la

---

<sup>2</sup> Carlos Bührlé trata el tema del miedo en Hobbes en su trabajo “Thomas Hobbes: sobre el miedo”, perteneciente a la revista de filosofía y teoría política, memoria académica, Universidad Nacional de la Plata, 2004, no. 35, p. 25-37.

sociedad; no hay, en efecto, otro camino por Medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida” (Hobbes, 1982, p. 86).

La igualdad inicial que proporciona el estado de la naturaleza a los hombres<sup>3</sup> genera un estado de alerta y cautela, pues las mismas condiciones o capacidades para imponerme por sobre otro, también pueden pasar a estar en la vereda de enfrente, es decir, puedo ser vulnerado, así como yo puedo vulnerar a otro. Esta inicial igualdad de la naturaleza humana genera la desconfianza. Este sentimiento genera a su vez la incertidumbre y un malestar que puede traducirse muchas veces en un sentimiento de aversión, como ya dijimos, es interpretable como un rechazo hacia circunstancias u objetos que no deseamos, consiguientemente, esto genera un temor al cual no nos abocamos y que tampoco deseamos. Por ello, la desconfianza gobierna nuestro actuar, un actuar teñido de miedo por aquello que no queremos entregar y que nos vemos en la obligación de proteger. Hobbes, respecto a la igualdad natural y a la desconfianza que ello produce, dice:

Si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros” (Hobbes, 1982, p. 106).

Este estado de constante incertidumbre, de una angustia desgarradora que llama constantemente al temor más profundo del hombre, se relaciona con una muerte trágica, dolorosa y despiadada. El estado de naturaleza se supera gracias al impulso humano por evitar la muerte violenta, este impulso le hace dejar de lado placeres inmediatos y el bien personal, orientando el interés a los bienes futuros, esto, siempre y cuando el resto también

---

<sup>3</sup> Esto queda de manifiesto en el *Leviatán*, específicamente en el “capítulo XIII: *De la natural condición del Género Humano, en lo concerniente a la felicidad y a la Miseria*” p. 103. En la cual se desarrolla el concepto de desconfianza, el cual evoca un estado de constante alerta para con los demás. Desconfianza que puede desencadenar en la guerra y la destrucción de los individuos.

se lo proponga, es para ello que el estado civil debe proclamarse. La sociedad civil puede lograr ser la mejor opción para el hombre, gracias al miedo. El temor que mencionamos es un temor individual, que atañe al sujeto en sus sentimientos y lo deja en un estado de alerta, cubierto por el miedo que significa la pérdida de aquello que se posee, y más aún, la consumación de una muerte violenta. Puesto que nadie opta por ese miedo fundado sobre la igualdad natural inicial, el hombre se ve obligado, para evitar el temor, al estado civil, que le asegure un escenario adverso que calme sus miedos, uno que le garantice quietud, tranquilidad y la seguridad para su vida. A este transcurrir entre el miedo del estado natural y la búsqueda de la seguridad en el estado civil, Bührle señala:

La sociedad civil se funda en un cálculo, en un cómputo de utilidades. La búsqueda que la justifica es la de una quietud, la de una serenidad humanamente tolerable. El miedo a la violencia, al dolor, a la muerte que nada sabe de prebendas, es el impulso hacia ese sosiego, hacia ese remanso artificial. El hombre que pensó Hobbes busca, con un fervor casi religioso, la seguridad, la protección del otro, siempre un potencial agresor, pocas veces un colaborador (Bührle, 2004, p. 5).

La cita previa ofrece las claves para interpretar aquello que logra establecer Hobbes, el *summum malum* por sobre un *summum bonum* como modelo para interpretar el actuar y la propia naturaleza humana. Desde el estado natural del hombre se establece la desconfianza, y ésta, que genera constantes miedos, repercute también en el estado civil, pues el miedo mantiene al ser humano en un estado interminable de incertidumbre, que, con vistas al propio bienestar, le exige cautela y anticipación. Este temor experimentado en el estado natural, que conduce al ser humano a la constitución del estado civil, y lo obliga a la representación del *malum* como advertencia y necesidad humana, no desaparece del todo. Si bien disminuye considerablemente en el estado civil, producto de la seguridad que el soberano brinda, el miedo parece estar siempre arraigado en la naturaleza humana, sólo que cambia de intensidad según el modo de vida. Al respecto, Bührle sugiere que “Hobbes reconoce que siempre se conservará un ápice de ese temor, pero, de todas maneras, ese

resabio de miedo pre-civil no será suficiente para hacer de la convivencia algo humanamente insoportable” (Bührle, 2004, p. 8).

Si el *malum* en Hobbes nos lleva a buscar la quietud del bienestar propio, nos preguntamos entonces de qué forma se relaciona la heurística del temor propuesta por Jonas del *malum* en Hobbes. El *malum* presenta –tanto en Jonas como en Hobbes– los componentes de la imaginación y la representación. El *malum*, en ambos autores, surge como una representación posible, motivada por las sensaciones provocadas por el miedo a diversas cuestiones (objetos, circunstancias, proyecciones). La representación heurística del peor escenario, es decir, la representación Jonasiánica de los miedos, producto de nuestra condición de igualdad inicial natural, nos lleva a la cautela y la anticipación de un escenario imaginario al que debemos, como necesidad, considerar.

Sin embargo, esta representación del *malum* posee ciertos matices que deben ser tomados en cuenta y que demarcan ambas posturas. La representación de las situaciones adversas, evocadas por el miedo en Hobbes, tiene una raíz subjetiva, pues el miedo atañe al individuo. Este carácter subjetivo es distinto en Jonas, puesto que la representación imaginativa heurísticamente posible cambia de estadio. En efecto, el miedo ya no se restringe al sentimiento subjetivo innato del ser humano, sino que tiene que abarcar al resto de la especie humana y sobre todo, a las generaciones venideras. Debemos temer por el riesgo posible también para los otros. Pero esta heurística alcanza su radicalidad al considerar el riesgo para la vida sobre la tierra, es decir para la existencia tanto mía como del resto de los seres humanos e inclusive de las generaciones futuras.

La anterior demarcación entre Jonas y Hobbes queda explícitamente evidenciada en el *principio de responsabilidad* Jonasiánico:

La cuestión no es, pues, tan sencilla como lo era para Hobbes, quien colocaba el punto de partida de la moral no en el amor a un *summum bonum*, sino en el temor a un *summum malum*, a saber: el temor a la muerte violenta. Ésta es bien conocida, siempre próxima, y produce un temor extremo, como reacción máximamente involuntaria y forzada de nuestro instinto innato de conservación. El representado destino de

hombres futuros –para no hablar del destino del planeta-, que no me atañe ni a mí por los lazos del amor o la convivencia directa, no ejerce por sí solo esa influencia en nuestro ánimo; y, sin embargo, <debe> ejercerla, esto es, *nosotros* debemos admitir ese influjo (Jonas, 1995, p. 67).

La diferencia está en que para Jonas, debemos asumir la responsabilidad para con el resto y para con el futuro, las generaciones futuras deben ser objeto de preocupación que exija una responsabilidad, la cual podemos ejercer con nuestros actos de cautela desde nuestro presente, al que sólo podemos llegar con la representación imaginativa heurísticamente posible del peor de los escenarios en los que el individuo, el resto y las generaciones futuras pueden verse trágicamente envueltas.

Para Hobbes, el miedo se funda en principios patológicos, y no logra pasar la barrera hacia una proyección de responsabilidad para con los otros y, principalmente, para con el futuro y sus generaciones. Acerca de ello, Jonas comenta:

“Aquí no puede tratarse, como en Hobbes, de un temor de carácter <patológico> -para decirlo con Kant-, que nos asalta caprichosamente antes de que su objeto se presente, sino de un temor de carácter espiritual, que, como algo propio de nuestra actitud, es obra nuestra” (Jonas, 1995, p. 67).

El miedo debe generar también otros niveles de alcance, puesto que lo que me afecta a mí puede afectar también a la humanidad en su conjunto. Según Jonas, una <futurología comparada> (Jonas, 1995, p. 64), esa predicción hipotética que se establece producto del mal representado, es ya una necesidad que debemos traspasar a las futuras generaciones para generar una conciencia de acerca del peor de los escenarios posibles. La anticipación debe ser generada y establecida. Considerando lo anterior, Jonas logra ampliar el panorama del miedo, estableciéndolo como punto de partida y contextualizándolo en nuestro tiempo, otorgándole tremendas exigencias morales, es una responsabilidad y una necesaria representación, pero no sólo de algo que nos pueda afectar individualmente, sino de algo que debemos imaginar desde sentimientos hipotéticamente negativos, procurando



que estos sentimientos se expresen a partir del peor de los miedos y temores posibles, de manera que generen la necesidad de custodiar nuestra integridad, la de los otros y la de la humanidad en su conjunto. El primer deber será entonces la representación de un futuro hipotéticamente desfavorable, mientras que el segundo será el sentimiento adverso apropiado que esté en sintonía con los efectos que un futuro hipotéticamente desfavorable podría generar. La heurística del temor promueve un conocimiento predictivo desde sentimientos negativos, para generar una responsabilidad que garantice, a los menos, una advertencia respecto de lo impredecible que se ha tornado la relación entre el hombre y la técnica moderna.

### **1.3.- El miedo como necesidad y la política como responsabilidad: estado civil en Hobbes y hombre político en Jonas.**

Hobbes se refiere al estado civil como una especie de “remedio” contra el miedo natural. Si bien Hobbes admite que el miedo no desaparecerá del todo en cuanto experiencia humana, el estado civil sí podría garantizar una tranquilidad ante el miedo inicial a una muerte violenta. Hans Jonas sigue esta misma línea, pero evidencia un mayor distanciamiento cuando considera el miedo como el aspecto constitutivo de una ética aplicada al mundo civil. Jonas ve en la política la salida y el resguardo de la humanidad, la ética debe influir en la decisión de los gobernantes y para ello el gobernante debe asumir una responsabilidad que esté por sobre los intereses personales. Pero ¿cómo reconocemos esa responsabilidad en el gobernante? Cabe señalar que Jonas reconoce dos instancias de responsabilidad: la responsabilidad natural y la responsabilidad contractual. Esta diferenciación es tratada ampliamente por Jonas (1995); en relación con el rol del “hombre político”.

La responsabilidad natural se refiere directamente a la que posee un padre hacia su hijo; es una responsabilidad innata, irrevocable y que se ejecuta al momento de ejercer la paternidad. Jonas comenta al respecto:

La responsabilidad instituida por la naturaleza, es decir, la que existe por naturaleza, no depende (en el único ejemplo aducido hasta ahora y único con el que estamos familiarizados: el de la responsabilidad de los padres) de un asentimiento anterior; es una responsabilidad irrevocable, irrescindible; y es una responsabilidad global (Jonas, 1995, pág. 167).

La responsabilidad no natural, en cambio es “artificial”, puede lograrse de forma prevista, planeada o pactada previamente mediante designación o elección popular. Jonas la caracteriza como:

La responsabilidad instituida “artificialmente”, instituida mediante el encargo y la aceptación de una tarea, la responsabilidad de un oficio, por ejemplo (pero también, la que resulta de un acuerdo tácito o del hecho de una determinada competencia)” (Jonas 1995, p. 167).

Recurriremos al tratamiento de la segunda responsabilidad, aquella designada como “artificial”, pues es en relación con ésta -y bajo ninguna circunstancia con la responsabilidad natural-, que podemos referirnos a una responsabilidad que domine un campo de poder relacionado con la “heurística del temor” propiamente tal.

