

EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD: ¿UNA ÉTICA IMPRACTICABLE?. REFLEXIONES EN TORNO A LA PROPUESTA POLÍTICA DE HANS JONAS

*O princípio de responsabilidade: uma ética
inpraticável/. Reflexões em torno da
proposta política de Hans Jonas*

Mario Glück¹

Resumen

En este artículo nos proponemos analizar el principio de responsabilidad de Hans Jonas y sus derivaciones políticas. Este punto –central en la teoría de Jonas- entendemos que conviene ser revisado, ya que parte del supuesto de un Estado con capacidades de intervención muy desarrolladas y con posibilidades de seguir en esa vía, como lo fueron los Estados de Bienestar. En la actualidad, los Estados fueron perdiendo capacidades y se discute si el Estado – Nación sigue siendo el ordenamiento viable de la sociedad del futuro, incluso algunos autores niegan la existencia misma de la sociedad. Este nuevo contexto, nos formula nuevos interrogantes sobre la posibilidad y eficacia de una teoría como la de Jonas.

Palabras clave: Principio de Responsabilidad – Hans Jonas – Estado – Estado de Bienestar.

¹ Doctorando con mención en Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Docente – Investigador de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario.
E-mail: mgluck@uolsinectis.com.ar

Resumo

Neste artigo, propusemo-nos a analisar o princípio de responsabilidade de Hans Jonas e suas derivações políticas. Este ponto – central na teoria de Jonas – entendemos que convém ser revisado, já que parte de um suposto de um Estado com capacidades de intervenção muito desenvolvido e com possibilidades de seguir nesse caminho, como foram os Estados de Bienestar. Na atualidade, os Estados foram perdendo capacidades e discute se o Estado-Nação segue sendo o ordenamento viável do futuro, inclusive alguns autores negam a existência da mesma sociedade. Este novo contexto nos formula novos questionamentos sobre a possibilidade e eficácia de uma nova teoria como a de Jonas.

Palavras-chave: Princípio da responsabilidade; Hans Jonas; Estado; Estado de Bienestar.

Introducción

El mundo contemporáneo avanza en el campo tecnológico en progresiones geométricas, transformando la forma de vida de sus habitantes en proporciones antes desconocidas. Este fenómeno actualiza aquellas visiones proféticas y a veces apocalípticas acerca de la técnica que surgieron en la literatura y en la filosofía del siglo XX, y reformula interrogantes acerca de si el avance tecnológico es un beneficio o un peligro para la calidad de vida o incluso para la supervivencia misma del género humano.

El avance de la era industrial había generado en filósofos como Heidegger una reacción contra la modernidad y una reivindicación de la esencia humana a partir de la imaginaria sencillez de la vida campesina premoderna².

En el extremo filosófico e ideológico opuesto, Horkheimer, Adorno y en general los miembros de la Escuela de Frankfurt, ensayó una crítica de la civilización tecnológica y de la modernidad en la que no

² Véase por ejemplo el texto “¿Por qué permanecemos en la provincia?” en el que explica su negativa a abandonar la Selva Negra para ocupar un puesto en la universidad de Berlín. Se trata de un texto “menor” pero bastante significativo de una sensibilidad que rechaza la modernidad, y que según algunos autores explica la abundancia de metáforas telúricas (por ejemplo la idea del hombre como “pastor del ser”) que hay en otros textos filosóficos como Ser y Tiempo.

propone una vuelta atrás, sino una construcción social alternativa, que profundice el programa libertario del iluminismo (HORKHEIMER, 1969; HORKHEIMER; ADORNO, 1968) . Otro filósofo que vio un peligro total en la tecnología fue Fredrich Jünger, cuya visión en general también es antimoderna y denuncia a la técnica como invasora de todas las esferas de la vida, denunciando la ilusión del Homo Sapiens de poder manipularla (JÜNGER, 1968).

Todos estos pensadores escriben en la década del 30', en Alemania, en el contexto de un cambio importante en la civilización industrial y bajo la sombra de ese fenómeno contradictorio que es el nazismo, que combina el avance tecnológico con alegorías y prácticas premodernas. Por otro lado se trata de filósofos tributarios de una poderosa y refinada tradición de pensamiento que incluye nombres como Kant, Hegel y Marx. Contra Marx o en un diálogo crítico con él, desarrollan sus teorías pensadores como los que mencionamos y otros posteriores como Hanna Arendt y Hans Jonas. Este último autor, que será el centro de nuestro trabajo, critica al marxismo su reivindicación del ideal baconiano del dominio del hombre de la naturaleza, en su concepción de que el hombre se emancipará plenamente cuando logre un desarrollo máximo de sus fuerzas productivas.

