

El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas

Tomás Domingo Moratalla

La tecnología moderna, a diferencia de la antigua, conlleva grandes transformaciones en el mundo humano hasta el punto de ponerlo en peligro. Por eso la ética tradicional ya no sirve para dar respuestas a los nuevos desafíos. Sólo una ética de la responsabilidad está capacitada para responder adecuadamente a las consecuencias de nuestra civilización técnica. Esta es la contribución mayor de Hans Jonas. Pero esta ética no es sólo un llamamiento a la prudencia, siempre necesaria. Se trata de una ética con un fundamento antropológico. ¿Qué límites podemos poner al desarrollo tecnocientífico? ¿Cuáles pueden ser los criterios de la prudencia? Sencillo: si lo que está en peligro es una imagen de ser humano, es precisamente esta imagen de ser humano la que proporcionará las razones necesarias para la contención. No podemos comprender adecuadamente la tecnología moderna sin contar con sus presupuestos y sus consecuencias antropológicas, y de igual manera no podemos comprender la ética de Jonas sin caer en la cuenta de que está vertebrada por una antropología, es decir, por una "imagen del ser humano".

"Pero tan pronto confiemos plenamente en el mecanismo autorregulador del juego de ciencia y técnica o nos entreguemos a él habremos perdido la batalla del hombre."¹

¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 275. Es la obra más importante de Jonas y la más citada, pero adentrarse en su filosofía exige tener en cuenta otras obras. Entre ellas, y publicadas en castellano, destacamos: *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona,

La tecnología moderna ha cambiado nuestro mundo. De hecho, podemos decir, sin ninguna exageración, que la tecnología moderna es *nuestro mundo*. Por esto mismo, ha de ser uno de los grandes temas de reflexión, por no decir el más importante, pues nunca antes el mundo humano se encontró tan lleno de posibilidades, de destrucción y mejora, de enriquecimiento y empobrecimiento. Pocas cuestiones como la de la técnica o tecnología se prestan a las loas más altisonantes y a las críticas más desgarradas. Sin lugar a dudas se trata de un tema de crucial importancia que pide la atenta mirada de la reflexión crítica y la llamada a la acción prudente y sabia.

Nuestro mundo está sometido a un constante cambio, a una progresiva aceleración. Los seres humanos de esta época de entre siglos vivimos nuestro momento histórico llenos de incertidumbre y agobio. Probablemente esta experiencia del tiempo histórico se ha convertido en habitual desde los tiempos modernos, de hecho llama la atención la propia denominación de “modernos” (los actuales). ¡Cómo si todos los tiempos no hubiesen sido modernos!

Estos “tiempos modernos” que vivimos tienen su más próximo pasado en la época de la Ilustración, época moderna por antonomasia. Todavía estamos instalados en la imagen del mundo que en este siglo se dibuja. El momento histórico que experimentan los ilustrados es vivido como radicalmente diferente a los tiempos pasados; realmente se percibe una ruptura con lo anterior. Por otra parte, estos nuevos tiempos inauguran una marcha de la historia llena de éxitos y triunfos: es la idea de progreso que irrumpe con fuerza. Y, además, esta historia que se llena de éxitos está hecha por el ser humano. Éste es consciente de estar haciendo la historia; la historia es hecha, es construida. El hombre es hacedor de su futuro. La providencia divina ha pasado a ser depositaria del ser humano, el cual toma la historia en sus manos; el hombre tiene el mundo a su disposición. De esta manera el *homo sapiens* cede su puesto al *homo faber*. Y no sólo porque crea instrumentos, técnicas, objetos y “cacharros”, sino, y sobre todo, porque hace su historia. Así el mundo humano es fruto de su acción, tanto en el espacio (fabricando nuevas realidades) como en el tiempo (proyectando cambios).

Y habitando el tiempo y el espacio, con los recursos de la nueva época, recursos sobre todo de ideas, este ser humano que se creía “dueño y dominador de la naturaleza” (como reza el frontispicio de

1997; *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998; *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.

la modernidad en sus primeros y poderosos balbucesos)², ha sentido miedo, como jamás antes había sentido. Tras haberse hecho consciente de su poder, y sin llegar a hacerse responsable del mismo, se ha sentido asustado. Por eso, hemos de evitar que nos suceda lo que a aquél mongol que agarrado a las crines de su caballo desbocado le preguntaron “¿a dónde vas, de esa manera?”. Y respondió: “preguntádselo a mi caballo”. Coger las riendas de ese caballo es al menos empezar a pensar nuestro mundo e intentar transformarlo. Pensar el miedo es la primera salida para la acción responsable.

El mayor intento que ha dado nuestra actualidad filosófica de pensar nuestro poder de dominio, nuestros miedos y apelar a una exigencia de responsabilidad es el de Hans Jonas. Pretendemos, pues, en las páginas que siguen, presentar su ética como una respuesta a las consecuencias de las nuevas tecnologías en el mundo humano. Al mismo tiempo analizaremos la propuesta de Jonas y sus implicaciones. Sobre todo, lo que significa recuperar una “determinada” filosofía que no tiene miedo a la metafísica, a la fundamentación de la ética o, sencillamente, a pensar³.

1. El camino de Hans Jonas: de la fenomenología a la ética de la técnica

Hans Jonas (1903-1993) es otro de los numerosos filósofos contemporáneos formado en el taller de la fenomenología. La fenomenología va a ser una corriente tan productiva que dará lugar a los planteamientos más diversos, aunque algunas de sus enseñanzas permanecen claramente distinguibles y siempre reconocibles, como ocurre con Hans Jonas. Estudió directamente con el creador del movimiento fenomenológico, Husserl, pero quedará impresionado, al igual que su compañera y amiga H. Arendt, por la fuerza conceptual de Heidegger, al cual va a considerar siempre como su “maestro más decisivo”. También fue discípulo en los años 20 de R. Bultman, de cuya mano se va a iniciar en el estudio de los primeros siglos del cristianismo, y en concreto del movimiento gnóstico, es decir, en sus comienzos filosóficos está interesado por la historia de las ideas,

² Cfr. R. DESCARTES, *Discurso del método*, parte VI.