La responsabilidad contractual exige el aseguramiento del bien respecto al campo de poder asignado, es decir, respecto a aquello que el gobernante tiene que proteger y salvaguardar. El gobernante, el hombre político, tiene la responsabilidad intrínseca e irrenunciable de salvaguardar aquello que le fue asignado previamente bajo un pacto o acuerdo a sabiendas con el resto de la ciudadanía (organismos políticos, electores, etc.). El gobernante o político, que asume una responsabilidad ya pactada, también tiene que estar dispuesto a asumir otras responsabilidades que provienen de las necesidades que entren en juego dentro de su propio campo de poder. De esta manera, el político ejerce responsablemente su labor de gobernante; pero, además, debe considerar lo siguiente:

La responsabilidad vinculada al poder, posibilitada por él, es también querida cuando se aspira a él, querida en primer lugar por el auténtico *homo pilíticus*; y el verdadero hombre de Estado verá su fama (que puede ser lo que de verdad le importe) en que de él pueda decirse que actuó en bien de aquellos sobre los que tenía poder: para los cuales lo tenía, por tanto. Que el “sobre” se convierta en “para” constituye la esencia de la responsabilidad (Jonas, 1995, pág. 169).

Tal y como señala Jonas en este fragmento, la autenticidad del hombre político debe estar en su obra y en su legado para los otros -aquellos que fueron gobernados por él- cuando su campo de poder necesita ser puesto “para” y no “sobre” sus gobernados.

Situados ya en el terreno del hombre político, cabe dilucidar de qué forma éste adquiere una responsabilidad desde el miedo y el temor como sentimiento originario y, más aún, como una condición que debe cumplir toda posible fundamentación de una ética orientada hacia el futuro.

Podríamos interpretar que el miedo como concepto, ya sea propio del hombre como condición o facultad, es admitido -con ciertos matices- tanto en el tratamiento del hombre político en Jonas, como en la conformación del estado civil en Hobbes. La diferenciación, a mi parecer, estriba en lo que ambos pretenden hacer -o deshacer- respecto al miedo como sentimiento alojado en el hombre, tanto individual y colectivamente, es decir, en términos generales, respecto del miedo como condición natural y como consecuencia individual y colectiva en cuanto al ser humano.

La ética de Jonas da un paso más allá de la de Hobbes. En este último, el miedo nos movería a cuidarnos a nosotros mismos y a los nuestros, mientras que Jonas hace el llamado a la preservación de las generaciones futuras, que estarían en manos de los hombres del presente. La diferencia entre objetividad y subjetividad aquí queda una vez más en evidencia, puesto que ese miedo al cual alude Hobbes está alojado y se mantiene en el individuo de forma subjetiva, de acuerdo a su contexto, necesidades e incluso, sus pertenencias. Mientras que en Jonas se plantea una visión unificada de sociedad, la cual debe plantearse un único miedo que sea representado por todos los hombres presentes, que

no excluya por diferencias personales y que se proyecte hacia el futuro, este miedo es el más determinante de todos, el miedo de carácter metafísico, aquel que propone la amenaza de continuidad de la especie humana. Para Jonas, hay una necesidad de representar el miedo y con ello, nos expresa que no necesariamente es un miedo inherente a un estado natural de condición humana -como lo establece Hobbes- sino que debe estar sustentado además desde el miedo provocado por el peor de los escenarios posibles que pueda vivir la humanidad y su entorno, el que amenaza la existencia en su conjunto, referida a la posibilidad del no-ser. El peor de los escenarios posibles debe ser la no existencia.

El estado civil buscado por Hobbes nos debe permitir, inicialmente, superar los miedos naturales. Aunque éstos no desaparezcan del todo y sean necesarios para la seguridad del hombre, pueden ser reducidos a un estado de quietud, muy distinto al que se da en el estado natural inicial. Para Jonas, los gobernantes, pertenecientes a un estado civil similar al mencionado por Hobbes, tienen el deber de hipotetizar el escenario más catastrófico posible, su tarea y función, de la heurística del temor, es establecer al miedo como una necesidad que se apodere de las conciencias colectivas de los hombres del presente para salvaguardar a los hombres del futuro. En esta instancia el hombre político promueve y salvaguarda el carácter predictivo formulado desde la heurística del temor. El saber heurísticamente prefigurado es el que el gobernante debe considerar para velar por los ciudadanos del presente y del futuro.

Si bien en ambos pensadores el miedo es natural a la especie humana -cuestión no explícita en Jonas, ni tampoco profundizada- las diferencias parecen ser evidentes en cuanto al estado civil de Hobbes y en lo relativo a la función de los gobernantes en Jonas, puesto que el miedo es abordado de formas y con fines diametralmente opuestos. En Jonas, como señalamos anteriormente, el miedo cumple un rol fundamental dentro de la sociedad, es un recurso necesario que debe ser utilizado por el gobernante, forma parte de la responsabilidad contractual del hombre político con el futuro. La responsabilidad de velar por la continuidad de la existencia humana es probablemente el mayor ejemplo de responsabilidad colectiva que el hombre pueda proclamar, pero que no sería posible sin una consideración seria como la que está implicada en la heurística del temor Jonasiense, punto

de partida de toda ética orientada al futuro. El miedo debe ser utilizado en favor de la humanidad, es una herramienta fundamental para generar conciencia de aquello que se tiene pero que fácilmente se puede perder. No se trata aquí de generar un escenario apocalíptico y alarmista, sino de imaginar todos los escenarios posibles de la humanidad, para poner la mayor atención en el más negativo. En la heurística jonasiana ese escenario debe ser representado de forma hipotética y debe generar el sentimiento de miedo, es decir, el objetivo no es suprimirlo por tratarse de un sentimiento negativo y de aversión, como planteaba Hobbes, sino situarlo como punto de partida para una ética orientada hacia el futuro. La heurística del temor demanda la responsabilidad de apropiarse del miedo y utilizarlo a favor de la humanidad.

#### **1.4.- Prevalencia de los pronósticos “malos” por sobre los “buenos”. Segunda necesidad.**

Jonas nos sitúa en un estado de alerta respecto del avance ilimitado de la tecnología contemporánea, que provoca una incertidumbre respecto del futuro de la humanidad, puesto que sus consecuencias podrían ser devastadoras. Esta consideración no es alarmista, apocalíptica ni se debe, por ello, excluirla de la teoría ética. La incertidumbre es originada –en gran medida– por el imprevisto poder de la acción técnica, que determina al hombre contemporáneo. Hay en la propuesta de Jonas una supremacía del *temor* como *sentimiento* por sobre el *deseo* de formularnos una *esperanza* respecto del futuro. Producto del primero, aseguramos mayormente el segundo, y es en este punto que es válido formular las siguientes interrogantes: ¿por qué considerar al futuro desde eventualidades fatalistas? o más específico aún, ¿por qué el fatalismo por sobre una proyección positiva o utópica respecto al futuro?<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Con la proyección positiva y el término “utópica” nos referimos específicamente a la visión ética de Ernst Bloch en su obra capital *El principio de esperanza, Vol. I, II y III* (Bloch, 1938-1947) y el tratamiento especial que a ello le otorga Hans Jonas en la obra *El principio de responsabilidad*, expresado en el capítulo sexto: *la crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad* p. 290-358. Reducida Aún más el tema en el apartado I. b) *Ernst Bloch y el paraíso terrenal del ocio activo*. (Jonas, 1995)

Ernst Bloch (Bloch, 1938-1947) busca reivindicar el concepto de *utopía* de Thomas Moro y ve en la esperanza el factor determinante para el futuro. Respecto a la utopía propuesta por Bloch, Gómez Heras nos dice:

Bloch hizo consistir la sustancia del porvenir en el *summum bonum*, expresado en la utopía y, consecuente con tal escatología optimista, interpretó los eventos del presente, civilización tecnológica incluida, como experimentos de una posible salvación. Empujada hacia adelante por la pulsión fundamental de la esperanza, la cultura y la historia humana, a pesar de las rémoras y desvaríos que la acechan, avanzan hacia una tierra de promisión de la que están ausentes los males (Gómez Heras, 2003, p. 78).

El *summum bonum* es desechado por Hans Jonas<sup>5</sup>. La utopía de la esperanza, que proyecta el futuro como posibilidad favorable, incluso como la esperanza de nuestro presente –respuesta y presunta salvación frente a las visiones del existencialismo y al nihilismo del periodo de la segunda guerra mundial, (contexto histórico que determinó la producción del *principio de esperanza* de Bloch) – no puede ser asumida, principalmente por el riesgo que significaría no prever la amenaza que genere la angustia, representada y canalizada en el miedo.

Las diferencias entre Jonas y Bloch apuntan principalmente a la forma de contemplar el futuro desde las acciones morales del presente. El fin utópico fundamentado en la esperanza es rebatido por el sentimiento de temor entendido como un mecanismo de conocimiento necesario de anticipación y cautela (heurística del temor).

---

<sup>5</sup> El mencionado “desecho” del *summum bonum* por parte de Jonas lo tratamos en el punto 1.2.- *El concepto de “heurística del temor” como primera necesidad. Jonas en diálogo con Hobbes*. Correspondiente al presente escrito. Esto queda de manifiesto cuando Jonas, en su obra *El principio de responsabilidad* justifica la prevalencia de un conocimiento *malum*, por sobre uno *bonum*, que es ampliamente desarrollado en el capítulo segundo: *Cuestiones metodológicas y de fundamentación*, y delimitado más aún en el apartado 3. *La contribución de esa ciencia al saber de los principios: la heurística del temor*.

La distinción entre Bloch y Jonas, en cuanto a toda proyección de futuro se refiere, queda reafirmada también por Arcas:

Ambos autores valoran de manera muy diferente el futuro. Para Bloch el futuro es considerado como la promesa de algo mejor; para Jonas, el futuro se ve como una amenaza, sobre todo después de la II Guerra Mundial, la bomba atómica, la contaminación, la experimentación genética. Ante los riesgos de desaparición de la humanidad opta por una responsable prudencia que garantice la existencia del ser de la humanidad (Arcas, 2007, p. 284).

La aclaración de la diferencia entre Jonas y Bloch, en relación con sus visiones acerca del futuro y sus consideraciones sobre el *bonum* y el *malum*, obedecen a nuestra intención de resaltar la importancia que tiene para Jonas el sentimiento de angustia. Es éste el que desencadena el temor. Sin embargo, previo al *bonum* originario en toda proyección de futuro de Bloch y al *malum* como elemento a prefigurar de Jonas, cabe mencionar –dentro de las posibilidades y extensiones del presente escrito- por qué Bloch llega a tomar partido por un *bonum* a prefigurar.

Para Bloch existen los *impulsos* que tienen un carácter primario o innato y que les son propios a los seres humanos. Estos impulsos son los agentes de cambio en el cuerpo, los que provocan el movimiento y el cambio. Hay impulsos generados y otros que se apoderan de los hombres, y son los mismos hombres quienes tienen y deben dominar estos impulsos. Existe una relación entre impulsos y el cuerpo que los manifiesta. Al respecto, Bloch explica:

Los impulsos no flotan en el vacío, sino que los tiene este cuerpo individual movido por excitaciones y lleno de incitaciones. Y cuando el animal come, lo que queda satisfecho es su cuerpo y nada más.” (Bloch, 2004, p. 76).

El impulso, según Bloch, se manifiesta primeramente como *aspiración*. Ésta, a su vez, se refleja en la apetencia por algo, y al momento de apetecer algo, la aspiración es experimentada desde el sentir; producto de esto, de que la aspiración es sentida, ella se transforma en *anhelo*, que para Bloch es “el único estado sincero en todo hombre” (Bloch 2004, p.73).

El anhelo deja de ser un deseo errante e inocuo –así como el impulso- cuando está dirigido u orientado hacia algo. El hombre, a diferencia del animal, aparte de relacionarse con el objeto perseguido desde los impulsos del momento, también es capaz de representárselos. En este punto podemos decir que Bloch apunta a la capacidad imaginativa de toda proyección, por ejemplo, aquella de la que depende la representación de un futuro hipotético. Y esta capacidad imaginativa, que es propia del ser humano, produce el *deseo*. En cuanto a la capacidad de representación, Bloch nos comenta que ella explica por qué “el hombre no solo puede apetecer, sino, además, desear” (Bloch 2004, p. 74).