En lo que sigue haremos una lectura crítica del principio de responsabilidad de Hans Jonas. Partiendo de los lineamientos básicos de la teoría, haremos centro en las propuestas políticas de Jonas. Este punto es fundamental en la ética de la responsabilidad, ya que el autor la plantea como una ética colectiva y pública y establece una relación directa entre su filosofía y las políticas de Estado. Este punto entendemos que conviene ser revisado, ya que parte del supuesto de un Estado con capacidades de intervención muy desarrolladas y con posibilidades de seguir en esa vía, como lo fueron los Estados de Bienestar. Hoy en día, merced al proceso de globalización, los Estados fueron perdiendo capacidades y se discute si el Estado – Nación sigue siendo el ordenamiento viable de la sociedad del futuro, incluso algunos autores niegan la existencia misma de la sociedad. En este nuevo contexto, para cuyo análisis tomaremos los trabajos de Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, nos formula nuevos interrogantes sobre la posibilidad y eficacia de una teoría como la de Jonas.

Elegimos estos autores para contraponer a Jonas por dos motivos: la común preocupación por las consecuencias del desarrollo tecno-

lógico, y por las respuestas a la nueva era “pos – nacional” y “pos – política” que intentan dar Habermas y Sloterdijk. El primero proponiendo nuevas constelaciones posnacionales y supraestatales como la Unión Europea, el segundo la “Hiperpolítica”, que daría nuevas bases para la construcción de un logos social propio de una nueva era de “hordas” tecnologizadas.

Evolución técnica y principio de la responsabilidad

Hans Jonas publicó en 1973 el libro el Principio de la Responsabilidad, cuya base es el diagnóstico que el avance de la técnica moderna se ha convertido en una de las tareas más importantes de la humanidad. . Tanto que su progreso, en tanto aumento de la capacidad de dominio sobre la naturaleza, se ha convertido en la meta permanente de sus acciones: “De este modo el triunfo del homo faber sobre su objeto externo representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del homo sapiens, del cual solía ser en otros tiempos servidor” (JONAS, 1994, p. 36).

De esta manera la esfera de la producción técnica invade la acción humana de tal manera que se hace necesario plantear una moral y una ética de la técnica. La necesidad de la ética estriba en el peligro que representa el avance tecnológico para la vida humana, y se trata de una ética que supere a las anteriores, centradas en el individuo para construir una ética colectiva.

...Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública. Nunca antes estuvo ésta parte alguna en cuestiones de tal alcance y en proyectos a tan largo plazo. De hecho la esencia modificada de la acción humana modifica la esencia básica de la acción política (JONAS, 1994, p.37).

Cabe señalar aquí un tema que desarrollaremos luego; Jonas, parte por un lado del supuesto de que la esfera pública, es decir, la política puede proyectarse y practicarse dentro de una ética determinada. Y por otro lado suponiendo esa misma posibilidad no quedaría cla-

ramente demostrado que, aun suponiendo capacidades estatales que pudieran incidir en una política de cara al futuro, que las acciones presentes necesariamente se correspondan con los fines deseados de la ética de la responsabilidad. Parecería que Jonas parte de una visión voluntarista de la historia, según la cual lo proyectado hacia el futuro es de algún modo planificable.

Pero, volvamos a la sustentación filosófica del planteo de Jonas, él hace una revisión del imperativo categórico kantiano. Este tenía una base de sustentación lógica “<Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal>”, es decir, que la acción tiene que ser pensada sin autocontradicción, “poder querer” significa compatibilidad lógica y de ningún modo aprobación o desaprobación moral.

En este tipo de ética o más bien de lógica como diría Jonas, no sería un asunto relevante la preocupación por el futuro de la humanidad, ya que allí entraríamos en un terreno que escapa a las contradicciones lógicas que es estrictamente el de la moral:

2 Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como <Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra>; o, expresado negativamente <Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida>; o, simplemente: <No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra>, o, formulado, una vez más positivamente: <Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre>”³. Estos nuevos imperativos se dirigen a la acción colectiva más que a la conducta individual como el imperativo categórico kantiano: El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro (JONAS, 1994, p. 40).

³ JONAS H: El principio de Responsabilidad pág. 40

La idea de futuro implica un horizonte temporal que no estaba presente en la ética kantiana. Tampoco estaba planteado en la política clásica ya que igualmente esta apuntaba al presente, hasta el surgimiento de la política de la utopía. El origen de esta política son las escatologías religiosas y el mesianismo, que colocaban en el más allá y en el reino de dios la ética de un mundo con igualdad y justicia. Algunos de estos movimientos pretendieron “acelerar” la llegada del reino de los cielos y trataron de realizarlo en la práctica, sentando una de las bases de la política utópica moderna. Sin embargo, aún se trata de una ética del presente, ya que su realización en los movimientos religiosos – utópicos medieval es tarea del aquí ahora. Pero es recién cuando arraiga la idea de progreso que se puede plantear:

todo lo anterior como un paso previo hacia lo actual y todo lo actual como paso previo hacia lo futuro” “(...)” “...El <establecer ya en la Tierra el reino de los cielos> (Heine) presupone tener ya una idea de en qué consistiría tal reino de los cielos terrenal –así al menos debería pensarse, si bien la teoría muestra aquí una considerable laguna- y , en cualquier caso, aún a falta de tal idea, presupone una concepción del acontecer humano que mediatiza radicalmente todo lo anterior, esto es: lo condena a la provisionalidad, lo despoja de su valor propio o, en el mejor de los casos, lo convierte en vehículo para la consecución del auténtico valor que está por venir, hace de él un medio para el fin futuro, único válido (JONAS, 1994, p. 47).