³ Una presentación más completa de Hans Jonas es la que elaboro en Ediciones del Orto, de próxima publicación.

aunque poco a poco se irá poniendo de relieve su interés por una filosofía práctica, que tenga que ver con lo más material, concreto y, sobre todo, vital. Así nos dice:

“... llegó un momento en que me dije: ¡basta ya de historia de las formaciones espirituales del pasado! En última instancia, la filosofía tiene que ver con lo que existe, con el ser real con el que estamos confrontados, del que somos una parte.”⁴

Su formación fenomenológica es importante, pues aunque su filosofía se presentará como una superación de la fenomenología (como ha ocurrido con casi todos los seguidores de Husserl), heredará de este movimiento el interés por el análisis de la experiencia, aunque bien es cierto que no será una filosofía de la conciencia sino del ser humano viviente y activo en un mundo lleno de sentido. Sin embargo, sí compartirá con la fenomenología la insistencia en el sujeto capaz de representarse el mundo y distanciarse de los hechos. Por todo esto, y si bien su filosofía no es idealista, tampoco va a caer en un realismo premoderno, en un naturalismo o en el animismo.

La figura de Jonas irrumpió con fuerza en el panorama filosófico con la obra *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Supuso la aparición de una nueva ética, y una nueva forma de considerar temas antiguos. Incluso puede ser considerada como el intento de introducir nuevas categorías éticas capaces de dar cuenta del fenómeno moral (como sucede con el término “responsabilidad”). Y, además, apareció como filosofía que podía hacer frente al desafío ecológico. La ética se vio renovada con un aire nuevo. Los detractores y defensores surgieron por doquier. Y las alabanzas y críticas se han seguido sucediendo desde entonces. Pero Jonas no es un filósofo de un solo libro, ni su propuesta ética puede entenderse sin el fundamento en una filosofía de la biología y, remotamente, en una concepción de la historia del pensamiento y de la evolución de las ideas⁵.

Una mala forma de acercarse a esta propuesta filosófica, como a todas en general, es pretender buscar en ella la solución en forma

⁴ “De la gnose au *Principe responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas”, *Esprit*, nº 171, 1991, p. 7.

⁵ Una presentación breve y al mismo tiempo completa de la filosofía de Jonas es la que nos ofrece P. RICOEUR; cfr. “Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas”, en P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992, pp. 304-319.

de recetas a determinadas cuestiones. Es más importante lo que abre y cuestiona que lo que realmente propone. Sus afirmaciones no pueden descontextualizarse de la obra en general, ni su propuesta ética de los fundamentos filosóficos que encontramos también en otros libros y artículos.

Su vida filosófica puede dividirse en tres etapas y las tres se encadenan. Es difícil comprender su última etapa, en la que se dedica a las cuestiones éticas y la que precisamente le ha hecho saltar a la fama, sin entender sus presupuestos. Tras el interés por la gnosis, con su fuerte rechazo del mundo y del cuerpo, va a elaborar en una segunda etapa una filosofía biológica en la que pondrá de manifiesto lo que significa nuestro enraizamiento en la vida, en la materia, en el cuerpo, y esto lo hará desde el análisis del fenómeno de la vida⁶. Su filosofía, podemos llegar a afirmar, es una filosofía de la vida, su ética es por eso una ética de la vida. Pero, ¿qué es la vida para Jonas? La vida es un fenómeno mixto, más allá de los dualismos entre cuerpo y alma, entre naturaleza y espíritu; la vida muestra la imbricación de los dos elementos. Así Jonas, partiendo de la vida biológica, llega a la vida plenamente humana, vida biográfica, sin cortes, sin rupturas. En el vivir humano la vida en general pasa a ser un “querer vivir”, la vida toma posesión de sí misma, y el programa genético es sustituido por la historia. Pero el ser humano haciendo la historia ha puesto en peligro la supervivencia de la vida, la posibilidad misma de seguir con vida, por eso ha de convertirse en responsable de la vida misma, por eso la metafísica tiene que convertirse en antropología y ésta en ética. El fenómeno que ha hecho emerger esta nueva ética es la tecnología moderna.

La filosofía de H. Jonas puede así entenderse como una filosofía de la técnica, como ética de la técnica, como metafísica de la técnica o, mejor, como una antropología de la técnica. La filosofía de la técnica o la tecnología no es un tema más para la filosofía. No es una filosofía regional; es el nombre que toma la metafísica clásica, la teología medieval, la teoría del conocimiento de la modernidad o la ética contemporánea cuando quiere estar a la “altura de los tiempos”, a la altura de “nuestro tiempo”. O la filosofía acoge el reto de la técnica, si quiere ser fiel a lo que ha sido, o se convierte en mero pasa-

⁶ Sobre este tema cfr. C. Foppa., “L’être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects”, en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 169-189.

tiempo de tertulias y su desaparición no supondría el menor inconveniente para la historia de la humanidad.

2. *El carácter novedoso de la tecnología*

El mundo en que vivimos está dominado por la técnica, es un mundo tecnologizado. Al decir esto estamos caracterizando nuestro mundo, pero no nos estamos dando cuenta de que esta característica es la propia de todo mundo humano. El mundo humano se caracteriza por estar tecnologizado o tecnificado, es decir, marcado por la técnica y el conocimiento. La técnica concierne al ser humano, a la existencia humana en el mundo, y por tanto tiene que haber algo así como una filosofía de la tecnología.

“Dado que hoy en día la técnica alcanza a casi todo lo que concierne a los hombres –vida y muerte, pensamiento y sentimiento, acción y padecimiento, entorno y cosas, deseos y destino, presente y futuro–, en resumen, dado que se ha convertido en un problema tanto central como apremiante de toda la existencia humana sobre la tierra, ya es un asunto de la filosofía, y tiene que haber algo así como una filosofía de la tecnología”⁷

No hay “ser humano” natural. Somos una rara mezcla de naturaleza y técnica. El ser humano es técnico, no sólo en cuanto que crea artefactos y productos técnicos, sino también en la medida en que su propia vida es fruto de su hacer. La técnica no es por tanto un añadido u ornamento a cierta naturaleza humana. Es constitutiva, es decir, haciendo el mundo, hacemos nuestra vida. Ser humano es ser técnico. Antes que caer bajo cualquier tipo de caracterización ética, la técnica es nuestra forma de ser, la manera que tenemos de interpretar activamente el mundo. Es expresión de libertad, de poder y creación. La técnica nos capacita, nos posibilita. Y, sin embargo, no deja de despertar amenazas. Actualmente las nuevas tecnologías no son vistas como simples instrumentos que podamos utilizar o no, o como maneras de responder a nuestra forma humana de “habérnosla con el mundo”, sino como aquello que nos puede destruir⁸. Pero,

⁷ *Técnica, medicina y ética* ... op. cit., p. 15.