El deseo, como consecuencia del anhelo dirigido hacia un objetivo, y que es producto del impulso innato en todo ser humano, se manifiesta, o más bien, se ve logrado al momento de satisfacer aquello que es deseado. Revisemos lo anterior descrito en palabras del autor en cuestión:

Desear es más amplio, posee más color que apetecer. Porque el «desear» tiende hacia una imagen, de la que el afán pinta su contenido. La apetencia es, sin duda, mucho más vieja que la representación de algo que es apetecido. Sin embargo, en tanto que la apetencia se transforma en deseo, hace suya la representación, más o menos precisa, de su algo, y lo hace bajo la forma de un algo mejor. La exigencia del deseo aumenta precisamente con la representación de lo mejor, o incluso de lo perfecto, en el algo que ha de satisfacerlo.” (Bloch, 2004, p. 74).

De esta forma, según Bloch, existe un deseo humano representado, una imagen reveladora de algo mejor; el deseo sería siempre deseo de algo mejor, pues el deseo siempre



surge de lo apetecido, producto de aquello faltante, inexistente que, por lo mismo, pasa a ser el objetivo perseguido, aquello que genera el deseo de ver consumado el proyecto de ese algo mejor, lo que ha de ser emprendido, primeramente, desde la representación. Acerca de esto, Bloch comenta:

Ese proyecto, tanto más necesario idealmente cuanto más audaz, y sobre todo, cuanto más abrupta es su realización, en el que el hombre fija la mirada de antemano, (...) Y precisamente en este punto se constituye lo peculiar del deseo en los afectos de la espera, en todos los que surgen del hambre, lo que los incita, lo que, dado el caso, los desvía y los apaga, pero también los activa y los pone tensos hacia el objetivo de una vida mejor: se constituyen sueños diurnos. Los sueños diurnos proceden todos de la falta de algo, quieren remediarla, son todos siempre sueños de una vida mejor (Bloch, 2004, p. 106).

El *bonum* de Bloch queda sustentado por el deseo de formular y representar lo venidero desde el anhelo positivo de lo próximo. Un estado de necesidad, que puede ser, por ejemplo, el hambre en un hombre desafortunado, construye la representación de lo deseado, de lo faltante (el alimento en este caso). El hombre desafortunado se representa – imagina– los alimentos que puedan saciar su hambre. Producto de lo carente –lo ausente– representamos por medio del deseo aquello que añoramos. El deseo nos otorga la esperanza a representar, que es la que posibilita en Bloch la posterior prefiguración de una utopía como esperanza del futuro venidero.

Consideramos que la prevalencia de los pronósticos malos por sobre los buenos en Jonas es una reacción y oposición tajante al deseo de representación imaginativa en Bloch, no sólo por la ya repasada y antagónica postura del *malum* (y toda la heurística del temor en la que desemboca) en oposición al *bonum* pre-figurativo, sino que también porque las amenazas son formas más concretas y próximas que, por ejemplo, el optimismo favorable. Jonas privilegia el sentimiento de temor prefigurado por sobre el deseo utópico de Bloch, principalmente bajo tres aspectos, que son: 1) *las probabilidades de los grandes*

*riegos; 2) El dinamismo acumulativo de la acción técnica, y 3) El carácter sacrosanto del sujeto de la evolución.*

El primer aspecto ve su justificación en la ya contextualizada técnica moderna, esto debido al aceleramiento de los procesos tecnológicos impulsados por el hombre en la técnica moderna. Según Jonas, puede haber margen de error en aquellos procesos en que interviene la técnica moderna y que no signifique un riesgo para la humanidad, sin embargo, no podemos permitirnos errores en procesos acelerados de intervención tecnológica y que expongan a la humanidad a grandes riesgos y amenazas. Para Jonas, la evolución es un proceso azaroso, que se ha desarrollado lentamente a lo largo de su proceso evolutivo, el cual contempla el error dentro de su propio proceso, mientras que en la técnica moderna quedamos expuestos ante los grandes procesos tecnológicos que competen a toda la humanidad, y es aquí donde no nos es permitido errar, pues el riesgo es una pérdida irreparable para la humanidad, si no se considera, a lo menos (el riesgo), como probable.

El segundo aspecto se refiere a la autonomía que adopta la tecnología, esto conlleva a que los procesos surgidos desde la técnica moderna, que son concretados por la ciencia, adquieren un dinamismo propio, transformándose en inevitable para los agentes que, en primera instancia, los generaron. Tal es el alcance de la técnica moderna que esta situación ya es, a lo menos, inestable. Jonas nos dice:

La experiencia nos ha enseñado que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es éste un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo, como ya se ha dicho, irreversibles, sino que también empujan hacia adelante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes (Jonas, 1995, p. 73).

El privilegio dado por Jonas al sentimiento del temor, contrariamente al deseo utópico de Bloch, implica el llamado a cuidar la herencia de la evolución que ha hecho posible que juzguemos sobre lo que es “bueno” y lo que es “malo”. El riesgo consiste en perder esta herencia. Jonas habla de exponer hipotéticamente a la humanidad a

consecuencias extremas. Se la expone porque el obrar técnico en la modernidad y la civilización tecnológica se manifiesta como ilimitado y difícil de prever. Ante esto, no podemos correr el riesgo de que producto del carácter acumulativo del obrar técnico -el cual escapa del agente creador- comprometa el flujo evolutivo de la suficiencia de la naturaleza. Creemos que Jonas gana ventaja en cuanto a que se deben preservar los pronósticos malos por sobre los buenos, ya que la evolución no sólo implica una evidencia de procedencia física, sino que también, al intervenir irreversiblemente el destino de la naturaleza humana, estaríamos poniendo en juego su realidad metafísica, puesto que el ser en su conjunto, y todo aquello que lo rodea estaría expuesto a los avatares y direcciones inciertas que son cuestiones propias de la tecnología contemporánea, desde el obrar técnico moderno como supuestamente benefactor.

### **1.5.- Síntesis y proyecciones del primer capítulo.**

Hasta aquí, hemos intentado aclarar lo que Jonas considera determinante para fundar una ética de la responsabilidad orientada al futuro. Es necesario ahora contextualizar el escenario del cual somos partícipes, la técnica moderna; esta misma se presenta como ilimitada, producto de esta característica sus efectos se vuelven difíciles de prever. Al ser ilimitada, no existen parámetros claros en cuanto al alcance que pueda tener o las consecuencias que pueda generar, por esto es que debemos prefigurar el peor escenario posible en base a sus hipotéticos alcances.

Ante este escenario, Jonas propone generar un saber heurísticamente posible, siempre y cuando éste sea prefigurado desde sentimientos como el temor o el miedo. No obstante, actuar y meditar sobre las acciones humanas desde el miedo como sentimiento originario, ya había sido tratado, por ejemplo en Thomas Hobbes, el cual veía en el miedo a la muerte violenta su consumación y representación más significativa. Jonas va más allá del miedo patológico Hobbesiano y sostiene que debemos crear un miedo colectivo, que sea verdaderamente representativo de aquello que como humanidad debemos evitar, pues sólo

de esta forma lograremos conocer más certeramente lo que pretendemos (y queremos) preservar.

Las líneas anteriores marcan la diferencia entre Hans Jonas y Ernst Bloch. Los escenarios que Jonas propone representar deben ser negativos y no positivos o sustentados en una esperanza utópica de la tecnología como medio para la superación humana, puesto que con una prefiguración positiva del futuro difícilmente podríamos asumir una real amenaza que nos revele aquello que como especie debemos custodiar.

El problema se acentúa al momento de esclarecer qué es aquello que está en riesgo (de ahí la prevalencia de los pronósticos malos por sobre los buenos). Como vimos en el anterior apartado, lo que se busca asegurar es una continuidad del devenir evolutivo como proceso natural, puesto que este proceso natural es el que puede verse modificado. La *continuidad* del hombre en su conjunto, la naturaleza con sus propias leyes y acontecer, junto con todo aquello que nos rodea se puede verse amenazada en manos de un obrar técnico sin límites visibles en cuanto a su alcance y campos de intervención dentro de la civilización tecnológica. Para Jonas:

Se llega así a la comprobación de que, entre las apuestas en juego, pese a toda su procedencia física, se halla una realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como primer deber su conservación (Jonas, 1995, p. 75).

La problemática ahora queda mayormente delimitada específicamente por la forma en que se desarrollará la *continuidad*, o por la expectativa de si se logrará mantener la esencia del hombre o si la desfiguraremos (nosotros, los hombres del presente) y finalmente nuestros descendientes (los hombres del futuro) heredarán una existencia catastrófica. El segundo deber, según Jonas, es el deber de mantener la esencia humana para la humanidad futura. Si hipotéticamente heredáramos a nuestros descendientes una existencia desfigurada, sin haber procurado conservar la esencia de la humanidad, en otras palabras, si llegáramos a entregarles una humanidad catastrófica, la responsabilidad de

aquel perverso futuro (aunque parezca poco probable) es responsabilidad de los hombres del presente. Jonas lo plantea de la siguiente manera:

Puesto que los hombres futuros estarán ahí en cualquier caso, otorga a su no solicitada existencia, si es que se ha llegado a esto, el derecho a acusarnos a los hombres anteriores de ser los autores de su desdicha, si hubiéramos echado a perder el mundo o la naturaleza humana mediante un obrar frívolo y evitable (Jonas, 1995, p. 85).

Tenemos un deber con los hombres y la existencia futura, tenemos una responsabilidad que en el presente debemos ejercer para mantener la esencia de la humanidad en un futuro. A esto, Jonas nos menciona que, tradicionalmente, los derechos y deberes se fundan en la idea de reciprocidad: “según ésta mi deber es la contrafigura de un derecho ajeno, contemplado por su parte como imagen del mío, de modo tal que, una vez fijados ciertos derechos del otro, queda al mismo tiempo fijado mi deber de respetarlos” (Jonas, 1995, p. 82), esta idea de reciprocidad, según Jonas, no puede aplicarse a la ética orientada al futuro, ya que sólo tendría exigencias aquello que genera exigencias, *lo que ya es*. Considerando que Jonas pone su mirada en los hombres del futuro, la ética que aquí se propone debe postular la no reciprocidad, puesto que su formulación hipotética se dirige, en gran medida, hacia *lo que todavía no es*. No obstante, Jonas comenta que en cuanto al sentido que tiene el concepto de responsabilidad en la moral tradicional, la idea de reciprocidad es reemplazada por *hechos no recíprocos*, por ejemplo, la responsabilidad para con los hijos o la responsabilidad del gobernante para con la prole necesitada de protección, por consiguiente, si bien, la reciprocidad rige mayoritariamente a hombres contemporáneos que coexisten, esto, para la ética buscada por Jonas, puede suplirse por el principio de responsabilidad que nos presenta la ética tradicional, que no exige necesariamente la idea de reciprocidad. Sin embargo, cabe aún la pregunta no justificada de por qué tenemos un deber con los hombres y la existencia futura, independiente de si éstos son o no descendencia nuestra. El deber de los hombres del presente, en primera instancia, no es el de asegurar su “felicidad” de los hombres posteriores de generaciones futuras, sino su

*deber*: “hemos de velar no tanto por el derecho de los hombres futuros (...) cuanto por su deber de conformar una auténtica humanidad”. (Jonas, 1995, p. 86). Más aún, producto de que no existen límites en el terreno de la tecnología moderna, no podemos poner en riesgo su propio deber: “por su *capacidad* para tal deber, por su *capacidad* para <atribuírselo>, de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología <utópica>, podemos tal vez despojarles. Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad.” (Jonas, 1995, p. 86).

