

El itinerario filosófico de Hans Jonas Etapas de un recorrido*

The philosophical itinerary of Hans Jonas. Stages of a journey

PAOLO BECCHI

Università di Genova
paolo.becchi@unige.it

RESUMEN. El presente aporte trata de reconstruir el largo recorrido intelectual de Hans Jonas que parte de la gnosis tardía, pasa por la filosofía de la biología, la ética y llega a la bioética. Este trabajo se propone como objetivo evidenciar la posición de Jonas confrontándola con aquellas de las cuales ha partido. En pocas palabras, intenta ser apenas una introducción de este fascinante filósofo de nuestro tiempo.

Palabras clave: gnosis antigua, vida, ética, principio de responsabilidad.

ABSTRACT. The present contribution seems a punctual reconstruction of Hans Jonas' long intellectual way. From the ancient late agnosticism to the biological philosophy, the ethics and the bioethics. The intention is highlighting the peculiarity of Jonas' position by comparing it with its ancestors. It's an attempt to provide with a first introduction in few lines of a charming philosopher of our time.

Key words: ancient late agnosticism, life, ethics, principle of responsibility.

Introducción

El 10 de mayo de 2003 se cumplió el centenario del nacimiento de Hans Jonas, que había nacido en 1903 en Mönchengladbach (Alemania) y fallecido casi noventa años después, el 5 de febrero de 1993, en New Rochelle, Nueva York. Se puede decir que su vida atraviesa prácticamente todo el siglo XX. Precisamente con motivo del centenario de su nacimiento se llevaron a cabo

* Traducción del italiano de Susana Brítez D'Ecclesiis. La presente es una versión corregida y aumentada de un trabajo inicialmente publicado con el título «Hans Jonas e il ritorno alla metafisica» en *MicroMega*, n.º 5, 2003, pp. 82-109. El texto se basa en algunas de las lecciones impartidas entre el 28 de abril y el 3 de mayo de 2003 en el Instituto Italiano de Estudios Filosóficos (Nápoles) por el autor, docente de Filosofía del Derecho en la Universidad de Génova, así como en una conferencia dada durante la misma época en la Pontificia Facultad de Teología de Italia Meridional, Sección Santo Tomás. El autor aprovecha esta ocasión para expresar su agradecimiento al doctor Roberto Andorno por la revisión y corrección de la presente traducción y a la Universidad de Lucerna (Suiza) por haber hecho posible la misma.

en Alemania numerosas jornadas en su memoria. Al mismo tiempo, la editorial Insel publicó un bellissimo libro de sus *Erinnerungen*. Otras editoriales ya publicaron al menos tres volúmenes de escritos en su honor ¹. En contraste con esto, en Italia falta aún una reflexión global y profunda sobre el pensamiento de este gran filósofo.

Lo sorprendente, al menos a primera vista, es el interés desigual que suscita Jonas en Italia ². Por un lado, hay una atracción creciente del público por su obra, lo cual explica que todos sus principales textos ya hayan sido traducidos al italiano y frecuentemente reimpresos. Pero por otro lado, la atención que le presta una parte considerable del mundo académico es relativamente escasa, aun cuando su obra tenga buena recepción entre los estudiantes ³.

No creo equivocarme al afirmar que esto se debe en buena medida al hecho de que Jonas, con su propuesta de una ética planetaria para la civilización tecnológica (formulada en su obra *Das Prinzip Verantwortung*), no encuadra en ninguna de las dos líneas que actualmente se enfrentan en Italia: una ética laica de corte utilitarista y una ética tradicional de inspiración católica. Otra razón que explica la naturaleza ambigua de esta recepción es que Jonas escapa a la «gran división» entre analíticos y continentales que, según Franca D'Agostini, explica las últimas décadas de la filosofía contemporánea ⁴. O se es «analítico», es decir, ligado a la tradición lógico-epistemológica anglosajona, o se es «continental», es decir, en cierto modo historicista, atento a la dimensión histórica de los saberes y de la filosofía misma. De todos modos, en ambos casos podemos llamarnos «posmetafísicos». La propia biografía de Jonas muestra cómo escapa a esta división, puesto que si bien él es, por así decir, un «continental» (alumno de Husserl y sobre todo de Heidegger), después de su permanencia en Canadá y Estados Unidos, acepta confrontarse no sólo con la filosofía anglosajona, sino sobre todo con la cultura científica angloamericana. De este modo, el filósofo Jonas se cuenta actualmente entre los más destacados críticos de la actual remoción de la metafísica, volviendo a

¹ Cfr. H. Jonas, *Erinnerungen*, Insel, Frankfurt a. M., 2003. Las tres selecciones de ensayos publicados en su honor son: W. E. Müller (Hg.), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003; C. Wiese/E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Philo Verlag, Berlin, 2003; D. Böhler/J. P. Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004. En francés también son diversos los trabajos publicados en honor a Jonas. Ver por ejemplo: D. Lories/O. Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris, 2003; M. G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté, Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris, 2002.

² Cfr. al respecto P. Becchi, «Hans Jonas in Italia», *Ragion pratica*, VIII, n.º 15 (2000), pp. 149-75.