⁸ La filosofía de la tecnología de Jonas pasa a sumarse a las grandes filosofías de la tecnología del siglo XX. Y así, su nombre se añade a la lista que for-

podemos preguntarnos con Jonas, ¿dónde radica la novedad de la tecnología?

La técnica moderna es diferente a la técnica antigua. No se trata de una etapa más de un desarrollo progresivo y homogéneo. La técnica contemporánea es un fenómeno radicalmente nuevo. No es una nota más que defina nuestra época. La técnica moderna difiere radicalmente de la técnica en cualquier momento de la historia. Algunos rasgos que muestran esta peculiaridad son los siguientes:

- En primer lugar, la técnica moderna no viene a satisfacer unos *fin*es predefinidos, sino que su propio desarrollo lleva asociados fines no previstos, y muchas veces no deseados. Podemos decir que mucho de lo que con ella obtenemos no es fruto de la previsión ni de ningún plan. También muchas innovaciones técnicas son queridas y deseadas una vez que han sido creadas. La nueva tecnología tiene la facultad de hacernos ver necesidades allí donde sólo hay deseos.
- En segundo lugar, la *velocidad* del desarrollo técnico ha crecido de una forma exponencial. El tiempo que transcurre desde que se dispone de un conocimiento hasta que este conocimiento se aplica ha ido disminuyendo progresivamente en la última centuria, hasta el punto de encontrarnos con que disponemos de nuevas tecnologías sin conocer muy bien cuáles son sus fundamentos científicos.
- Y, por último, la técnica vive del *progreso*, pero no ya como una meta, sino como algo inscrito en su interior; va siempre a más, siempre más difícil, más complejo. Además, nunca el poder otorgado al hombre fue mayor. Nunca el hombre se sintió tan poderoso y creador. Ahora estamos en disposición de modificar la constitución humana, por lo menos estamos abiertos a esa posibilidad. Ya no se trata simplemente de un sueño fantástico.

3. De la nueva tecnología a la nueva ética

La forma de hacer frente a este mundo tecnológico es mediante una ética de la responsabilidad. La ética de la responsabilidad es la

man autores como Husserl, Heidegger, Ortega o Zubiri. Una presentación de estos autores, entre otros, nos la encontramos en L. FERRO, "La condición 'técnica' del ser humano", *Semiosfera*, 3/4, 1995, pp. 43-86.

respuesta por pura necesidad, por “instinto de supervivencia”. La primera tarea de una ética de la responsabilidad, como la que presenta Jonas, es romper con la ideologización de la técnica y dejar de verla como un gran sistema que funciona automáticamente, en la que los individuos no podemos hacer nada. Esto no es cierto. La técnica, aún la más compleja, tiene un origen humano y unas finalidades proyectadas por el hombre, por tanto no puede quedar fuera de lo que el ser humano quiera o desee. Hemos de responder de ella, es decir, hacernos conscientes de para qué la queremos, cómo la queremos y si estamos dispuestos a asumir sus riesgos. Hemos de romper la fascinación por lo inaccesible. La respuesta ética a las nuevas tecnologías pasa por romper con su fascinación.

De esta manera, toda la ética de Jonas puede ser vista como el análisis de la correlación entre técnica moderna y ética. Propone una transformación radical de la ética porque los problemas y retos que tiene que afrontar son distintos a los que antes ha recibido. No basta con ligeras modificaciones o añadidos. No es suficiente con ampliar, por ejemplo, la ética aristotélica o kantiana, para que tengan en cuenta el fenómeno novedoso de la tecnología moderna. El cambio ha de ser radical, y la ética totalmente nueva. La ética se enfrenta a situaciones y desafíos imprevistos. Esto nos hace ver la importancia que tiene la propuesta de Jonas, ya que no se trata de complementar otras propuestas o bosquejar pequeños recursos conceptuales. Se trata de una nueva ética, de nuevos conceptos y de un nuevo estilo de fundamentar y preguntar⁹. Las primeras líneas de *El principio de responsabilidad* no dejan de ser elocuentes:

“Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa. Es una tesis que trans-

⁹ Buenas presentaciones de la ética de Jonas son las de: E. KETTERING, “Técnica y responsabilidad. A propósito del *Principio de responsabilidad* de Hans Jonas”, *Folia Humanística*, nº 26, 1988, pp. 193-207; 229-236; B. SÈVE, “Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité”, *Esprit*, nº 165, 1990, pp. 72-88; y L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas”, en J. M^a GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 128-144.

ciende la mera constatación de la amenaza física. El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado –un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana– que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado. Todo ello es novedoso, diferente de lo anterior tanto en género como en magnitud. Lo que hoy puede hacer el hombre y después, en el ejercicio insoslayable de ese poder, tiene que seguir haciendo– carece de parangón en la experiencia pasada. Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de «bondad» y «maldad» a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie”¹⁰

Esta nueva ética no proviene de una consideración de la historia de la ética. Tiene su origen en el intento de pensar y responder a la nueva técnica, entendida como un nuevo tipo de acción. Si la acción humana ha cambiado, la filosofía práctica –reflexión sobre la acción– no tiene más remedio que cambiar.

El nuevo poder otorgado al ser humano por la técnica es objeto de la ética porque este poder es *ambivalente*. El uso de la técnica puede tener efectos negativos, y no sólo cuando se usa para obtener efectos negativos. Lo más llamativo es precisamente que incluso cuando no se usa negativamente puede tener efectos nocivos. Lo útil y lo bueno puede implicar en sí mismo lo malo. La técnica es ambivalente y ambigua. Esta característica de la técnica, que exige la respuesta de la ética, es fuertemente señalada por Jonas. El dilema de la técnica moderna ya no es, siguiendo la afirmación bíblica, hacer de las espadas arados. Ya no es solución cambiar la técnica “mala” por la técnica “buena”, pues una y otra son igualmente nocivas. El peligro de la técnica no está tanto en las bombas atómicas, en las catástrofes ambientales o en los desastres ecológicos, pues ante estas atrocidades podemos reaccionar al ser las consecuencias visibles. El peligro está en esa “técnica invisible”, aparentemente inocua, incluso beneficiosa. Siguiendo con la imagen bíblica, se puede decir que si bien podemos protegernos de las espadas (bombas atómicas), los

¹⁰ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 15.

arados, que se han convertido en necesarios, nos llevan al mismo sitio. Los logros de la técnica nos ciegan, sus beneficios corrompen el juicio y las necesidades humanas la reclaman. Somos adictos a la técnica por necesidad. ¿Cómo responder? ¿Qué hacer?