Producto de que el futuro catastrófico es lo que queremos evitar, es precisamente lo que debemos prefigurar, ya que al ver amenazado el futuro de la humanidad y su naturaleza, podemos saber qué es aquello que debemos conservar y heredar a los hombres del futuro.

Jonas recurrirá a los conceptos que son propios de una ética teleológica para construir los fundamentos de una ética ambiental; buscará, entonces, revitalizar los principios metafísicos, la discusión entre el ser y el deber-ser y lo relativo a los fines, para llevar adelante su propuesta de elaboración de una *ética de la responsabilidad*. Sin embargo, ¿por qué, según Jonas, tenemos que buscar sus fundamentos en la metafísica? Las posibles directrices para la profundización y desarrollo de la anterior interrogante será entonces tarea del siguiente capítulo.

### III.- Capítulo 2: Una ética de la responsabilidad desde principios teleológicos.

En este capítulo se analizan los fundamentos que Jonas establece como necesidad para la formulación de una ética dirigida a la civilización tecnológica y esté orientada al futuro. Jonas reconoce la necesidad de volver a profundizar en el ser del hombre (su constitución ontológica), de forma que la metafísica vuelva a posicionarse como necesaria en la fundamentación de una nueva ética. La alteración y la desfiguración del hombre llevada a su extremo a través de la heurística del temor, hace necesaria una revisión de los fundamentos del hombre, que logre establecer aquello que debemos custodiar: la imagen de hombre original, el propio ser del hombre. Es en esta instancia que aparece el *deber-ser*, la obligación del hombre con su existencia y con la de aquello que lo rodea, su misión de ser fiduciario de la existencia en su más amplio sentido (la supremacía del ser sobre la nada, del ser sobre el no-ser).

#### 2.1.- Jonas y el fundamento de una ética necesariamente teleológica.

La preocupación de Jonas es la posibilidad de que la *idea de hombre* se vea amenazada en el futuro. Esto es lo que está en riesgo, y producto de tal riesgo y amenaza, surge la necesidad de custodiar la idea de hombre original, aquella que se nos ha heredado y que nosotros debemos heredar. Por consiguiente, aquello que –según Jonas- debemos custodiar, es aquello que debemos primeramente precisar. De esta forma podremos esclarecer por qué es que la idea de hombre debe mantenerse por sobre los eventuales avatares de la técnica moderna (revisados ya en el primer capítulo desde el concepto Jonasiانو de heurística del temor).

Antes de buscar una posible respuesta a la necesidad de proteger la “idea de hombre” ante un eventual futuro desfavorable, Jonas comenta que “el fin” de algo responde

a la pregunta *¿para qué?* Es indispensable responder para qué es necesario mantener la idea de hombre en un futuro. Con ello, estamos en presencia de una pregunta teleológica<sup>6</sup>.

Acerca del “fin”, Jonas señala: “Un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción. El fin responde a la pregunta < ¿para qué?>.” (Jonas, 1995, p. 101). Con esta afirmación, Jonas entra directamente a la cuestión de los fines. En ese contexto, describiremos brevemente lo que entendemos por una ética teleológica, concentrándonos en sus principales características, a partir del origen del concepto, para continuar con la vinculación de los fines y la idea de hombre que, según el autor, debemos preservar.

### **2.1.1.- Características propias de una ética teleológica.**

Una ética que se forja desde fundamentos teleológicos indaga en la naturaleza misma del hombre, reconociendo que éste sustenta fines que deberían determinar su propio actuar. Martínez (2001) señala que “a partir de lo que el hombre es verdaderamente podemos extraer lo que debe ser: cuál es el fin de su naturaleza metafísicamente considerada” (Martínez, 2001, pág. 109). Este fragmento nos muestra que, en relación con este tipo de éticas, es necesario profundizar en la naturaleza del hombre para lograr comprender sus actos. La respuesta del actuar humano no está en los hechos empíricamente comprobables, sino en la esencia misma del hombre. Martínez añade lo siguiente: “El fin o bien propuesto por este tipo de éticas no será, por tanto, un fin o bien subjetivo, sino objetivo, independiente del deseo fáctico de cada sujeto, porque la ética no se basa aquí en la psicología, sino en la naturaleza humana, considerada metafísicamente.” (Martínez, 2001, pág. 110)

La ética teleológica, como es sabido, encuentra su origen en Aristóteles, quien determina su postura relativa a los fines bajo su teoría de las cuatro causas. La causalidad y los fines surgen, según Aristóteles, de la necesidad humana innata de conocer y dar

---

<sup>6</sup> El concepto de teleología será desarrollado desde su comprensión tradicional, principalmente aristotélica, para respetar y dar continuidad a la visión del concepto adoptado por Hans Jonas.



explicación a los fenómenos contemplados. Como señala Ponce “El problema surge del anhelo humano por conocer y explicarse las cosas. De ahí la conexión entre los conceptos de causa y explicación, pues, en último término, sólo se comprenden cabalmente los fenómenos cuando se conocen las causas o principios de los que dependen” (Ponce 1979, p. 103).

En consecuencia, la causalidad y los fines son los conceptos determinantes y constitutivos al momento de abordar un análisis dirigido hacia una ética con fundamentos teleológicos. A esto, Aristóteles, en su *Física*, nos comenta la relación entre causa y fin:

Causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otros instrumentos. (*Física*, 194b35-195a5).

Agregamos que el concepto de *función* posee un rol preponderante, puesto que sería un rasgo del hombre y de los demás componentes de su naturaleza. Esta cualidad de la ética teleológica la evidenciamos desde Aristóteles, como nos recuerda Cristhoper Rowe:

Se supone, en primer lugar, que los seres humanos -considerados bien como complejos de alma y cuerpo (Aristóteles) o como almas temporalmente unidas a cuerpos (Platón)- son como las demás cosas del mundo en razón de que tienen una «función» o actividad que es peculiar a ellos (Rowe, 2004, p. 187).

Dentro de la ética teleológica surge el concepto de *necesidad*. Aristóteles diferenciaba entre necesidad simple y necesidad hipotética. La primera se refiere a los

sucesos espontáneos de la naturaleza, que obedecen a condiciones de la naturaleza en general. Mientras que la necesidad hipotética surge producto de aquellos componentes de la naturaleza que participan de sucesos *con miras a un fin*. La necesidad simple obedece a dar explicaciones sobre los fenómenos de la naturaleza y sus procesos relacionándose más precisamente con la causa eficiente y material, mientras que la necesidad hipotética recae en aquello que se orienta a un fin, vinculándose mayormente con la causa eficiente y final para su realización. Ponce señala:

Si el maíz se pudre por la lluvia, esto es un simple resultado de la naturaleza, una mera coincidencia de los sucesos. Y Aristóteles se pregunta luego por qué no sucede lo mismo con otras partes de la naturaleza, como los dientes, cuya forma especial o el lugar que ocupan les permite desgarrar, morder, etcétera. Considera que el hecho de que sirvan para algo específico no es un mero resultado, sino que es con vistas a un fin (Ponce, 1979, p. 113).

Ahora bien, cabe señalar por qué Jonas recurre, en primera instancia, a la explicación teleológica. El saber heurístico Jonasiaco busca una anticipación de los efectos remotos, que surge producto de la inseguridad de las proyecciones sobre el futuro. Ante esto, dentro del carácter teleológico podemos preguntarnos sobre la relación existente entre causa y fin. Bajo esta característica de la teleología, Ponce comenta: “las explicaciones teleológicas tienen una dinámica peculiar, pues parten de suponer el fin y preguntarse: ¿qué es necesario para que esto ocurra?” (Ponce, 1979, p. 117).

La interrogante recién expuesta es la que Jonas busca desarrollar, interpretamos que para el pensador alemán los fines son necesarios no solo por el afán innato de conocer los procesos del hombre y la naturaleza en su conjunto, sino que además busca establecer, a lo menos, un fin último, objetivo y perdurable, que logre prevenir futuros actos considerablemente desfavorables, desde el obrar humano, que podrían poner en riesgo, incluso, su propia existencia. La interrogante para Jonas, desde la teleología, pasaría a ser:

¿qué es necesario saber para que el actuar humano del presente no ponga en riesgo la idea de hombre que debemos conservar?

Ante esta interrogante, creemos que Jonas ve necesario sustentar fines que permitan orientar el actuar; dichos fines permitirían un ordenamiento jerárquico en el propio actuar humano, cuya primera responsabilidad será para con la existencia en su conjunto (en su más amplio sentido). Debe establecerse un orden jerárquico, en el sentido en que lo entendía Aristóteles. Referido a este orden jerárquico en clave aristotélica, Vigo comenta:

Es posible obtener una cierta ordenación de prioridades basada en una articulación jerárquica de los múltiples fines particulares de acción y, con ello, criterios más o menos claros para orientar la decisión del agente de praxis en los diversos contextos y situaciones de acción con que éste ha de verse confrontado en su vida práctica. (Vigo, 1997, p. 16).

A diferencia de Aristóteles, que ve en la felicidad el perseguido fin último del hombre, Jonas se inclina por un fin último que sea compartido por todo lo viviente, el *existir*. Nuestro autor utiliza entonces los conceptos propios de una ética teleológica para establecer los fundamentos de su ética ambiental, buscando revitalizar los principios metafísicos implicados en la discusión entre el ser y el deber-ser y lo relativo a los fines. Intenta así llegar a la propuesta de una ética de la responsabilidad. Sin embargo, ¿por qué debemos buscar los fundamentos en la metafísica? Jonas nos dice que si se considera la heurística del temor como un ejercicio serio, la amenaza a la existencia del hombre y la responsabilidad que a éste le cabe respecto del entorno natural –producto del dominio de la técnica- tendría que conducir a la conclusión de que el hombre no sólo es responsable de su propia existencia como especie, sino también de la existencia de todas las otras forma de vida y del planeta en general. Entonces, buscando la raíz de esta amenaza, debemos dirigir la atención al responsable de la existencia en su conjunto, al ser del hombre. De esta manera, una ética que busque sustentos empíricos ya no será suficiente para abordar la amenaza. Dice Jonas al respecto:

Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de *finés en sí mismos* más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos (Jonas, 1995, p. 35).

Sin embargo, según lo expuesto en la anterior cita, es necesario precisar a qué nos enfrentamos cuando hablamos del bien humano y extrahumano, junto con esclarecer a qué se refiere el autor con la expresión *finés en sí mismos* más allá de lo humano, y de qué forma se podrían incorporar (si acaso es posible esta incorporación) al concepto de bien humano el cuidado de ellos. Creemos que Jonas continúa con una fundamentación notoriamente aristotélica, es por ello que, como punto de partida, debemos repasar los fines del hombre y la naturaleza, evidenciados en Jonas y la relación que existe con la ética de los fines en Aristóteles. De esta forma, creemos, podremos abordar lo recién planteado.

### **2.1.2.- Los fines en el hombre.**

Siguiendo la orientación de la ética de los fines, en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expresa que el bien supremo es lo perseguido y que todas las actividades del hombre giran en torno a este bien supremo, que no es otro que la felicidad, pues esta es su *finalidad*. Ahora bien, el problema inicial, tanto para Aristóteles como para Jonas, pasa a ser la diversidad de bienes posibles según el agente que los persiga, e incluso en un mismo agente, dado que el bien puede ir modificándose según la necesidad que lo motive. La felicidad puede, por lo tanto, manifestarse de múltiples maneras. Aristóteles nos dice:

Unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas. (Ética Nicomaquea, 1095a20-25).