Esto ocurre con la filosofía marxista cuya ética de la acción se orienta hacia el futuro, pero su falla para los objetivos que propone Jonas estaría en que no entiende estrictamente el poder de la técnica y cree en la posibilidad de manipularlo para el bien de la humanidad. Por lo tanto la ética de la filosofía marxista es insuficiente y hasta contradictoria con otra que plantee los peligros de la técnica tanto en la calidad de vida como en las posibilidades reales de esa vida en el futuro.

Es así como llegamos al hombre mismo como objeto de la técnica y Jonas toma tres ejemplos que desarrollará luego en otro libro, el primero es la prolongación de la vida con la posibilidad teórica de aplazar indefinidamente la muerte, factible de acuerdo a los avances de la medicina. La pregunta es si este hecho, aspiración notable de la humanidad, es algo deseable la respuesta de Jonas es un rotundo no:

Tomemos el caso extremo: si suprimimos la muerte habremos de suprimir también la procreación, pues esta última es la respuesta de la vida a la primera. De este modo tendríamos un mundo de viejos en el que no habría ya juventud, un mundo de individuos ya conocidos en el que no existiría el asombro de aquellos que nunca antes fueron. Más quizá esa sea precisamente la cruda fatalidad de nuestra mortalidad: ofrecernos la siempre renovada promesa que hay en la originalidad, inmediatez y ardor de la juventud, junto a la continua irrupción de la alteridad como tal (JONAS, 1994, p. 51).

Sin embargo, esta hipótesis sobre lo que podría ser un mundo sin la fatalidad de la muerte, podría ser coherente con un mundo en el que el adelanto tecnológico no fuera una prioridad. Borges planteó esto en su cuento "El inmortal" en el que si bien aparece el sinsentido y el aburrimiento de la posible condición de ser inmortales, también es un freno al progreso. El personaje que buscaba las aguas que le dieran la inmortalidad, finalmente se bañó en ellas y luego conoció la ciudad de los inmortales, el espectáculo que vio lo horrorizó: seres recostados en el piso, descuidados, cuya temporalidad eterna los llevaba a una pasividad total, convencidos de que todo ocurrió y ocurrirá alguna vez. Esta visión hizo que el personaje se arrepintiera y buscara el río que le devuelva la mortalidad, en esa búsqueda vivió miles de vidas y participó en innumerables guerras y aventuras. Borges nos deja la duda sobre que ocurrió con el personaje en cuestión, pero lo cierto es que su moraleja es clara: la muerte es un motor del progreso, y la búsqueda de la inmortalidad también, pero una vez conseguida puede constituirse en un freno y tener en definitiva el mismo efecto de la muerte. Jonas pone como no deseable la inmortalidad, pero la posibilidad concreta de una ética de la responsabilidad tiene uno de sus límites en la finitud de la vida humana y en las dificultades para racionalizar una acción que trascienda ese límite.

El otro punto que toma del avance de las ciencias biomédicas, es el de las que se dedican al control de la conducta. Este puede empezar con aliviar el dolor en los enfermos mentales mediante el uso de drogas o electricidad, pero aquí se plantea el límite entre el uso estrictamente clínico y el uso social, ya que la sociedad puede utilizarlas para liberarse de la incomodidad de conductas anómalas.

El tercer punto de la técnica aplicada al objeto hombre es la manipulación genética, que abre nuevos interrogantes, a partir de la pretensión humana de controlar su propia evolución. Esas preguntas

están relacionadas con la legitimidad de tamaño poder y si estamos preparados para ejercerlo.

Sin embargo, evalúa Jonas, el hecho es que el ser humano ya está alcanzando ese poder mediante la técnica, por lo tanto se hace más urgente la necesidad de una nueva ética, que parta de una humildad derivada de la excesiva magnitud del poder del Homo Faber.

Los fundamentos de la ética de la responsabilidad: ciencia, literatura y filosofía

Hasta aquí está planteado el problema de los principios, y de la necesidad teórica de una nueva ética, pero está el problema de la comprobación empírica de los efectos remotos de la acción, para ello Jonas postula una ciencia de la predicción hipotética, una <futurología comparada>. Este saber estaría destinado a fundamentar la acción política, a su vez debería quedar subordinado a la axiomática de la responsabilidad y para ello propone una heurística del temor, frente a las consecuencias futuras de la acción. Esta heurística del temor se justificaría en una evaluación de la condición humana en la cual tenemos mayores facilidades para conocer lo malo que para percibir lo bueno. Sin embargo, cabría dudar sobre la capacidad humana de imaginarse el futuro y de temer ante él sólo por convicción intelectual. Por ejemplo el escritor Philip Dick, se proponía una ciencia-ficción que construya una nueva sociedad en el futuro, basada en la actual:

...Es nuestro mundo desfigurado por el esfuerzo mental del autor, nuestro mundo transformado en otro que no existe o que aún no existe. Este mundo debe diferenciarse del real al menos en un aspecto que debe ser suficiente para dar lugar a acontecimientos que no ocurren en nuestra sociedad o en cualquier otra sociedad del presente o del pasado. Una idea coherente debe fluir en esa desfiguración; quiero decir que esa desfiguración ha de ser conceptual, no trivial o extravagante...(DICK, 1993, p. 9).