Pero la técnica moderna no sólo es ambivalente, también es *automática*. La técnica moderna no permite que hagamos la sana distinción entre la posesión de una capacidad y su disfrute. La técnica nos da un poder que no nos queda más remedio que utilizarlo. Su aplicación se ha convertido en automática. El ejemplo que pone Jonas es el que existe entre “poder respirar” y “respirar”. Ya no guardamos la necesaria distancia entre una facultad y su aplicación, entre una potencia y su actualización. La técnica moderna es una capacitación que pide su continuo ejercicio y renovación. Además, cuando la nueva técnica se encuentra con problemas, o cuando produce problemas, se piensa de manera espontánea y habitual que se solucionarán con más técnica. Se cree que tanto los problemas técnicos como los que produce la técnica se resolverán técnicamente. Este es el *imperativo tecnológico* al que Jonas responde con su *imperativo de la responsabilidad*.

Por otro lado, la técnica moderna ha cambiado de escenarios, por lo que la ética tendrá que ser diferente. La nueva tecnología afecta a todo el planeta, es *global*, y pone en peligro las generaciones futuras. Las consecuencias, queridas o no, de la nueva técnica hace que el ser humano esté en peligro por la misma razón por la que lo está toda la naturaleza. La nueva técnica rompe el antropocentrismo de las éticas anteriores, y la preocupación por el bien humano no puede quedar desvinculado del bien natural. La ética medioambiental es indicador de esta preocupación y exigencia.

Y la nueva técnica, y la nueva ética, lanza la cuestión metafísica. ¿Por qué han de existir los seres humanos? ¿Por qué ha de darse la vida? La ética hace que seamos metafísicos (y antropológicos). Hemos de dar razones de la existencia o, mejor dicho, hemos de dar razones para preferir y valorar la existencia más que la destrucción. La nueva técnica pide, exige y reclama una nueva ética, y una de las características de esta novedad es la necesidad de la metafísica y de la antropología. La metafísica, tantas veces defenestrada, aparece cuando el ser humano con su exceso de poder pone en peligro la existencia misma. Pero esta metafísica recuperada por reclamo de la ética de la tecnología es antropología, pues el valor de la vida en peligro es sentido y experimentado por este animal en que la vida

adquiere conciencia. La antropología, también defenestrada, se nos presenta como absolutamente necesaria e inevitable.

4. Ética de la responsabilidad: entre prudencia y sabiduría

Ante la situación a la que nos conduce la moderna tecnología, la respuesta filosófica puede ser doble. Y de hecho, la filosofía de Jonas responde también doblemente. Por un lado, la filosofía ha de responder a los grandes problemas técnicos, como por ejemplo la destrucción atómica o medioambiental. Pero, por otro, la filosofía también ha de responder a la cuestión más decisiva, aunque menos evidente, de la transformación progresiva del mundo cotidiano. Responder a los grandes problemas y situaciones apocalípticas parece lo más urgente y necesario. Preocuparse por la destrucción posible del planeta es lo más natural. La preocupación por las transformaciones que la tecnología está produciendo de una manera callada parece menos urgente. De ahí que muchas filosofías pasen por alto esta última. La filosofía no debe confundir lo urgente con lo importante, y menos la filosofía práctica.

Jonas responde a estas dos preocupaciones, a estos dos desafíos tecnológicos: al evidente y al callado, al urgente y al importante. Una de las malas interpretaciones que se suele hacer de la filosofía de Jonas es creer que su ética de la responsabilidad es sólo una llamada de alerta ante la destrucción de nuestro planeta. Lo es, pero no sólo. Su ética de la responsabilidad es más bien un aviso sobre el tipo de ser humano y de sociedad que está produciendo de una forma callada la nueva tecnología.

Los riesgos “evidentes” y los riesgos “callados” exigen del filósofo, de la tarea misma de la filosofía, buscar buenas razones para la responsabilidad. Y si bien a los primeros se puede responder con una ética de la responsabilidad que es una alegato de la prudencia y la moderación, a los segundos responde una ética de la responsabilidad entendida como sabiduría. La ética de Jonas tiene las dos caras y, podemos decir, que es más una ética de la responsabilidad entendida como sabiduría que una ética de la responsabilidad entendida como prudencia. La prudencia pide que sepamos usar bien aquello de que disponemos (conocimientos, ciencia y tecnología, capacidades, etc...); sin embargo la sabiduría es más exigente pues reclama que sepamos dejar de usar. La prudencia nos pide que frenemos nuestra marcha, la sabiduría incluso que paremos.

La respuesta ética de Jonas a los desafíos de la moderna tecnología será por tanto doble, y la fundamentación será también doble. La ética de la responsabilidad se articulará de una doble manera, una más superficial y otra más profunda, filosófica y fundamentadora. Lo propio de la propuesta de Jonas no es tanto la llamada a la responsabilidad ante la destrucción técnica del mundo, sino la fundamentación de la responsabilidad ante la modificación progresiva, y que pasa desapercibida, del mundo humano. La destrucción técnica del mundo es en algunos aspectos evidentes y de ahí la llamada a la prudencia, a la contención. Decir, entonces, responsabilidad no es más que apelar al sentido común: si queremos seguir viviendo no podemos destruir lo que posibilita la vida. Pero la modificación técnica del mundo no es tan evidente, por lo que puede ser más peligrosa. En estos casos, la indignación no salta espontáneamente, pues ni los riesgos o peligros son tan notables. La técnica modifica nuestra relación con el mundo, con los otros, y con nosotros mismos; pone en peligro lo que hemos estado entendiendo por ser humano. Ante esto, cabe preguntarnos: ¿podemos permitirnoslo?

Si el poder en manos del hombre ha pasado a ser tanto, que pone en peligro la existencia de la vida sobre el planeta y la existencia de la humanidad misma, la responsabilidad ha de ser mayor. ¿Cómo tomar las riendas de ese poder? ¿Cómo ejercer la responsabilidad, sin que sea un ingenuo querer detener lo imparable? Determinados daños previstos, hacen que adoptemos medidas necesarias para evitar la destrucción. Pero, y aquí viene la pregunta más filosófica que indaga por las razones de lo razonable: ¿por qué? ¿qué razones?