Es precisamente este problema inicial en Aristóteles lo que conduce a tratar los diversos modos de vida, puesto que los distintos modos cotidianos posibles de entender la felicidad conducen a vivir de distintas formas. Así, los fines perseguidos en los hombres no suelen ser los mismos para todos. Ante esto, una alternativa pareciera ser una “idea de bien” como concepto universal, sin embargo es precisamente lo que Aristóteles cuestiona, en clara alusión a Platón:

Si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podrá realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza. (Ética Nicomaquea, 1096b30-35).

Si bien Aristóteles no niega la necesidad de un bien trascendente, considera mayormente necesaria la experiencia que le otorgan los casos particulares. Aristóteles menciona el ejemplo del médico, considerando que para él es más necesaria la experiencia obtenida producto del ejercicio de la medicina manifestada en los casos particulares, antes que el concepto universal de salud. Ello producto de que si ha de existir algún fin dentro de los actos humanos, éste será el bien realizable.

El problema ahora se acota a la *eudaimonía*. Pareciera ser que todas las éticas apuntan a ésta, sin embargo, el modo de alcanzarla y la amplitud de formas de la misma es lo que preocupa en Aristóteles. Ante esto, comenta que *el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*. (Ética Nicomaquea, 1097a12). Según esto, la felicidad como fin del hombre debe ser siempre elegida por ella misma y no por otra cosa, debemos entenderla entonces como un fin en sí mismo, que debe dar cuenta de todo lo deseable en la vida, puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta.

Esto lleva a que el estagirita se plantee la interrogante de si acaso existe alguna función que sea propia del hombre. Según el autor, vivir también es propio de lo orgánico, por ello la vida de nutrición y crecimiento no es propia del hombre y la vida sensitiva también es compartida por el resto de los animales, de manera que sólo queda la actividad propia del ente que tiene razón. Por consiguiente, Aristóteles sostiene que la función propia

del hombre es una actividad del alma según la razón. Ésta pasa a ser una actividad del hombre que consiste en su virtud propia. Aristóteles lo resume de la siguiente forma:

Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. (Ética Nicomaquea, 1098a10-20).

Ahora bien, consideramos que para Jonas la formulación de una ética que busque una fundamentación teleológica, exige esclarecer, primeramente, como principal problema, los conceptos de *subjetividad* y *objetividad* en relación a los fines, puesto que debemos considerar si la causalidad final es sólo facultad de aquellos seres dotados de subjetividad o, por contraparte, la podemos evidenciar en la naturaleza preconsciente. Para abordar esta problemática distinción, Jonas establece primeramente que la sede del fin está en el hombre, esto lo ejemplifica con el *martillo* (entidad material, utensilio) y un *tribunal de justicia* (entidad humana). Se puede decir que ambas entidades son agentes teleológicos, porque su creación ocurrió con miras a un *fin*. Para el tribunal de justicia, el fin es administrar justicia, mientras que el fin del martillo es martillar con él. En ambos casos, independiente de que las mencionadas finalidades logren ver sus frutos, está en primera instancia el fin y luego la formación del objeto. La diferencia se encuentra en que el hombre es origen del fin. El fin del martillo es externo (por ejemplo, martillar clavos), mientras que el del tribunal de justicia es interno, pues la entidad misma es el fin. Sin embargo, en ambos casos el hombre es el artífice, ya que fueron creados y pensados con vistas a un fin. De manera que la búsqueda del *fin en sí mismo* también se encaminaría hacia el hombre como gestor:

Y si es así, entonces el fin en sí mismo (que sería también el fin último) sería siempre el hombre o descansaría en él. Esto encajaría perfectamente con la convicción moderna de que <fin> es un concepto exclusivamente humano y sólo el hombre puede transmitírsele a otras cosas mediante la producción o atribuírsele mediante la interpretación; es decir, que no hay <fin> en ninguna otra parte del mundo (Jonas, 1995, p. 109).

Los dos ejemplos expuestos por el autor se establecen como el punto de partida para la problemática de la subjetividad y objetividad presente en los fines. Si bien, tanto el martillo como el tribunal de justicia pueden ser considerados como entidades teleológicas, estaríamos sólo en un nivel artificial de objetos, es decir, en una instancia cuyos elementos revisados excluyen a los organismos y cuestiones naturales. Más aún, el que los objetos artificiales –para los cuales el fin es otorgado por el hombre- sean considerados entidades teleológicas, no muestra que exista una inequívocidad del fin:

Añadamos tan sólo que <ser inequívocamente una entidad teleológica> no dice necesariamente inequívocidad del fin. Diversos fines pueden reunirse en su concepción originaria o bien conectarse, desplazarse, etc., en su posterior función, hasta llegar a la enajenación del fin inicial; y en los <medios> socio-personales, en los cargos, no queda excluido que, contra todo pronóstico inicial, se conviertan en fin en sí mismo (Jonas, 1995, p. 109).

Según nuestro parecer, Jonas indaga en los fines presentes en las cosas y funciones naturales, además de comenzar a perseguir un posible fin objetivo que sea *fin en sí mismo*. Para abordar este aspecto, se realiza la diferencia entre *medio* y *función*; el primero se puede evidenciar con la preposición <con>, por ejemplo, en el ejercicio del “caminar” (Jonas, 1995) humano, se camina *con* las piernas, que constituirían el medio; mientras que la segunda, se enmarca en el uso, es decir, viene dada mediante la preposición <para>, que además de designar el fin –yo camino *para* (...)- también designa el uso que

nosotros podemos otorgar a nuestras piernas (considerando a todo el aparato neuromuscular que involucran a las piernas) entregándonos, además de la función por la cual uno pudiera caminar, la función específica de un determinado órgano. Al entrar en esta diferenciación conceptual estaríamos dejando ver más claramente el problema fundamental que aquí nos convoca, a saber: el problema de la subjetividad y objetividad. Al mencionar la función, derivada del uso, estaríamos en presencia de fines individuales y subjetivos, puesto que el caminar *para* designa una cantidad indeterminada de opciones según la voluntad del sujeto que lleve a cabo el ejercicio de caminar. De este modo, Jonas entra de lleno en la problemática de los conceptos de “voluntario” e “involuntario”.

### **2.1.3.- Los fines en la naturaleza.**

Siguiendo la relación entre Aristóteles y Jonas en torno a los fines, el primero define el concepto de naturaleza en el libro V de la *Metafísica*, de la siguiente forma:

La naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la *entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas*. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquella, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza, y, en cierto sentido, es inmanente en estas, bien en potencia, bien estado de plena actualización. (Metafísica, 1015a4-11).

Aristóteles se aproxima a una definición de naturaleza considerada como una *entidad* que origina el principio de movimiento, posibilitando el modo de ser de las cosas. Así, el autor diferencia entre los conceptos de <naturaleza> y <por naturaleza>. El primero, hace referencia a la materia primera (primera respecto de la cosa y primera en general), mientras que el segundo hace alusión a los compuestos de materia y forma. Sin embargo, la profundización del concepto de naturaleza en Aristóteles la encontramos en *Física*,



específicamente en el libro II. En él expresa que la naturaleza es más forma que materia. En relación con la anterior diferencia entre los conceptos de <naturaleza> y <por naturaleza>, Aristóteles dice que la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia. (Física, 193b6-8).

Para Jonas, las éticas habrían dejado de lado el papel de *fiduciario* que tiene el hombre respecto a la naturaleza en la era técnica. Si decidimos abordar con seriedad esta problemática, producto del nuevo escenario de la humanidad, y su relación con la naturaleza, tenemos que fundamentar este nuevo camino en principios metafísicos, puesto que, según Jonas, la amenaza afecta primeramente a la existencia misma del hombre, a su ser.

La ampliación del aspecto antropocéntrico de la ética, junto a la responsabilidad directa del hombre para con la naturaleza y la existencia de su propia especie, genera un cambio de ideas, de acuerdo con el cual la naturaleza necesita reivindicar los fines que le son propios, y que el hombre debe custodiarlos. Jonas ve en la metafísica el mejor camino para la comprensión y fundamentación de una ética ambiental dirigida al futuro:

Si se toman en serio sus implicaciones teóricas, nos obligaría a ampliar mucho más el mencionado cambio de ideas y a pasar de la doctrina de la acción, esto es, de la ética, a la doctrina del ser, esto es, a la metafísica, en la que toda ética ha de fundarse en último término (Jonas, 1995, p. 35).

Considerar que la naturaleza está bajo custodia del hombre, y que la propia existencia humana se puede ver amenazada, nos lleva a establecer como primer imperativo uno que nos oriente a exigir que exista humanidad, y a velar por la existencia de la naturaleza en su conjunto. Sin embargo, antes de profundizar en el imperativo orientado a la exigencia de que exista humanidad -tarea por desarrollar en las próximas páginas-, indagaremos en la idea Jonasiánica de que la naturaleza está bajo custodia del hombre.

En el inicio de *El principio de responsabilidad*, Jonas se refiere a un fragmento del coro de *Antígona*<sup>7</sup>, y dice que este fragmento “habla de su violenta y violadora invasión del orden cósmico, de la temeraria irrupción del inagotable ingenio humano en los diversos campos de la naturaleza” (Jonas, 1995, p. 26). Esta invasión en manos del ingenio humano se ve coronado con la construcción de su morada, a saber: *el artefacto de la ciudad*. Sin embargo, pese a este obrar invasor, y a su capacidad ilimitada de invención, queda pequeño ante la magnitud de la naturaleza en su conjunto, puesto que los ciclos naturales siguen su curso, sin que se vean afectados en lo más mínimo por el obrar del hombre. Dice Jonas:

Por mucho que el hombre hostigue año tras año a la tierra con su arado, la tierra permanece inalterable e inagotable; el hombre puede y tiene que confiar en la infinita paciencia de la tierra y ha de adaptarse a sus ciclos. (Jonas, 1995, p.27).

Esto fue así, según Jonas, hasta la irrupción de la técnica moderna, y la consolidación de la misma, de manera que el coro de Antígona queda relegado a un lejano comienzo que no hacía prever el alcance de la intervención humana en la naturaleza. Si la construcción de la morada del hombre consistía en cercar y no extenderse, esto ya no es apropiado para el nuevo escenario de la relación hombre-naturaleza del que somos partícipes. Jonas concluye que:

Ni en el coro de *Antígona* ni en ninguna otra parte podemos encontrar una indicación de que esto fuera sólo un *comienzo* y de que cosas más grandes en arte y poder estuvieran por llegar; de que el hombre se encontrara involucrado en una carrera de conquistas sin fin (Jonas, 1995, p. 27).

Ya en el coro de Antígona se deja entrever el protagonismo del hombre por sobre la naturaleza, entendiendo que su alteración sólo se limitaba a la necesidad de obrar y

---

<sup>7</sup> Fragmento presente en la obra *El principio de responsabilidad*, traducida al español por Javier Fernández Retenga, extraído en Sófocles, *Tragedias* (Planetea, Barcelona, 1985), pp. 414-415, traducción de Manuel Fernández Galiano.

construir su morada. Con mayor razón en el escenario hipotético prefigurado desde la heurística del temor, se hace necesario el papel de fiduciario del hombre hacia la naturaleza.

Creemos que este papel asignado por Jonas al hombre se justifica nuevamente por la influencia Aristotélica, que ubica al hombre en la cúspide de la escala natural.

Para Aristóteles, el hombre está en la cúspide de la escala natural, debido a que es el ente que tiene razón; por ello, -tal como mencionamos en el punto 2.1.2- la función de existir, que es común a lo orgánico y los demás animales, no es suficiente para el hombre, pues la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón. Esto lo encontramos explícitamente ya en el comienzo de su *Política*, en la cual nos dice:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. (*Política*, 1253a10-12).