Los artilugios tecnológicos en sus relatos provocan cambios tanto en la dimensión temporal, en la diferencia entre realidad y fantasía, en las relaciones humanas, y en el aspecto corporal. La tecnología está vista

a veces también como un peligro, una sociedad de mutantes en una era posnuclear, la posibilidad de fabricación de seres humanoides, la tecnología evaporando la frontera entre realidad y ficción mediante lo que hoy llamaríamos “realidad virtual”; y la insinuación (heredada de Orwell) de que todo está controlado por alguien que conoce esos límites, maneja la tecnología y controla de esa manera al género humano. Los relatos de Dick han sido llevadas al cine y a veces en otra literatura de historietas cuyos motivos son muy parecidos, lo cierto es que parece que a pesar del éxito comercial de Dick y de sus motivos apocalípticos el mercado encontró la forma de convertirlo en un entretenimiento inofensivo.

La referencia a Dick no la hacemos azarosamente, sino que fue propuesta de algún modo por el propio Jonas, ya que ante la inexistencia de una ciencia de la futurología, y, aun de existir, de la posibilidad de prever con cierta claridad en el largo plazo, su tarea no sería la de presentar pruebas sino ilustraciones.

...Se trata, por tanto, de una casuística imaginaria cuya función no es, como en la casuística propia del derecho y la moral, poner a prueba principios ya conocidos, sino rastrear y descubrir los todavía desconocidos. La parte más seria de la <ciencia ficción> se basa precisamente en este tipo de experimentos mentales bien documentados, a cuyos resultados plásticos les puede corresponder la aquí mentada función heurística. (Véase, por ejemplo, *Un mundo feliz*, de A. Huxley.) (JONAS, 1994, p. 69).

Sin embargo, Jonas reconoce que la parte más débil de todo su sistema es la aplicabilidad política – práctica, debido a la necesidad de ésta de actuar sobre bases y pronósticos más firmes. La propuesta es que sobre una cantidad de pronósticos o profecías las elegidas para la acción deben ser las más catastrofistas. Pero vamos a la comparación con el sustituto propuesto por el propio Jonas, como es la novela de ciencia-ficción, y tomaremos como ejemplo el mismo que el propone “Un Mundo feliz” de Huxley. La novela, escrita en 1932, imagina un mundo con un adelanto tecnológico tal que permite la planificación de las características bio – psíquicas del ser humano. El adelanto tecnológico se expresa en la esfera de la genética, así Huxley nos conduce a su mundo imaginario, a partir de una visita al lugar de “producción” de los seres humanos: una gigantesca fábrica en la que se fecundan los óvulos, se los clasifica, se los hace crecer como embriones y luego se los acondiciona de acuer-

do a su previa clasificación genética. Así, no sólo se administra la cantidad de seres humanos producidos sino la calidad que puede variar desde un alfa (la casta superior) hasta un epsilon. Cada casta tiene una función específica en esa sociedad, ubicada temporalmente en la era Ford, y entre sus símbolos tienen una T, como el modelo de auto creado por el inspirador y casi dios de esa sociedad. Todo el esquema de producción y reproducción de la vida humana en el mundo de Huxley, tiene precisamente como patrón la organización fordista, por lo tanto el novelista está haciendo en realidad una proyección hacia el futuro a partir de su presente, los años treinta, en el que ese patrón de organización empieza a ser dominante. La consigna fordista de producción de masas para consumo de masas, es repetida varias veces en la novela, así como está clara la división del trabajo que implicó. Una cuestión importante para nuestro tema, que está subyacente, es la capacidad de un estado omnipresente de poder planificar el sostenimiento del sistema.