El ejercicio responsable del poder pide determinar lo humanamente deseable para tener así criterios y marcos de acción y decisión. Es un reto para el pensamiento como nunca antes había sido retado, y nunca había estado tan falto de recursos como lo está actualmente¹¹. La tarea de la filosofía es elaborar una “imagen del hombre” que pueda hacer frente al desarrollo tecnológico¹². Para ello necesitamos todos los recursos disponibles. No podemos prescindir de la tradición filosófica, ni de las ciencias, ni de otros saberes. El filósofo no puede despreciar nada, y mucho menos la propia

¹¹ Y nos dice Jonas: “la filosofía, confesémoslo, está lamentablemente falta de preparación para esta tarea, su primera tarea cósmica”, *Técnica, medicina y ética...* op. cit. p. 31.

¹² Cfr. J. DEWITTE, “Préservation de l’humanité et image de l’homme”, en VV.AA., “Hans Jonas”, *Etudes Phénoménologiques*, vol 4, n° 8, 1988, pp. 33-68.

propuesta de elaborar una antropología e, incluso, una metafísica. Sin embargo, despreciamos la antropología y la metafísica con argumentos perezosos, y la filosofía se convierte en un simple juego descriptivo, a medio camino entre la sociología y la “charla de café”. Jonas denuncia esta situación y se lamenta que la filosofía actual esté tan falta de recursos. La antropología es la respuesta al poder tecnológico. La filosofía práctica de Jonas es por ello una antropología del ser humano poderoso y responsable que no teme a la metafísica y que tiene una vocación ética.

5. La articulación de la ética de la responsabilidad

La ética que propone Hans Jonas es una nueva ética, muy diferente a las que han existido hasta ahora. Pero no se presenta como una sustitución de estas éticas sino como un complemento necesario. Viene a llenar un hueco para el que la ética antigua se encuentra sin recursos. Esta nueva ética viene definida por tres elementos: 1) la necesidad de dar cuenta de un nuevo poder, como nunca antes se había conocido; 2) la remisión al futuro, se puede decir que es una ética de la previsión; 3) la referencia a las generaciones futuras como objeto de consideración. Así, tras las éticas clásicas de la virtud y las éticas modernas del deber nos aparece esta nueva ética que hace de la responsabilidad un nuevo paradigma en ética.

La responsabilidad es la respuesta al poder tecnológico moderno. Pero la responsabilidad no puede ser deducida, entendida simplemente, no es asunto puramente racional. La responsabilidad es también cuestión de sensibilidad, de ahí que Jonas articule la responsabilidad como un sentimiento, es decir, antes de ejercer la responsabilidad, la sentimos. Y su ejercicio, para el ser humano actual, no es una cuestión más que pueda ser o no tenida en cuenta. Ha pasado a ser una necesidad, se impone categóricamente, por eso la responsabilidad, o, como dice Jonas, el “principio responsabilidad”, se expresa categóricamente bajo la forma del imperativo¹³.

Poder, sentimiento y obligación son los tres pilares en los que se asienta esta nueva ética. Hacer de la naturaleza un mundo humano, que en definitiva es lo que ha hecho la técnica a lo largo de la historia de la humanidad, no sólo es cuestión de invención o dominio, si-

¹³ Cfr. W.E. MÜLLER, “La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”, en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 141-154.

no también de cuidado y atención. Si el mundo está de tal forma en nuestras manos, y ya de una forma total, una ética del *ser humano en el mundo* se convierte en algo necesario.

a) Una ética del poder

Como acabamos de decir, la ética de la responsabilidad, tal y como propone Jonas, es la respuesta al poder que la nueva técnica ha puesto en nuestros manos. El ser humano actual, como nunca antes en ninguna época, puede destruirse a sí mismo y cualquier posibilidad de una vida futura. Este poder es totalmente nuevo. Ninguna ética o política anterior había tenido que hacer frente a semejante posibilidad¹⁴.

La responsabilidad es el correlato del poder que ejercemos o que podemos ejercer. Este poder pone en peligro la supervivencia del ser humano y de la naturaleza en general. Jonas no deja de subrayar que lo que es puesto en peligro no es sólo la posibilidad física, que es quizás la más clara y más evidente, también la destrucción de la humanidad, de la idea humanidad, de la imagen del hombre.

El poder ofrecido por la tecnología al ser humano pone el mundo en nuestras manos. Con ese poder podemos crear un entorno en que las condiciones de vida sean más sencillas, pero lo que actualmente observamos es que las consecuencias que se pueden derivar del uso del poder, incluso con las mejores intenciones, pueden poner en peligro la continuidad de la vida sobre la tierra. Ante tales consecuencias posibles no podemos menos de preocuparnos por el cálculo de riesgos y por la prevención. Esta tarea y cuidado unen ética y política en la preservación de la vida. Ahora bien la ética, sin descuidar este acicate para la política, debe apelar a un fundamento, a un porqué de la exigencia de prudencia o moderación, es decir, debe buscar los fundamentos de la ética de la responsabilidad (¿por qué hemos de ser responsables?). La ética de la responsabilidad es una ética del poder.

¹⁴ Esto no quiere decir que los modelos éticos contemporáneos no intenten ofrecer respuestas. Puede servir como ejemplo el intento de Apel el cual, teniendo muy presente muchos de los elementos de Jonas, elabora también una ética de la responsabilidad en la época de la técnica. La posición de Apel y su relación con Jonas puede consultarse en K.-O. Apel, "La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours", en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 93-130.

La necesidad de responsabilidad surge como necesidad de moderación ante el desarrollo tecnológico, y no es sólo porque la técnica nos vaya a permitir destruir el planeta. Esto es fijarse en lo más alarmante de la técnica. La reacción ante la catástrofe posible es muy lógica, y debe ser analizada y expresada por el filósofo, pero lo que realmente importa es la técnica en su uso más cotidiano, las consecuencias “calladas”, es decir, las que provocan la destrucción lenta y silenciosa de la humanidad del ser humano, dejando intacto al propio ser humano. La moderación es también ejercicio del poder. El sueño de la técnica ilimitada debe ser desterrado si queremos sobrevivir, y debe ser sustituido por la utopía de la moderación, de la prudencia. Pero, ¿es una utopía capaz de movilizar? No es un sueño pretencioso, ni contribuye a grandes entusiasmos. Este es el problema que percibe Jonas y que hace muy difícil que llegue a la sociedad.