En relación con esto, Antoni Prevosti<sup>8</sup> comenta que para el estagirita “los hombres superan a los animales al poseer razonamiento, ciencia y técnica, apoyándose en la riqueza de su experiencia, la cual surge de la memoria, conservadora de las sensaciones.” (Prevosti, 2011, p.42). Agregamos que esta diferenciación, concerniente a la supremacía del hombre en la escala natural, también se debe su carácter eminentemente social, lo que marcará para Aristóteles la responsabilidad del hombre con el resto de los animales y la naturaleza en su conjunto.

La supremacía del hombre se sustenta en ser un *animal social*, aquello producto de la razón, que es de su exclusividad, junto a la capacidad de *deliberación*, diferenciándose entre el obrar humano, que obedece a un razonamiento previo, y el actuar

---

<sup>8</sup> Antoni Prevosti, en su artículo *La naturaleza humana en Aristóteles*, divide su investigación en dos partes: la naturaleza en general y la naturaleza del hombre, remitiéndose principalmente a los siguientes textos aristotélicos: Física, Metafísica y Ética a Nicómaco.

común de los demás animales. Por consecuencia, el resto de los animales y los entes de la naturaleza se subordinan al hombre.

Para Aristóteles, no sólo existe una supremacía del humano en cuanto a la razón y la característica social, sino también en cuanto a los *fin*es presentes en el hombre –como ya esbozamos someramente en el punto 2.1.2- en comparación con el resto de los entes que componen la naturaleza. Al respecto, Prevosti nos dice:

La diferencia en el orden de los fines entre el ser humano y el resto de los vivientes: para estos el fin es por lo general solamente el vivir o aun el subsistir, para el género humano, en cambio, se trata de la vida buena. Aristóteles usara más de una vez esta noción, tanto en la ética como en la política, notando que la razón de ser de las virtudes, así como de la sociedad humana y su organización como ciudad, es una “vida buena” , lo que hoy llamaríamos “de calidad”, en la que se pueden realizar y llevar a plenitud el máximo de las potencialidades del ser humano. (Prevosti, 2011, p. 43).

Hemos intentado demostrar la influencia Aristotélica en Hans Jonas referida al hombre situado en la cúspide de la escala natural, de la cual se desprende el papel de fiduciarios que posee la humanidad en cuanto al cuidado de la naturaleza y el resto de los componentes de la mencionada escala natural. Ahora bien, retomaremos la problemática planteada al final del punto anterior (los fines en el hombre), que alude al problema de la subjetividad y objetividad.

Jonas toma partido por la existencia de una subjetividad en los agentes individuales con una conciencia de ejercer una voluntariedad hacia un determinado fin. Esta subjetividad, que obedece a lo particular, nos otorga el amplio campo de la subjetividad relativa a los fines y la valoración. Mientras que en la naturaleza, habiendo incluso cabida para la subjetividad, no se obedece necesariamente a una voluntariedad. Jonas establece que la naturaleza se rige por metas universales, no particulares:

En las metas particulares y en la voluntad de los sujetos individuales y en sus eventuales conflictos es donde normalmente surge la *cuestión* del derecho y del valor (...) y es ahí, en los empeños particulares, donde más hablamos de la <mera subjetividad> de los fines y las valoraciones, y sólo ahí donde hablamos de voluntariedad, la cual tiene primero que justificarse. Ahora bien, de una <subjetividad> de la naturaleza habría que decir ciertamente que no es particular ni voluntaria, y que, frente a nuestras opiniones y deseos privados, ella tiene todas las ventajas del todo frente a las partes, de lo duradero frente a lo efímero, de lo grande frente a lo diminuto (Jonas, 1995, p. 138).

Así, Jonas toma partido por un *continnum*<sup>9</sup> que prevalece en la cadena natural, de forma general y objetiva. Pese a la supremacía del hombre y su conciencia de ella, existe lo metabólico, que es propio de todo lo orgánico y que se manifiesta en una constante “lucha” en favor de la existencia. El hombre y la naturaleza en su conjunto sustentarían –según Jonas- un fin último, que se establece por sí mismo y que logra anteponerse a todo hecho subjetivo de entidades particulares dentro de la cadena natural, se trata del acto de existir. Será tarea del humano custodiar este *continnum*, producto del fin en general de la naturaleza.

Con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos *un* determinado fin, la vida misma; esto quizás no signifique otra cosa que la liberación del fin en general para llegar a fines definidos, también perseguidos y disfrutados subjetivamente. (Jonas, 1995, p. 134).

Jonas esboza, a lo menos, un determinado fin, que es compartido por todos los entes que componen la cadena natural. Si bien, existe una especie de jerarquía entre lo viviente –cuestión que creemos es heredada de la escala natural de Aristóteles-, habría, un

---

<sup>9</sup> El concepto de *continnum* será el elemento de unión entre los distintos componentes de la cadena natural, interpretamos que esto es lo que Jonas intentará establecer como aquello que sustenta la condición innata de lo orgánico por existir, aquello que por sí mismo clama por la vida, cuestión que es tratada en el presente capítulo, desde la problemática de la búsqueda de, a lo menos, un fin objetivo presente en la naturaleza.

fin del cual todos seríamos partícipes, un sí a la vida, como la *finalidad* de la naturaleza en su conjunto, incluido el ser humano.

Por consiguiente, el hombre es partícipe del *continuum* que, en última instancia, clama por la existencia, estableciéndola como la *finalidad* que es compartida por lo viviente. Entonces, lo que le queda por hacer al hombre es custodiar este fin compartido, puesto que por el hecho de formar parte de este *continuum* y provenir de él, tiene, a lo menos, la responsabilidad de su protección, pues es el hombre quien ocupa la cúspide de lo existente. Al respecto, dice Jonas:

En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás (Jonas, 1995, p. 228).

Queda establecida la responsabilidad del hombre para con la naturaleza en su más amplio sentido, en relación a asegurar su existencia. Esta responsabilidad no es un simple mandato o deber de los hombres futuros, sino una responsabilidad metafísica, por cuanto debe el hombre custodiar la existencia del *continuum* de la cadena natural. Para Jonas, “el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera” (Jonas, 1995, p. 227). Esta responsabilidad, dado que sería la primera y más importante para la humanidad, debe, según Jonas, formularse como un imperativo.

## **2.2.- El primer imperativo: preservar la existencia humana.**

La salvaguarda de la idea de hombre, en su sentido más original (si es esto posible), no puede considerarse sin antes asegurar la existencia. Para Jonas, la idea de hombre la establece como una idea ontológica, la cual exige su materialización en el

mundo. Dicha materialización es que haya hombres. Esta idea debe darse, por lo cual los hombres son los encargados de custodiarla. Cabe señalar que ello no quiere decir que seamos responsables de los hombres futuros, sino de la custodia de tal idea. Según Jonas, la preocupación por la idea de hombre debe estar dirigida en primer lugar a establecer (como imperativo) la certeza de que haya, en el futuro, humanidad, para luego, desde allí, proteger la idea de hombre original. Por esta razón Jonas dice que:

La primera regla para la exigida esencia humana sólo puede obtenerse del imperativo de la existencia y todas las demás se subordinan al criterio de ésta, criterio que ninguna ética eudemonista ni de la compasión puede proporcionar por sí sola (Jonas, 1995, p. 88).

Cabe señalar que para nuestro autor, antes de sentar las bases para mantener la idea de hombre original, es necesario asegurar la existencia, puesto que si el futuro puede prefigurarse desfavorable, antes de custodiar dicha idea, debemos asegurar que haya existencia, es por ello que Jonas ve la necesidad de formular el único imperativo al que realmente se le pueda aplicar la determinación de lo categórico, puesto que es lo único verdaderamente incondicional para el autor. Se busca aquí la exigencia del contenido en tal idea, aquella que exige categóricamente que haya humanidad. El contenido de tal idea ordena que existan agentes en general, por tanto, es una idea ontológica. Respecto al contenido de la idea de hombre, Jonas comenta:

La primera regla es que no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad. Así pues, el imperativo de *que* haya una humanidad es el primero, en tanto se trate solamente de los hombres (Jonas, 1995, p. 88).

Ahora bien, Jonas establece este imperativo, no con la intención de buscar una especie de responsabilidad para con los hombres del futuro, sino, más bien, para con la idea

de hombre. La base para que esta idea sea conservada, como ya dijimos, es la existencia del hombre mismo, es decir, que haya existencia. De esta forma tendrá sentido custodiar la idea de hombre como una responsabilidad ontológica, más que como una responsabilidad para con los hombres del futuro. En cuanto al carácter ontológico de la responsabilidad por la idea de hombre, Jonas dice:

Este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los hombres futuros, sino de la *idea* de hombre, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo. Es, en otras palabras, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia –como supuestamente sucedía con el concepto de Dios en el argumento ontológico–, sino que dice que tal presencia *debe* darse –es decir, que debe ser custodiada– y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar (Jonas, 1995, p. 88).

Dicho imperativo para Jonas es categórico, y no hipotético. El autor, tomando la conceptualización Kantiana<sup>10</sup>, indica que de ser hipotético expresaría que, si existen hombres en el futuro, éstos se deben regir por deberes previamente establecidos desde el terreno del obrar. En cambio, el imperativo categórico es incondicional en cuanto a que exige, sin más, que haya hombres. El imperativo categórico es el único –según Jonas– que otorga incondicionalidad, y si algo ha de merecer tal incondicionalidad, es la exigencia de que haya hombres. Al exigir que haya hombres, previo a la custodia de la idea misma de hombre, estamos en presencia de un imperativo categórico orientado hacia una idea ontológica, antes que a un imperativo hipotético, que guarda relación con el obrar –en cuanto deberes de los hombres futuros–. Por ello, el primer deber de la ética Jonásiana se funda en la necesidad de que existan agentes futuros, antes que los deberes dirigidos hacia ellos. De esta forma, el primer principio de la ética propuesta por Jonas no radica en la ética propiamente tal, sino en la metafísica, en cuanto doctrina del ser, puesto que está dirigida,

---

<sup>10</sup> Immanuel Kant es recurrentemente citado por Hans Jonas en su obra *El principio de responsabilidad*, en lo que respecta al presente trabajo, se hará mención al imperativo categórico e hipotético, de los cuales Jonas hace referencia.



en primera instancia, a la idea de hombre que debemos exigir incondicionalmente, posibilitada sólo desde un imperativo categórico.

Interpretamos que la ética –según Jonas- debe partir desde la metafísica (desde el ser), y pasar al deber, principalmente, desde la función que es propia del hombre, bajo la interpretación Aristotélica. Para Aristóteles, comenta Vigo:

Los agentes racionales sólo están en condiciones de desplegar efectivamente su racionalidad constitutiva a través de su propio obrar práctico allí donde dirigen conscientemente su actividad práctica hacia un cierto fin que ellos mismos han asumido como el fin último de la propia vida (Vigo, 1997, p. 33).

El hombre, al ser un agente racional (función que le es propia) está en condiciones de asumir un fin último, posibilitado por la razón y llevado a la práctica bajo el acto consciente de deliberación. Fundar el deber en el ser es posible ya que el hombre posee la facultad de deliberar sobre sus propios actos o fines asumidos conscientemente. Jonas comenta:

Fundar el <bien> o el <deber> en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser. Pues lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción (Jonas, 1995, p.145).

La demanda recién citada, para Jonas, pasa a ser, en primera instancia, asegurar la idea de hombre, transformándose en un deber que es posibilitado gracias a la razón y la deliberación de los actos que, como dijimos anteriormente, es función propia del hombre. Creemos que en la ética de Jonas lo más *bueno o lo valioso* para el hombre es su existencia,

que es buena en sí misma. Que haya hombres entonces es un imperativo categórico posibilitado por la razón, que posibilita este deber.