De esta manera el libro de Huxley (1975) nos habla más de su contemporaneidad y sus temores que de la realidad futura a la que se refiere, otro tanto se podría hablar de las ficciones de Orwell y otros autores más contemporáneos como Bradbury y Dick. De algún modo el paradigma del que parten todos, incluido el propio Jonas, de que es posible planificar hacia el futuro, de que las acciones del hoy siguiendo cierto encadenamiento lógico determinan el futuro.⁴

En la nueva dimensión de la acción que propone Jonas la proyección hacia el futuro es esencial pero tiene que partir de la incertidumbre. Por lo tanto hay un elemento de azar en el cual hay elementos lícitos e ilícitos de la apuesta. En principio la parte negativa es la ilicitud de aportar en el juego que implica la acción los intereses de los otros. Esto se relativiza cuando el interés es altruista (por ejemplo decisiones sobre la

⁴ Una observación sobre el antiutopismo explícito de Jonas, podría precisamente comparárselo con el de Huxley y el de Orwell, si acordamos con lo que plantea Baczcó acerca de estos dos autores, al diferenciarlo de la antiutopía de Swift:

“...Por el contrario, en la antiutopía contemporánea, la utopía está denunciada como si estuviera por debajo del hombre. En el centro de las dos novelas (se refiere a 1984 y Un mundo feliz) se encuentra el conflicto entre la utopía realizada que se convierte en una pesadilla y los valores irreductibles del individuo.” La antiutopía de Jonas a su vez se diferencia de la de Huxley en que la reivindicación es de los valores irreductibles del colectivo humano, no tanto de la individualidad.

Baczcó, B: “Los imaginarios sociales”. Nueva Visión, Buenos Aires, 1991. pág. 88

guerra y la paz en pos de la supervivencia del interés de la nación; sin embargo esto excluye para Jonas la aprobación de los grandes riesgos de la tecnología :

...Estos quedan excluidos porque no son emprendidos con el fin de salvar lo existente o eliminar lo intolerable, sino con vistas a la continua mejora de lo ya alcanzado, esto es, para el progreso, el cual en el más ambicioso de los casos apunta a la instauración de un paraíso en la tierra... (JONAS, 1994, p. 79).

El parte de la premisa de la tecnología como peligro, ya que su progreso implica la acumulación de un poder que puede poner en peligro toda la existencia o la esencia del hombre en el futuro. De ahí parte otra consigna de Jonas y esta es que la humanidad no tiene derecho al suicidio, de aquí se deriva una premisa negativa “No es lícito apostar al existencia de <el hombre>”. Esto quiere decir que en las apuestas de la acción no debería apostarse al “todo o nada”, cuando esto signifique el riesgo de la humanidad futura, aún cuando los pronósticos más optimistas prometan un “paraíso terrenal”. La opción debe ser siempre del ser frente a la nada y la cautela es el núcleo de la acción moral.

El deber moral básico para Jonas es para con el futuro, un deber que excluye por principio la reciprocidad, el ejemplo y la base de ese deber moral es la relación entre padres e hijos, sobre lo que se extiende más adelante.

...Existe, pues, para nosotros los hombres de hoy, en razón del derecho de la existencia –ciertamente todavía no presente, pero que cabe anticipar- de hombres posteriores, un deber de autores, que responde a ese derecho, deber del cual somos responsables frente a ellos con aquellos de nuestros actos que alcanzan la dimensión de tales efectos (JONAS, 1994, p. 89).

La acción sobre la humanidad futura, debe estar basada en un deber que los trasciende a ellos y a nosotros en el presente y no en sus posibles derechos y deseos. ¿Cuál sería ese deber del futuro? : el de conformar una “auténtica humanidad”, la capacidad para este deber la podríamos truncar o limitar desde el presente con nuestras utopías tecnológicas.

...Se trata aquí, por tanto, como ya hemos dicho, de un deber que responde a un derecho <existente> —esto es, anticipado como existente— de la otra parte: el derecho el derecho a una esencia humana aceptable (JONAS, 1994, p. 87).

Cabría preguntarnos que significa para Jonas una esencia humana aceptable, y si esta aspiración es legítima trasladársela a toda la humanidad incluso contra sus deseos y voluntad. Pero el primer deber con la humanidad futura es para este autor es el de posibilitar su existencia, o en otras palabras el primer imperativo es que haya humanidad. Esto significa una responsabilidad ontológica por la idea de hombre, que implica también un cómo deben ser los hombres. El fundamento racional de la ética de la responsabilidad, es, en última instancia, metafísico. El filósofo advierte que también la ética puede basarse en la fe religiosa, pero la fe no se puede inventar y no habría posibilidades de plantearla como una necesidad, ya que así apeláramos a la racionalidad. En cambio la metafísica, en tanto que apunta a la razón a la que sí se le pueden impartir directivas.

Dicha metafísica tiene que retroceder hasta las últimas preguntas sobre el ser y el deber y el sentido del ser y, además, debe despojarse del exclusivismo antropocentrista de la filosofía occidental.

Así Jonas realiza una investigación metafísica sobre los fines y su puesto en el ser, partiendo de la base de la preferencia o la opción del ser frente a la nada y llega a la conclusión de que el fin está presente ya en la naturaleza, independientemente de la subjetividad humana y su voluntad. En este sentido los valores también tienen una existencia objetiva y la naturaleza los tiene. La pregunta que se hace Jonas es si es un deber nuestro adherir a la decisión de valor de la naturaleza, la respuesta la busca en el concepto de bien.