La ética de la responsabilidad, entendida de esta manera como “ética del poder”, pide al ser humano como especie, y más en concreto al mundo occidental, pues es el que ha adquirido la capacidad de destrucción, un poder que supere al poder de esa misma capacidad: el poder de no-poder o el poder sobre el poder, dejar de hacer aquello que puede hacerse. Es así como la ética de la responsabilidad bajo la perspectiva del poder es una exigencia no de prudencia, sino de sabiduría.

“Es preciso entender que lo que tenemos ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. (...) Lo que ahora se ha vuelto necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder”¹⁵

¹⁵ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 235.

b) Una ética del sentimiento y la imaginación

La ética de la responsabilidad también puede ser entendida como una ética del sentimiento y de la imaginación, además de una ética del poder. Bajo esta denominación estamos recogiendo una de las aportaciones más brillantes de Jonas: la heurística del miedo. Ésta consiste en un juego mental mediante el cual podemos prever las consecuencias negativas de las acciones presentes. Es un juego de la imaginación que nos informa de lo que puede suceder. Es difícil una ciencia de la previsión, quizás es lo ideal y a lo que debemos tender, pero mientras la alcanzamos la “heurística del miedo” es un buen recurso. Utilizando esta estrategia de pensamiento nos ponemos en lo peor. Quizás no sabemos lo que queremos, pero podemos saber lo que no queremos. La heurística del miedo es una forma de alertar, de estar despiertos. Y no sólo cuentan los peligros probables, sino también los posibles; de hecho, trata precisamente de eso, de presentar o considerar lo posible como probable.

La heurística del miedo mueve la sensibilidad humana, apela al sentimiento desde la imaginación¹⁶. Cuando falta el saber, el elemento emotivo e imaginativo echan una mano a la falta de argumentos. Es por tanto una reivindicación de las posibilidades de la imaginación lo que nos encontramos. Gracias a la heurística del miedo podemos presentar ante nosotros imágenes de posibles consecuencias, imágenes de mundos posibles a donde puede conducir el poder humano que ha perdido el recurso de la prudencia y de la sabiduría. La imaginación nos puede presentar imágenes de ser humano desfiguradas por las consecuencias de la tecnología. El laboratorio de lo posible que es la imaginación puede ser una buena forma de alertarnos sobre los que nos jugamos:

“(…) 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

¹⁶ Cfr. A. ACHTERHUIS, “La responsabilité entre la crainte et l’utopie”, en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 37-47. Puede ser llamativo que un filósofo que valora tanto la imaginación sea un crítico radical de la utopía. Para un análisis del concepto de “utopía” y la crítica de Jonas véase T. DOMINGO MORATALLA, “Utopía”, en A. CORTINA, *10 palabras clave en filosofía política*, Estella, EVD, 1998, 389-440.

hombre. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de «aquello que hay que evitar». Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y lo que, por medio de la revulsión del sentimiento que antecede al saber, nos enseña a ver el valor de aquello cuyo contrario nos afecta tanto. Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego”¹⁷

El sentimiento de miedo, producido por obra de la imaginación, ha de servir para despertar en nosotros, en nuestros contemporáneos, el respeto y el cuidado por las condiciones de eso que se encuentra amenazado que es la existencia misma. Dentro de ella se comprende tanto la naturaleza en general como el propio ser humano. Ese sentimiento de cuidado, respeto y responsabilidad que despierta en nosotros la imaginación impone un nuevo imperativo ético, próximo al kantiano, aunque transformado por las nuevas exigencias.

La imaginación tiene la función de explorar la catástrofe en sus diferentes grados y así ofrecer su contribución al trabajo por la preservación de lo se ha puesto en juego, lo cual sólo ha sido comprendido y vislumbrado cuando está en peligro. La ética necesita de la imaginación también para presentar aquello que no es deseable, lo que hay que evitar. Es más fácil mostrar lo que no queremos o lo que nos puede asustar que lo bueno. Nos dice Jonas al respecto:

“La *teoría* de la ética precisa de la representación del mal tanto como de la del bien y más aún cuando el mal se ha vuelto poco claro a nuestra mirada y sólo puede volver a hacerse patente mediante la amenaza de un nuevo mal anticipado (...). El temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica”¹⁸

c) Una ética categórica

Al igual que la ética kantiana, la ética de Jonas va a formular imperativos. La formulación imperativa es la forma racional que adopta el sentimiento de responsabilidad iluminada por la heurística del te-

¹⁷ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 65.

¹⁸ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 357-358.

mor. También, como en el caso de Kant, se puede decir que se trata de un único imperativo (un único principio) con varias formulaciones¹⁹. En el siguiente cuadro recogemos las diferentes formulaciones del “imperativo responsabilidad”:

- a) *en su formulación positiva*
1. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”
 2. “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”
- b) *en su formulación negativa*
1. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida [vida humana auténtica]”
 2. “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”.

Se trata de un imperativo dirigido al nuevo sujeto moral que se sitúa más allá de las acciones interpersonales y cuyo poder es tal que puede poner en peligro el hecho mismo de la vida. Es un imperativo incondicional, categórico, que persigue garantizar la existencia futura. Los imperativos kantianos, y los de cualquier ética, partían del no cuestionamiento de la presencia del ser humano en el mundo, era un dato primario del que nunca se dudaba²⁰. Nuestra ciencia, nuestra técnica, y el poder asociado a ellas, nos exige la formulación de una obligación de conservación. Esta obligación dirigida hacia el futuro presenta un doble nivel. En un primer momento hay que conservar las condiciones que harán posible la vida y, en un segundo momento, conservar la vida humana, es decir, no cualquier vida, y no cualquier forma de vida humana.

El imperativo no se dirige a los hombres concretos, de carne y hueso que poblarán la tierra, sino a la “idea” de hombre, a la “imagen” de ser humano. La imagen del ser humano digna de ser cuidada y conservada puede peligrar, aunque se conserve la vida humana (en sentido biológico). El objeto del deber es una cierta imagen del ser humano, de la vida, del mundo. En palabras de Jonas:

¹⁹ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 39-40.

²⁰ A.-M. ROVIELLO, “L’impératif kantien face aux technologies nouvelles”, en VV.AA., *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 49-68.