Establecido el primer fundamento de la ética Jonásiana, que guarda relación con la exigencia de que haya humanidad, retomamos ahora la compleja empresa de fundamentar la existencia futura de la idea de hombre original. Para ello, creemos que Jonas toma una evidente postura a favor de la metafísica como una necesidad antes de replantearnos una ética que sea apropiada para los tiempos venideros. El autor complejiza su postura debido al intento de defensa de la relación de la metafísica y la verdad que ella pueda entregar. El complejo debate de la presunta verdad que la metafísica puede ofrecer, y su confrontación con las verdades científicas, es lo que Jonas pretende diferenciar:

No se puede obtener verdad <científica> sobre los objetos de la metafísica. Esto vuelve a ser una inferencia tautológica, puesto que la ciencia trata precisamente con objetos físicos. En tanto no se decida que esto agota el entero concepto de conocimiento, no se habrá dicho todavía la última palabra sobre la posibilidad de la metafísica (Jonas, 1995, p. 90).

Consideramos en este punto que Jonas alude a la diferencia entre conocimiento científico y conocimiento metafísico no para inaugurar el debate en su propuesta, sino, más bien, para justificar la pertinencia de la metafísica en su formulación ética, haciendo una clara alusión a su fundamentación, que creemos profundamente determinada por la filosofía tradicional, principalmente, la de Aristóteles. Es por ello que, por ejemplo, en el desarrollo del concepto de naturaleza, se desmarca de una formulación científicista del término, en favor de una visión claramente Aristotélica, en cuanto utiliza conceptos tales como función, causalidad o finalidad, claramente identificables con la filosofía Aristotélica.

### 2.2.1.- Análisis del deber-ser del hombre.

Ya establecida la necesidad de la metafísica en la fundamentación de la ética orientada al futuro, Jonas pasa al análisis de la interrogante acerca de si *debe ser el hombre*. En el capítulo segundo, “El ser y el deber” (Jonas, 1995), aborda la mencionada pregunta desde la perspectiva del *deber-ser de algo*, y se plantea la problemática de si efectivamente hay una supremacía del ser sobre el no-ser. Frente a esto, podemos argumentar que el ser, debido a que existe, permite la valoración. Mientras que el no-ser queda exento de juicio alguno, puesto que: “con la nada no es posible comparación de grado” (Jonas, 1995, p.92). Sin embargo, cabe la posibilidad de elegir el no-ser del hombre, posibilidad exenta de cualquier objeción posible: “el no-ser está libre de cualquier imperfección inherente a toda elección positiva” (Jonas, 1995, p. 92).

Jonas se decide por orientar la pregunta a la cuestión del valor, puesto que la mera posibilidad de valor clama por la existencia, mientras que la nada, el no-ser, en su radicalidad absoluta, no da lugar ni al valor ni al disvalor. Jonas comenta:

La capacidad de valor es en sí misma un valor, el valor de los valores, y con ello lo es incluso también la capacidad de disvalor, en la medida en que la mera posibilidad de acceso a la *distinción* entre valor y disvalor aseguraría ya por sí sola la preferencia absoluta del ser sobre la nada (Jonas, 1995, p. 96).

Al situar la problemática del deber-ser de algo en los valores, Jonas reconoce que aun así no se puede escapar al nihilismo de los agentes subjetivos, que encuentran como último refugio de su angustia ante la existencia precisamente *la nada*. Según esto, Jonas ve una esperanza en el *status* del valor, puesto que sólo de la objetividad que nos pudiera proporcionar la teoría del valor, podría establecerse un deber-ser; ello implicaría –en términos de Jonas- “una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser” (Jonas, 1995, p. 97).

Podemos considerar que este es el aspecto decisivo en la propuesta ética de Jonas, puesto que la cuestión de la fundamentación de su ética orientada al futuro, radica en la pregunta ético-metafísica del deber-ser del hombre. Ante el nihilismo presente en la teoría del valor, su propuesta es una clara reacción –o alternativa-. Debido a la necesidad de establecer el status del valor Jonas busca una fundamentación eminentemente teleológica, con la clara intención de lograr establecer a lo menos un valor objetivo que permita dar sustento y validez a la mencionada pregunta ético-metafísica, que es, según nuestro parecer, la pregunta que origina la fundamentación de su propuesta ética.

La búsqueda de un fin en sí mismo, que logre ser objetivo, tanto en la naturaleza como en el hombre –cuestión repasada anteriormente-, no hace otra cosa más que indagar en el status del valor, con la clara intención de establecer, desde la doctrina del ser (la metafísica) a lo menos un valor objetivo que permita orientar la voluntad subjetiva de los agentes particulares en el campo de la acción (ética). La interrogante es de carácter ético-metafísica debido a la civilización tecnológica de la cual somos partícipes, dominada por el obrar de la técnica moderna, dentro de cuyos márgenes cabe plantearse, como principal amenaza, la continuidad de la idea de hombre que, según Jonas, clama por la existencia de agentes en general. Es según este escenario que el deber-ser de algo, y del hombre propiamente tal, debe ser abordado y considerado por cualquier propuesta ética que esté dirigida hacia el futuro.

### **2.2.2.- El sí ontológico como sí a la vida.**

Si consideramos que la postura de Jonas intenta pasar del conocimiento metafísico al ético, debemos entonces indagar más precisamente en el deber ser ontológico y su transición al deber como imperativo (mandato u obligación ética del hombre) surgido desde la ética.

Jonas reconoce una *autoafirmación* del ser en el fin, lo cual posiciona al ser por sobre el no-ser. Esta autoafirmación del ser, según nuestro parecer, obedece al *continuum* presente en la cadena natural, lo cual –según mencionamos en el punto 2.1.3.- evidenciaría, a lo menos, un fin objetivo dentro de la naturaleza. Esta autoafirmación del ser en el fin, se

orientaría también a establecer en la propuesta de Jonas una evidente posición teleológica en los agentes individuales. Así, los seres, en su lucha constante contra la nada, poseen fines particulares, esto se evidencia en el interés, por sobre la indiferencia, en su existir: “Que al ser hay algo que le importa –al menos él mismo- es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines.” (Jonas, 1995, p.148). Cabe señalar que, según Jonas, el hecho de que a un determinado ser le importe algo, ya sea el mismo u otra cosa o acto, no implica necesariamente que sea gestor de fines, por consiguiente, que el ser vivo sea su propio fin, no implica que pueda ponerse fines, más bien los tiene, por naturaleza, producto de su no elegida existencia. Sólo la libertad humana desde su voluntad permite la posición y elección de fines.

La autoafirmación del ser proporcionaría -según Jonas- el primer gran valor, sobre el cual toda ética debiera fundarse; dicho valor es el *punte* entre la metafísica y la ética, el espacio en el que el ser, ante todo, autoafirma su existencia debido al interés -inmerso en su naturaleza, previo a cualquier voluntariedad subjetiva- por el existir. En relación a la autoafirmación y el interés, Jonas comenta:

En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay replica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer <sí> (Jonas, 1995, p.147).

El primer valor entonces es el ser en general que lucha de forma constante frente al no-ser. De él se desprende el siguiente valor, que es la maximización de la finalidad. Para Jonas este segundo valor se afirma y sostiene cuanto más variadas sean las metas anheladas, según mayor sea esta maximización de finalidad, mayor será el bien y el mal posibles, que determinarían el resto de los valores dentro del campo de la ética.

Jonas relaciona el sí a la existencia como lo bueno, mientras que el no-ser se reduce a lo malo, a la forma imperfecta del ser, debido a que éste clama por su existencia y

realización, desde los fines, tanto del perseguido fin en sí mismo, contenido dentro de la naturaleza misma del ser, como de los fines particulares, que obedecen a voluntades subjetivas de su realizador. Respecto a la variedad del fin, asociado a lo realizable -la posibilidad- y, por ello, a lo bueno en contraposición al no-ser inhabilitante, lo malo, Jonas dice:

“Cuanto más variado es el fin, tanto mayor es la diferencia; cuanto más intenso, tanto más enfática su aceptación y, al mismo tiempo, la justificación de ésta: en el fin del ser se hace a sí mismo merecedor de su dispendio.” (Jonas, 1995, p. 148).

El ser ante el no ser es la confrontación de la vida a la muerte, la conservación se sobrepone ante la aniquilación, el interés por los fines se presenta producto de esta lucha, ello provoca una intensidad de los fines propios del ser vivo, en los cuales, según Jonas, el fin de la naturaleza va haciéndose cada vez más subjetivo, dependiendo aún más de su realizador:

Y precisamente aquí, mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva – que viene dada por la necesidad del metabolismo y cuya satisfacción puede verse frustrada- tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar (Jonas, 1995, p.148).

La muerte como posibilidad –de manera consciente en el ser humano e inconsciente en el resto de los seres vivos- es lo que motiva a la elección del <sí> a la vida, esto manifestado en la constante elección de sí mismo (el ya mencionado anteriormente como primer valor), generando así una constante postergación del poder morir –opción

latente hacia el no-ser-, estableciendo, de esta forma, la autoafirmación del ser, la cual se convierte y manifiesta en aspiraciones individuales de los seres.

Jonas evidencia una labor teleológica en la naturaleza, en la cual el hombre se posiciona en la cúspide de la cadena natural, debido a que es gestor de fines, producto de su libertad. Sin embargo, el hombre también puede ser el destructor de fines, y encaminarse, incluso hacia la posibilidad del no-ser. La pregunta que se encamina a establecer la teoría de la responsabilidad en Hans Jonas surge de esta interrogante, que se sitúa en el paso del querer al deber en el hombre: cómo es posible establecer un deber en cuanto a lo que se ha hecho siempre hasta ahora, refiriéndonos a que desde siempre el ser ha venido cuidándose en su conjunto por medio de las voluntades particulares, aún más, la interrogante sería respecto al cumplimiento del fin de la naturaleza que produjo la voluntad. La interrogante que acabamos de describir sería para Jonas el valor en sí al que el ser aspira, por lo cual podría exigir “acatamiento” a modo de deber. Sin embargo, Jonas comenta que no lo necesita en absoluto, puesto que, establece así *la obligatoriedad del sí ontológico para el hombre* como algo constitutivo de él mismo, inherente a su propia naturaleza.

Observamos que Jonas establece esta obligatoriedad, en la que incluso no cabe exigir acatamiento, debido a que forma parte de su naturaleza misma. El sí ontológico es la voluntad dirigida al <sí> a la vida, rechazando la posibilidad de la muerte mediante el activo <no> al no-ser. El sí ontológico contempla, implícitamente, el sí a la idea de hombre y a los fines perseguidos tanto en la naturaleza en general, como en la voluntad del ser del hombre como gestor. Debido a que la finalidad en sí es el bien primario (lo cual exige *querer fines*), estableciendo condiciones para la continuidad de su existencia, el fin fundamental no es otro que el querer su propia existencia.

La autoconservación como finalidad de la existencia no necesita, según Jonas, ser mandada o impuesta, puesto que es lo primero que está ya siempre ahí, el deber-querer trae consigo el deber-hacer de forma automática, y el hacer conduce al obrar del hombre, que es la manifestación de su ser.

### **2.3.- De los fundamentos a la responsabilidad. Proyecciones hacia la teoría de la responsabilidad.**

La primera responsabilidad que establece Jonas en su teoría ética es la del hombre por el hombre. El único ser responsable es el ser humano, por ello, debe, en primer lugar una responsabilidad a ellos mismos al vivir en comunión entre hombres. Esto incluye la posible reciprocidad, debido a que también el hombre, al vivir en conjunto, se debe a la responsabilidad de otros hombres: “Genéricamente la reciprocidad está siempre ahí, al vivir entre hombres soy siempre responsabilidad de alguien” (Jonas, 1995, p. 172). Esta responsabilidad presupone la responsabilidad hacia todo lo vivo, puesto que el ser humano es el único acreedor de cierta tutela, debido a su facultad de asignarle responsabilidad. Esto, pese a que, según Jonas, cada ser vivo es su propio fin. El hombre no tiene ninguna ventaja sobre los demás seres vivos, a excepción de que él también puede tener responsabilidad por ellos, por ende, la relación del hombre con el resto de los seres vivos no es recíproca, no así en el caso de los hombres con hombres, donde, como ya dijimos, es recíproca y conlleva la exigencia de responsabilidad entre ellos. A esto, Jonas comenta:

La distinción característica del hombre –el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad –significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad (Jonas, 1995, p. 173).