Después Jonas pasa a definir la moral a partir del bien, y en el hacer el bien debe prevalecer la cosa, más allá de la subjetividad del agente. Esta preocupación por la objetividad (y la subyacente separación entre sujeto – objeto y subjetividad – objetividad) de los principios morales están presentes en todo su planteo acerca de la responsabilidad humana. Uno de los puntos clave de esto es cuando trata de ver el lado emotivo o afectivo de la ética en general y de la responsabilidad humana en particular. Los sentimientos citados por otros filósofos son en general bienes superiores como el temor a dios de los judíos, el eros platónico, el respeto kantiano, pero en ningún caso el sentimiento de responsabili-

dad. Este tiene por objeto algo precedero y en tanto tal, no como algo eterno y distinto de la propia naturaleza humana:

...es un <otro> pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente – el – mismo en su derecho propio, y sin que esa alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí (JONAS, 1994, p. 156).

Ese objeto contingente, imperfecto y precario *debe* tener la fuerza para movilizar la voluntad por su pura existencia. La base objetiva del sentimiento de responsabilidad es el cuidado de la prole, a partir del cual, de algún modo la naturaleza habría “educado” al ser humano para otras clases de responsabilidades.

Las clases de responsabilidades y la responsabilidad política

De esta manera habría tres clases de responsabilidades, la natural, cuyo ejemplo es la de los padres con sus hijos, la contractual, o instituida que es el encargo de una tarea determinada u oficio; y la responsabilidad autoelegida del político. Esta última tiene características particulares y es muy importante en la teoría política de Jonas. Se trata de una responsabilidad libremente elegida, el deseo de poder de algún modo tiene como fin obtener responsabilidad. El objeto de esa responsabilidad es la cosa pública, sobre cuya dirección nadie está obligado a priori a ejercer su dirección. Esto más allá de la ética política democrática, que, en algunas de sus versiones, plantea el compromiso del ciudadano en su participación y en el contralor de sus dirigentes.

Así tenemos dos casos similares y opuestos de responsabilidad, la paterna, natural, indeclinable a priori y la política, libremente elegida. El punto de convergencia principal de ambas está en el objeto; la crianza del niño por sus padres tiene entre sus tareas introducirlo a la vida en sociedad, y ésta a su vez tiene participación en la crianza a través del Estado, particularmente en la educación. En casos extremos de colectivización absoluta de la vida social, el gobernante también se hace cargo de la crianza, lo que hace ampliar la esfera de la responsabilidad política. Sin pensar esos extremos la responsabilidad política para Jonas va ampliándose por la progresiva adquisición de capacidades por los estados:

... A la luz de esto bien puede decirse que la historia de la política muestra un progresiva aumento de las competencias asumidas por el Estado, esto es, un creciente traspaso a él de la responsabilidad paterna: de tal modo que el Estado moderno, sea capitalista o socialista, liberal o autoritario, igualitario democrático o elitista, es cada vez más paternalista en sus efectos (JONAS, 1994, p. 178).

Hoy día habría que decir que las capacidades de cualquier gobierno están seriamente limitadas para encarar algún tipo de política de cara al futuro, ya que se trata de las mismas capacidades del estado las que están en crisis con la globalización financiera. Las libertades empresariales con cada vez menos límites de parte del estado como representante del interés general, pueden augurar un futuro mucho más peligroso ante el avance del egoísmo individual. Es interesante señalar que gran parte del proceso de globalización y la pérdida de capacidades del estado, es consecuencia en parte del avance tecnológico que ha dado cabida a que los flujos financieros pudieran movilizarse escapando a los controles de los Estados.

Este es, parcialmente el planteo de Habermas quien traza un cuadro evolutivo del Estado moderno desde el primer Estado administrador:

En el curso del siglo XIX, el Estado, como Estado nacional, se abrió a formas democráticas de legitimación. En algunas privilegiadas regiones y bajo las favorables circunstancias de la posguerra, el Estado nacional, que entretanto se había convertido en modelo universal, pudo evolucionar mediante una regulación de la economía que a pesar de todo deja intacto su mecanismo interno de autorregulación, hasta convertirse en Estado social. Esta afortunada combinación está amenazada en la medida en que una economía globalizada escapa a la intervención del Estado regulador. Las funciones del Estado social han alcanzado actualmente tal dimensión que sólo pueden ser cumplidas si son transferidas desde el Estado nacional a unidades políticas que en cierta forma alcancen y se pongan al mismo nivel que la economía trasnacional (HABERMAS, 2000, p. 74).

Un planteo más radical que el de Habermas lo encontramos en Peter Sloterdijk (1994), quien en su lenguaje plantea la caída del "Atletismo de Estado", como una de las formas ascéticas, en que un grupo de

hombres se hacen cargo de la dirección y de la organización de las sociedades. La evolución de la sociedad industrial hasta sus formas globalizadas destruye sus anteriores formas de organización, entre ellas la del propio Estado – Nación. Por lo tanto los nuevos problemas que se presentan a la humanidad deberían resolverse en el seno de pequeñas unidades, al estilo de las hordas humanas de la llamada prehistoria.