“El deber al que aquí nos referimos no ha llegado a hacerse manifiesto hasta que su objeto no ha sido puesto en peligro. Antes no habría tenido sentido alguno hablar de él. Lo que está en juego pide la palabra. Lo siempre dado, lo aceptado como evidente, lo que nunca se pensó que hubiera de precisar nuestra acción –que hay hombres, que hay vida, que hay un mundo–, eso aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos. Precisamente a esa luz aparece el nuevo deber. Nacido el peligro, demanda necesariamente, lo primero de todo, una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento”²¹

Es un imperativo lleno de contenido. Este contenido es el objeto mismo de responsabilidad que es la naturaleza misma, por el hecho mismo de hacer posible la vida humana²². Por tanto, podemos decir que “la materia” del imperativo de la responsabilidad no es ontológico sino antropológico. Como en Kant, nuevamente, la ética de Jonas resume antropología, y no puede entenderse sin la antropología. El imperativo de la responsabilidad es una llamada a la defensa del ser humano. Fundamentar este imperativo es explicar por qué los seres humanos deben existir, por qué es mejor la existencia de la vida humana que su no existencia.

6. *Hacia el fundamento de la ética: ¿metafísica o antropología?*

Jonas no se conforma con proponer uno nuevos contenidos éticos, lo cual ya sería muy valioso en sí mismo. Además, intenta fundamentar esta propuesta ética. Esta fundamentación viene exigida por la civilización tecnológica. Quiere que el “principio responsabilidad” no responda únicamente a una necesidad pragmática, sino que pretende articular las razones de la responsabilidad y para ello no duda en adentrarse en la metafísica y en la antropología.

Esta nueva ética no viene a sustituir o desplazar a otras. Viene a completar un espacio que el resto de planteamientos éticos no lle-

²¹ *El principio de responsabilidad...* op. cit., p. 230-231.

²² S. DONNELLY, “Hans Jonas. The Philosophy of Nature and the Ethics of Responsibility”, *Social Research*, vol. 3, nº 56, 1989, pp. 635-637.

nan ni pueden llenar. La ética de la responsabilidad, es más, pide un complemento con otros desarrollos éticos, ya sean los clásicos aristotélicos o kantianos, ya sean los modernos, como por ejemplo Lévinas o Apel. El enfoque de la responsabilidad puede ser complementado por otras éticas, incluso por otras, como la de estos últimos, que también pueden ser definidas como éticas de la responsabilidad.

La fundamentación que busca Jonas, más que la que realmente hace, pues en este punto la propuesta de Jonas sí queda en tentativa y en propuesta, no es acudir a la tradición filosófica para apoyarse en los llamados clásicos. Es muy consciente que este intento podría ser válido si la experiencia a la que nuestra ética responde fuera la misma y, como hemos visto, nuestra experiencia no conoce precedentes: la experiencia tecnológica es radicalmente novedosa y no tiene parangón en la historia de la humanidad. Tampoco su propuesta pasa por los intentos de fundamentación más modernos, es decir, más racionalistas. La dimensión lingüística, comunicativa o racional es imprescindible pero no puede constituir el fundamento, la base o principio que puede hacer frente a los desafíos de nuestro mundo tecnológico.

La propuesta fundamentadora de Jonas se enclava más allá del debate entre clásicos y modernos o debate entre naturalistas y racionalistas. Si leemos solamente *El principio de responsabilidad* podemos pensar que esta nueva ética no es tan nueva y sólo es una vuelta atrás, un planteamiento reaccionario que temiendo de la tecnología se refugia en una vuelta a la naturaleza que filosóficamente es una vuelta al naturalismo. Podría pensarse en consonancia con esto, que de ello se deriva cierto rechazo del antropocentrismo que en esta obra podemos encontrar. Se ha de decir que tal impresión es falsa. La propuesta de Jonas no es simplemente una vuelta atrás, sino, me atrevo a decir, un ir más allá. Pero tal propuesta sólo puede ser comprendida y valorada cuando se lee y analiza la obra completa de Jonas. Su ética no puede ser entendida sin sus presupuestos filosóficos: el interés por el gnosticismo (un periodo de la historia de la humanidad marcado por el nihilismo) y su interés por la biología o por la antropología, en sentido amplio. Ni se trata de una vuelta al naturalismo ni es un rechazo del antropocentrismo moderno. La naturaleza a la que vuelve, si de volver se trata, es aquella que se entiende desde el ser humano y por obra del ser humano. Por otra parte, el antropocentrismo que rechaza es el que se ha olvidado señalar el lugar adecuado del hombre en la naturaleza. Propone, de manera un tanto arriesgada, explicar la naturaleza desde el

hombre y al hombre desde la naturaleza. Para este intento se servirá de fenómenos mixtos como el fenómeno de la “vida” o, con mejores resultados, del fenómeno del “cuerpo”.

De esta manera, sin entrar ahora en esta metafísica o antropología apuntada por él, la fundamentación ética no se hace sobre una metafísica o antropología ya hechas, sino sobre una nueva metafísica antropológica o antropología metafísica. Antropología y metafísica son reivindicadas con fuerza²³. Nos dice Jonas:

“Tenemos que *saber* que el ser humano *debe* ser. Elevar ese sentimiento ya encontrado a conocimiento sólo será posible mediante un renovado saber de la esencia del hombre y de su posición en el universo, que nos diga lo que se puede admitir en el futuro estado del hombre y lo que hay que evitar a toda costa. Crear bases para un saber así por encima de lo insondable y dar así a la exigencia de solidaridad humana, y especialmente a la obligación para con el *futuro* lejano, una autoridad que ninguna consideración pragmático-utilitaria puede darle por sí sola... ésa sería una tarea para la *metafísica*, caída en el descrédito filosófico, a la que también habría que contar entre los valores para el mundo del mañana”²⁴

E insistiendo sobre la necesidad de la metafísica, señala:

“Pero sólo la metafísica, con su saber totalmente diferente de la esencia, que no es fenomenológico, sino ontológico, nos instruye sobre la *razón* de lo verdaderamente humano y del *deber ser* del ser humano. En el presente la metafísica está filosóficamente desprestigiada, pero no podemos prescindir de ella y tenemos que arriesgarnos a practicarla de nuevo, Por que sólo ella puede decirnos *por qué* el ser humano realmente debe ser, es decir por qué no se puede provocar o permitir pasivamente su desaparición; y también *cómo* debe ser para honrar y no desvalidar la razón de su deber ser.”²⁵

²³ La filosofía de Jonas es una apuesta decidida en favor de la metafísica y de la antropología, aunque bien es cierto que en su obra no se encuentran desarrolladas. Su filosofía es, más bien, una llamada de atención sobre la necesidad de este tipo de filosofía. El gran mérito de Jonas es conminarnos, y convencernos, de la necesidad de la antropología y de la metafísica, aunque quizás tenga que ser otra metafísica o antropología distinta a la que él mismo esboza.