Establecida la primera responsabilidad, Jonas establece la existencia de la humanidad como su <primer mandamiento>, esto se debe a que, previo a toda valoración, está la existencia de la humanidad, y la sola posibilidad de ésta es la responsabilidad a modo de mandamiento para el hombre, la preservación de aquella posibilidad es la responsabilidad, lo que para Jonas significa deber de existencia. En modo extremo, Jonas



comenta: “la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede todo” (Jonas, 1995, p. 174).

Este mandamiento es el que exige la continuidad de la humanidad, que vivan los hombres, mientras que el segundo mandamiento debiera ser: que vivan bien. Este mandamiento no precisa ser explícito, sin embargo, según Jonas, se hacen necesarias circunstancias muy especiales para que dicho mandamiento pase a ser explícito. Y es aquí donde se retoma la preocupación esbozada en el primer capítulo del presente trabajo, puesto que el obrar como manifestación del ser del hombre en la era de la técnica moderna origina, debido a su circunstancia nunca vista, su carácter especial, el cual conlleva la prefiguración de un saber heurístico, que considere el peor de los escenarios posibles.

Cabe ahora, debido al escenario contemporáneo, replantearse y dejar explícito el mandamiento que exige que haya hombres, y sobre, que éstos vivan bien, sin poner en amenaza su herencia natural, la existencia como fin en sí misma, y a su vez, el deber para con el resto de la existencia, la del hombre por el hombre y la naturaleza en su conjunto, bien como gestor de fines o desde el papel de fiduciarios, que es la única responsabilidad del ser del hombre, producto de que es el único ser al que se le puede asignar responsabilidad ante lo viviente.

De la responsabilidad del hombre por el hombre, junto con el aparente mandamiento implícito –pero que, debido a las circunstancias de nuestra época, se hace necesario de forma explícita- hacia la existencia de la humanidad, se desprende el amplio campo de la teoría de la responsabilidad, ya en tierra firme en cuanto teoría ética, y por lo cual, el presente trabajo buscó dejar establecidas las presuntas bases que, según Jonas, toda ética orientada al futuro debe, a lo menos, considerar.

#### IV.- Conclusiones.

Hans Jonas realiza un exhaustivo panorama de la época contemporánea, en la cual prevalece la influencia Heideggeriana, manifestada principalmente en la relación entre el hombre y la técnica moderna, de hecho, la visión del propio concepto de *techné* se asume desde el descrito por el pensamiento filosófico de Martin Heidegger. Tal es la influencia que, incluso las proyecciones parecen también obedecer a las desarrolladas por el mencionado filósofo. Sin embargo, el punto distintivo es la profundización a estas proyecciones, puesto que la preocupación y el origen de la teoría de la responsabilidad surge por un saber heurístico, que prefigure el peor de los escenarios posibles que le pudiera suceder a la humanidad y la naturaleza en su conjunto, su autodestrucción.

La distinción con Heidegger se deja ver en cuanto a la profundización de las consecuencias que pudiera originar la técnica moderna, principalmente desde el método que adopta Jonas, el saber heurístico. Creemos que aquí Jonas corre, evidentemente, un gran riesgo, puesto que como él mismo hace llamar este ejercicio, una especie de *futurología comparada*, acaso no estaríamos corriendo el riesgo de perder rigurosidad filosófica al momento de reflexionar sobre “supuestos”, o sobre una de las tantas opciones que la humanidad pudiera enfrentar. Es precisamente este riesgo el que Jonas lo establece como una necesidad, debido a las circunstancias ya evidenciadas por la civilización tecnológica. No obstante, es a lo menos cuestionable fundar una teoría ética producto de una necesidad originada desde un carácter evidentemente especulativo.

En cuanto a la fundamentación, Jonas busca establecer a la teleología como principio regulador de la naturaleza en su conjunto, estableciendo un aparente fin presente en todo lo viviente. Este aspecto considera, según nuestro parecer, una fundamentación exclusivamente aristotélica, es decir, se busca reivindicar el pensamiento aristotélico para la conformación de una nueva teoría ética. Sin embargo, la discusión sobre la teleología en la época contemporánea ha ampliado su campo de investigación mucho más allá de lo que el pensamiento aristotélico pueda establecer. Con esto no decimos que Jonas no lo haya considerado, pero no lo trata en profundidad, y tampoco lo deja entrever en cuanto a los fundamentos que desarrolla en su teoría de la responsabilidad. Creemos que es con el afán

de ser fiel a la metafísica entendida desde su origen, remontándose casi exclusivamente al pensamiento heleno del estagirita. Ahora bien, cabe preguntarse si es o no posible hoy en día desarrollar fundamentos teleológicos en la naturaleza del hombre y la naturaleza en general, sin considerar más allá del horizonte trazado por Aristóteles.

Otro aspecto a considerar es la constante defensa por la idea de hombre, mucho se ha mencionado a lo largo del trabajo, obedeciendo a la investigación de Jonas, no obstante, poco es lo que se esclarece en cuanto a su definición, es decir, se aborda la interrogante relativa a custodiar la idea de hombre, pero no se define qué es la idea de hombre o qué entiende Jonas de ésta. Creemos que la definición de esta queda implícitamente contenida cuando Jonas trata el problema de los fines en la naturaleza orgánica y, principalmente, en la naturaleza propia del hombre, la cual se dirige a establecer la herencia no elegida del hombre y la naturaleza en general. Para la primera, destaca el concepto de voluntad, que es uno de los rasgos distintivos del hombre en la cadena natural, a diferencia de los demás seres vivos, y precisamente para estos últimos, es el deseo innato de luchar por su existencia. En ambos casos, se establece el sí a la vida, por sobre el no-ser que se manifiesta en la no existencia. La idea de hombre la podemos vincular con el sí a la vida, afirmación de carácter ontológico, presente en la naturaleza misma del hombre. Por ello, este sí ontológico, es lo que define la idea de hombre, que depende, en gran medida, de la voluntad de éste.

Ahora bien, ante la afirmación de conservar la esencia del hombre propiamente tal, ésta se vincula directamente con su naturaleza, que está estrechamente ligada con el poder causal de la finalidad que rige al hombre, la cual se evidencia en la lucha por la existencia, que vendría siendo el fin en sí mismo del hombre. Podemos evidenciar que Jonas no se propone definir explícitamente qué es la esencia humana, empresa que creemos escapa de los límites de una fundamentación dirigida hacia una teoría ética, pero sí la considera, a modo de reivindicarla como una necesidad, puesto que puede verse amenazada. Agregando que esta amenaza no apunta directamente a su destrucción, sino

más bien a la alteración que ésta pudiera sufrir, aún más, creemos que, según Jonas, ya ha sido alterada, de allí la menesterosidad de custodiarla.

Intentamos establecer aquí, según nuestra postura, que Jonas hace un profundo intento por reivindicar la ontología, es decir, la doctrina del ser, y desde la metafísica y los principios teleológicos referidos al actuar humano, reafirmar los fines que le son propios. Por ello, la primera gran responsabilidad del hombre debe ser de carácter ontológico, la responsabilidad hacia el ser, preservar su existencia y conservar su esencia ante la peor de las amenazas posibles que pueda configurar una civilización tecnológica: su aniquilamiento. De la preocupación por el ser como la mayor de las preocupaciones posibles, debe fundarse entonces todo posible debate para establecer una ética que se encamine al futuro, puesto que el campo de intervención humana puede, incluso, dirigirse hacia ella misma. Esto puede encubrir una radicalidad absoluta, difícil de digerir y tomarla como una consideración seria que pueda ser de consideración filosófica. Sin embargo, es esta subestimación la que debemos combatir, puesto que el avance ilimitado de la tecnología ya ha puesto su mirada en el hombre, lo cual para Jonas es una alerta en cuanto a sus alcances. Podríamos rebatir esta preocupación de Jonas enumerando largamente todas las bondades que la tecnología y la técnica moderna nos han brindado, sin embargo, cabe preguntarse, aunque sea mínimamente, si su alteración no es lo que esperábamos, o bien, que nos depara esta intervención si ya se nos presenta sin límites aparentes. Ante esto, Jonas muestra, una vez más, su radicalidad, al considerar que no nos corresponde alterar la herencia que la naturaleza nos ha otorgado, pues debemos preservarla y heredarla tal y como la hemos recibido, mantener la idea de hombre original es el empeño mayor en cuanto a la fundamentación de la propuesta ética de Hans Jonas.

## V. Bibliografía.

- Acevedo, Jorge (2004). Meditación acerca de nuestra época: una era técnica, *Cuadernos de filosofía*, No. 21, pp. 07-45.
- Acosta, Juliana (2011). Un alegato en contra de las interpretaciones deterministas en la ética aristotélica. *Praxis filosófica*, No. 33, pp. 33-51.
- Aubenque, Pierre (1974). El problema del ser en Aristóteles, Madrid: Taurus.
- Arcas, Pablo (2007). *Hans Jonas y el Principio de Responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*, Madrid: Gredos.
- Becchi, Paolo (1989). La ética en la era técnica. Elementos para una crítica a Karl Otto Apel y Hans Jonas, *Doxa, cuadernos de filosofía del derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante*, No. 25, pp. 01-38.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza (1)*, Madrid: Trotta.
- Burgui, Mario (2015). Hans Jonas: conservación de la naturaleza, conservación de la vida, *Cuadernos de Bioética XXVI/2*, pp. 253-266.
- Bührle, Carlos (2004) Thomas Hobbes: sobre el miedo, *revista de filosofía y teoría política*, No. 35, pp. 25-37.
- Gómez-Heras, José María (2003). El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas, *Brocar: Cuadernos de investigación histórica* 27, pp. 235-260.
- Gómez-Heras, José María (2003). Entre la curiosidad y el temor: ¿puede fundamentarse una ética medioambiental cosmopolita sobre estados de ánimo emocionales?, *Daimon: Revista de filosofía* 29, pp. 71-86.
- Heidegger, Martin (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago: Editorial Universitaria.

- Hobbes, Thomas (1982) *Leviatán*, Bogotá: Editorial Skla.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
- Jonas, Hans (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid: Catarata.
- Moratalla, Tomás (2007). La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica, *Thémata. Revista de filosofía* 39, pp. 373-380.
- Ponce, Margarita (1979). Aristóteles y la teleología actual, *Diánoia*, Vol. 25, No 25, pp. 101-125.
- Prevosti, Antoni (2011). La naturaleza humana en Aristóteles, *Espíritu XL*, No 141, pp. 35-50.
- Restrepo, Juan Camilo (2011). La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia. *Escritos* Vol. 19, N. 42, pp. 79-121.
- Rowe, Christopher (2004). La ética de la Grecia antigua, en Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética* (pp. 183-197), Madrid: Alianza.
- Schiavetti, Mauricio (2004). Hans Jonas: La relación ser y deber. *Revista Philosophica* Valparaíso. Año 26, N°. 27, pp. 1-17.
- Valdivielso, Joaquín (1999). La crisis de la naturaleza y la fundamentación ética en Hans Jonas, *Laguna*, No 6, pp. 209-223.
- Vigo, Alejandro (1997). *La concepción Aristotélica de la felicidad*. Santiago: Universidad de los Andes.
- Xolocotzi, Ángel / Godina, Célida (2009). *La técnica ¿orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*, México: Los libros de homero.