Pero volvamos a Jonas su pensamiento tiene como base contextual la posibilidad de planificación estatal, tanto en el capitalismo como en el comunismo, más aún parte de la base de la centralidad del Estado como organización de la sociedad. Por ello su ética tiene como interlocutor privilegiado a este actor, al que le dedica gran parte del principio de responsabilidad, en otro libro matiza, como veremos luego esta visión (JONAS, 1997) .

Políticamente, Jonas entabla un diálogo crítico con el marxismo, en el que toma como ejemplo de una acción orientada hacia el futuro la decisión de Lenin de dar comienzo a la revolución comunista. Dicha decisión, más allá de las valoraciones posteriores sobre el destino de la Revolución Rusa, y de las equivocaciones o desviaciones que se cometieran, generó un cambio histórico que permanecería:

...Pero no se equivocó Lenin en que con su acción se produciría un giro histórico que durante generaciones, si no para siempre, cambiaría el rumbo de las cosas y, por cierto, hacia una meta definida y querida. Estaríamos así ante un caso –seguramente el primero en la historia- en que en la práctica el gobernante podía tener a la vista, al menos en abstracto, un futuro lejano –y del que por tanto habría también de responder- que para la política anterior quedaba fuera de toda perspectiva (JONAS, 1997, p. 191).

El ejemplo de Lenin y la revolución rusa sería el de una predicción derivada de una teoría especulativa, que parte de cierto conocimiento sobre la historia (la historia de la humanidad como lucha de clases) y una perspectiva necesaria y deseable como es la de la sociedad sin clases. Pero hay otro tipo de predicciones que derivan del saber causal y analítico, que son propios del Estado regulador:

... Al mismo tiempo –algo no desligado del saber, pero si un hecho sui generis- el poder de los controles públicos sobre el acontecer social (o sea, la intervención de la causalidad de la voluntad política o, en

definitiva, el poder del Estado sobre la sociedad) ha aumentado de un modo extraordinario, lo cual opera a favor de la predicción y la planificación a largo plazo (JONAS, 1997, p. 191).

A partir de este supuesto, y del de la necesidad de la figura del gobernante, Jonas incluye a la política dentro de su ética de la responsabilidad. El primer imperativo categórico de la política sería entonces ocuparse de que siga existiendo la política en el futuro.

En el tema del alcance temporal de la responsabilidad política, Jonas lo divide en horizontes próximos y horizontes lejanos, los próximos son planificables, pero los más lejanos son difíciles de prever, a pesar de que se encuentra con el instrumental técnico y el conocimiento necesarios como para prever algunas cosas en el largo plazo. En la lejanía tenemos una sola certeza: el cambio, a partir del cual las proyecciones tendenciales pueden darnos una imagen tanto optimista como catastrófica frente al futuro. Jonas propone optar por la opción catastrofista, para provocar la cautela del gobernante y que ese pronóstico catastrófico sea burlado.

¿Qué poder político podría eficazmente dominar el peligro tecnológico y asumir la ética de la responsabilidad?. Aquí Jonas da la respuesta más controvertida y obviamente más inactual, el totalitarismo comunista, en tanto política de élites que no plebiscita sus acciones como el sistema democrático es el más apto para llevar una política responsable en el control del avance tecnológico. Pero su ventaja fundamental reside en la moral ascética del comunismo, en la renuncia al bienestar individual por el todo y por un futuro venturoso. Sin embargo, desconfía de que pueda cambiarse el entusiasmo por la utopía por un entusiasmo por la austeridad, o que ese nuevo entusiasmo pueda sostenerse en el tiempo. Por lo tanto propone una política de engaños en la que las élites sepan los objetivos verdaderos, y la sociedad civil crea que se está sacrificando aún por la utopía. En palabras del propio Jonas sería practicar el “principio del temor”, bajo la máscara del “principio de la esperanza”. Otra de las ventajas del comunismo frente al capitalismo sería la igualdad de clases, ya que permitiría dar bases racionales a una política de austeridad, alejando las sospechas de que esta se realizaría en beneficio de los privilegiados.

Sin embargo en otro libro en el que desarrolla la parte aplicada de su ética, el sujeto de la responsabilidad se amplía (JONAS, 1997). Los

artículos se dedican básicamente a la medicina y sus desarrollos tecnológicos, a los que analiza bajo la lupa de sus planteamientos éticos. Pero allí encuentra en el arte médico y en la figura del profesional, una responsabilidad objetiva homologable a la del político, si bien más específica. La medicina como arte debe buscar el alivio de las dolencias y el mejoramiento de la calidad de vida como metas primordiales, por lo tanto es legítima la cautela en los avances científicos y tecnológicos. Éstos últimos no necesariamente sirven al fin del arte médico, tanto en el trato de pacientes individuales, como en objetivos más sociales como el control de la natalidad.