²⁴ *Técnica, medicina y ética...* op. cit., p. 53.

Se suele decir, en relación con esto, que la ética de Jonas está justificando la “ecología profunda”, que frente a la “ecología medio-ambientalista” da prioridad al cuidado de la naturaleza y no al ser humano. Jonas critica la tecnología moderna que pone en peligro la naturaleza, pero una naturaleza que alcanza su más alto desarrollo en el ser humano, y critica la tecnología moderna que desfigura al propio ser humano. La ética de Jonas no es antropocéntrica pero sí es antropológica. Cuidar al ser humano es cuidar la naturaleza y cuidar a ésta es cuidar a aquél²⁶.

Las posibles consecuencias de la tecnología moderna da pleno sentido a la pregunta metafísica de Leibniz “¿por qué ha de existir algo más bien que nada?”. Esta pregunta radical, quizás ninguna más radical que está, y que tiene un origen teológico, se llena de contenido ético y antropológico en la propuesta de Jonas. La tecnología moderna puede destruir cualquier algo, además la tecnología moderna puede desfigurar lo humano, dejarlo irreconocible. Por eso, si somos capaces de tanto, la pregunta leibniziana puede ser transformada: “¿por qué ha de existir el ser humano?”. La ética antropológica y metafísica de Jonas quiere contestar esta pregunta y así, al mismo tiempo, responder al reto de la nueva tecnología.

La nueva tecnología con sus implicaciones próximas y lejanas modifica nuestro entorno. Frente a otros momentos del desarrollo técnico en que éste sólo contribuía producir objetos mas o menos gestionados correctamente por el ser humano, la nueva tecnología supone un cuestionamiento radical, no sólo del mundo que el hombre construye sino del puesto del hombre en este mundo, y de la propia imagen del hombre. La tecnología modifica el entorno físico, pero también las ideas que nos mantienen. El poder tecnológico cuestiona radicalmente parte de las creencias en las que nos basamos, atacando la imagen del hombre. La labor de la filosofía, de la ética es proyectar criterios que sean capaces de hacer frente a la destrucción de cierta imagen del hombre que está siendo operada por las nuevas tecnologías. Estas ponen en peligro, más allá de este o aquél recurso natural, más allá de los seres humanos concretos, la idea de humanidad tal y como la hemos conocido.

²⁵ *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, op. cit., p. 143.

²⁶ Para una presentación de la ética de Jonas en el contexto de la ética ecológica cfr. M. VÁZQUEZ MARTÍN, “La nueva ética de Hans Jonas en el contexto de las éticas ambientales”, *Cuaderno de realidades sociales*, nº 55-56 (Enero, 2000), pp. 75-93.

La pregunta básica a la que nos obliga la tecnología moderna, y de la que la propuesta de Jonas se hace eco, es si la humanidad debe seguir existiendo, y de qué forma, y en que rasgos fundamentales. La antropología, como la propuesta de Jonas nos muestra, toma unos bríos nunca antes sospechados. La humanidad puede desaparecer, la humanidad está en peligro, tanto como especie como idea. La humanidad ha de ser querida, preferida y valorada; la humanidad vale la pena. Pero, ¿qué humanidad? ¿en qué condiciones?

El ser humano es lo que es gracias a la técnica. No podemos volverle la espalda. Gracias a ella el hombre ha creado su mundo y se ha hecho a sí mismo; con ella ha convertido la naturaleza en un lugar habitable, en un mundo. Pero la técnica es posible, y el mundo que crea, porque el ser humano es creativo, creador, o como dirían Nietzsche y Ortega, un “animal fantástico”. La técnica, el ser humano en su creación, ha puesto el mundo en nuestras manos, pero de nosotros depende que este mundo *técnico* siga siendo *mundo*, es decir, espacio de creación y creatividad. La ética de Jonas no es nada más, y nada menos, que una llamada de atención para que el ser humano no se duerma con los cantos de sirena de su propia técnica, y así continúe despierto y no se olvide de lo que la hace posible. Hemos de mantener sus condiciones de “posibilidad”, las condiciones de posibilidad de la creatividad. La filosofía de Jonas sólo busca que siga siendo todo posible, es decir, que siga habiendo ser humano, que haya libertad, que haya creatividad. Todo es posible y permisible, menos lo que niega la posibilidad y libertad. Si no hay posibilidad y libertad, no puede haber responsabilidad. En definitiva, somos responsables de la responsabilidad. La ética de la responsabilidad de Jonas enuncia un imperativo que se puede enunciar así: “obra de tal manera que la responsabilidad sea posible”. El experimento humano, y eso es la historia precisamente, tiene que seguir siendo posible. La humanidad tiene que seguir existiendo, o lo que es lo mismo, la “creatividad”, la “natalidad”²⁷.

²⁷ Se ha de destacar el enorme paralelismo con otros filósofos de la segunda mitad del siglo XX que, curiosamente, presentan una clara ascendencia fenomenológica. Nos referimos a Paul Ricoeur y Hannah Arendt. El gran tema que vertebraba toda la filosofía de Ricoeur, desde sus primeros trabajos sobre la voluntad hasta los últimos sobre la historia, es la creatividad, la posibilidad de la innovación (la libertad en acción). Por otra parte, la filosofía de Arendt es un desarro-

Si el mundo está en nuestras manos, sólo la responsabilidad sentida, pensada y ejercida podrá garantizar que siga siendo “mundo humano”. Si, como decíamos al principio, tenemos que evitar que nos pase como al jinete mongol, no nos queda más remedio que coger bien las riendas del caballo, para no ir a donde no queramos o, lo que resulta más peligroso, para no irnos de bruces o para seguir siendo, al menos, un jinete y un caballo, un *ser humano en un mundo*.

Abril 2001

llo de la experiencia de la “natalidad”, es decir, la producción, la creación o la iniciativa. Responsabilidad (Jonas), natalidad (Arendt) y creatividad (Ricoeur) son tres formas de referirse al ser humano en el mundo. Con distintos términos definen una misma experiencia: la experiencia de la libertad.