Algunas conclusiones

Podríamos decir, para finalizar, que el principio de responsabilidad de Hans Jonas, aparece como una proclama de buena voluntad necesaria, para los peligros que encierran, para la vida humana, los avances tecnológicos. Probablemente los que no atañen a la supervivencia del género, como la manipulación genética, merezcan un análisis más detallado que un simple rechazo moral, en el que estén involucrados, además de la medicina y la ética, las ciencias sociales. Esto lo plantea Sloterdijk, que parte de la inevitabilidad relativa de esos avances y de la necesidad de establecer nuevos códigos para enfrentar esos cambios.

También es sugestivo y estimulante, desde el punto de vista intelectual, retomar la metafísica como fundamento racional de la ética. Podríamos observar que, igualmente resulta insuficiente la argumentación racional para las posibilidades prácticas de la ética, y en esto Jonas presta escasa atención a los fenómenos de los imaginarios colectivos, más asociados a lo que el llamaría la subjetividad. En parte le dedica cierto interés a este fenómeno al ver las posibilidades políticas prácticas de su ética. Esto se ve particularmente en su propuesta de tomar como el ejecutante más factible de su ética, al régimen totalitario comunista. Sin embargo, también es una forma de buscar bases “materiales” para su ética en elementos de otras éticas o en los imaginarios y utopías contemporáneas, tratando permanentemente de encontrar los elementos de la naturaleza humana que puedan hacer posible en la práctica la ética de la responsabilidad.

Este posicionamiento político revela también, su parcial inactitud, ya que el mundo socialista desapareció, valdría decir que imploró, entre finales de los ochenta y principios de los noventa, en parte también por esa austeridad e igualdad que reivindicaba Jonas. Junto con esta implosión también desaparecieron las utopías que pudieran amalgamar a la población para realizar sacrificios hoy en aras del mañana. Por otro lado, esta preferencia por el totalitarismo como herramienta política eficaz para evitar el desastre futuro, contradice una de las premisas del propio Jonas, que es la de la calidad de vida, lo que el llamaría lo “auténtica y esencialmente humano”, que por principio estaría totalmente opuesto a la utopía del socialismo, que el encuentra expresada en el “Principio de la esperanza” de Ernest Bloch.

Finalmente, su búsqueda política es coherente con la necesidad planteada de una ética supraindividual, ya que sus posibilidades de aplicación están sujetas a las formas que la humanidad tiene de organizar su vida colectiva. Pero dichas formas se caracterizan históricamente por su inestabilidad, y si bien en la modernidad podemos decir que lo predominante fue el Estado, no sabemos a ciencia cierta si esta forma sobrevivirá en el futuro. Por lo tanto la responsabilidad en estado puro (cuyo ejemplo paradigmático es la paternidad), podría pasar del político a otro sujeto que se convierta en el organizador de la sociedad, o podría diseminarse en otros actores. Habermas por ejemplo propondría que los imperativos éticos los asuman organismos transnacionales, como la ONU, la OMS, el FMI o la Unión Europea, pero hasta ahora parece que estos organismos asumen sólo discursivamente algunos de los problemas planteados por la tecnología (por ejemplo el protocolo de Kyoto y numerosos tratados sobre salud y medio ambiente). Sloterdijk, si bien diferiría en puntos esenciales con la ética de Jonas, probablemente plantearía la asunción de una ética por pequeñas unidades humanas, que luego intenten una nueva forma de convivencia humana. De algún modo también Jonas permite la participación de otros actores, cuando analiza la responsabilidad del arte médico.

Para finalizar, nos permitimos sugerir, a manera de hipótesis, que las debilidades de la ética de Jonas, se deben fundamentalmente a que si bien tiene una sólida base en las ciencias biológicas, adolece de unas ciencias sociales que ayuden a entender mejor la naturaleza humana.

Referências

- BACZCO, B. **Los imaginarios sociales**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991. p 88.
- DICK, P. K. Prefacio del autor. En: _____ . **Aquí yace el wub**. Buenos Aires: Martínez Roca, 1993. p. 9.
- HABERMAS, J. ¿Aprender de las catástrofes?. Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX. En:_____ . **La constelación posnacional**: Ensayos políticos. Barcelona: Paidós, 2000. p74.
- HORKHEIMER, Max. **Crítica de la Razón Instrumental**. Buenos Aires: Sur, 1969.
- HORKHEIMER, MAX, ADORNO, Theodor. **Dialéctica del Iluminismo**. Buenos Aires:Sur, 1968.
- HUXLEY, A. **Un mundo Feliz**. México: Diana,1975.
- JONAS, Hans**. El principio de responsabilidad: **ensayo de una ética para la civilización**. **Barcelona: Herder, 1994**.
- JONAS, Hans. **Técnica, medicina y ética**. Barcelona: Paidos, 1997
- JÜNGER, Friedrich Georg. **Perfección y fracaso de la técnica**. Buenos Aires:Sur, 1968.
- SLOTERDIJK, Peter. **En el mismo barco**: Ensayo sobre Hiperpolítica. Barcelona: Siruela, 1994.

Recebido em/Received in: 21/11/2005
Aprovado em/Approved in: 04/01/2005