³ No son pocas las tesis dedicadas a Jonas, entre las que se destaca la de Claudio Bonaldi, titulada *Hans Jonas: per una fenomenologia del vivente*, defendida en el año académico 2000/2001 en la Universidad de Milán.

⁴ Cfr. F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano, 1997, pp. 345-48 (sobre Hans Jonas).

hablar de aquellos problemas, destinados a permanecer irresueltos, sobre los cuales —según Wittgenstein— deberíamos callar.

En la larga vida de Jonas se pueden distinguir tres etapas: la de la juventud, la de la madurez y la de la larga y productiva vejez. Por paradójico que pueda parecer, en su primera fase se ocupó del pasado (gnosis), en su segunda, del presente (los desarrollos de la biología) y en su tercera, del futuro (una ética de la responsabilidad para las generaciones futuras). Las tres etapas corresponden, al menos en parte, a tres etapas geográficas: Alemania, donde se forma filosóficamente y donde reside hasta el 1933, año de su emigración; Canadá donde se establece en el 1949 (después de un largo peregrinaje entre Inglaterra y Palestina); y, finalmente, Estados Unidos, donde a partir de 1955 se establecerá y permanecerá hasta su muerte.

El mismo Jonas reconstruye las diversas etapas de su recorrido intelectual en una interesante conferencia, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, que dio en Heidelberg en 1986. Al respecto, dice Jonas: «la primera se caracteriza por el estudio de la gnosis tardía bajo la influencia de la analítica existencial, la segunda, por el encuentro con las ciencias naturales en la perspectiva de una filosofía del organismo, la tercera, por un cambio radical que me ha llevado de la filosofía teórica a la filosofía práctica, o sea a la ética, y esto en respuesta a los desafíos de la técnica que se podían descuidar cada vez menos»⁵.

De estas tres diversas etapas, la primera es aquella con la cual, por mucho tiempo, fue reconocido entre los especialistas; la segunda es aquella que resulta aún desconocida; mientras la tercera es aquella que lo ha hecho célebre. En las páginas siguientes trataré de reconstruir este recorrido que siguió Jonas, deteniéndome en cada una de ellas.

1. De la gnosis antigua al nihilismo moderno

Hasta la publicación de su obra principal *Das Prinzip Verantwortung*, que aparece cuando ya había concluido su actividad académica y contaba con más de setenta años, Jonas era conocido sobre todo como un erudito experto de historia de las religiones, en particular, del fenómeno gnóstico. ¿Cuál fue su aporte específico en esta primera fase?

Jonas, en esta primera etapa de su vida, elabora un método siguiendo las huellas de Rudolf Bultmann⁶ que le consiente explicar racionalmente mitos y

⁵ Cfr. H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992, pp. 13-14.

⁶ Jonas conoció a Bultmann exactamente cuando éste se acercó a Heidegger. Inicialmente, Bultmann había seguido a Barth y a la «teología dialéctica», pero su encuentro con Heidegger en Marburgo en 1924, así como su influencia lo llevó a separarse de aquél y a elaborar un nuevo programa histórico-teológico, conocido bajo el nombre de «desmitificación»

dogmas religiosos. Este método puede ser definido como «hermenéutica de la desmitificación»⁷. Ahora bien, ¿en qué consiste este tipo de hermenéutica? En interpretar imágenes y figuras religiosas de naturaleza mitológica de tal modo que emerjan las experiencias existenciales —el modo de comprender la vida, el comportamiento espiritual de fondo— que se escondían detrás de éstas.

Es innegable que esta interpretación de los mitos gnósticos, a la cual se refiere Jonas, fue influenciada por las interpretaciones existenciales que había hecho Bultmann del Nuevo Testamento; y, ambos, a su vez, fueron inspirados indudablemente por Heidegger. Es probable que la influencia entre Jonas y Bultmann fuera recíproca: es decir, no solamente de maestro a alumno, sino también de alumno a maestro. En este contexto, puede resultar de interés recordar que el concepto de *Entmythologisierung* —que se volverá célebre gracias a los escritos de Bultmann en los años cuarenta— ya se encontraba en Jonas en el decenio precedente. Noticias de su primera aparición se tiene en el primer escrito impreso de Jonas: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, publicado en el 1930 (reimpreso en 1965)⁸.

Con esta investigación fueron sentadas las bases para los sucesivos y largos aportes sobre la gnosis. Se trata de la reelaboración de un trabajo presentado en un seminario de Heidegger en el cual Jonas sostiene que los dogmas religiosos no representan ningún hecho objetivo, sino que se fundan sobre datos existenciales. Usando las palabras de Jonas: «hasta las más obsoletas y

(*Entmythologisierung*). Lamentablemente, no podemos profundizar aquí al respecto, pero puede decirse no obstante que Jonas, más allá de los méritos que seguirá reconociendo a Bultmann, no dejará de realizar una crítica que restituye al mito, en su función simbólica, un significado positivo. Cfr. H. Jonas, *Heidegger and Theology*, en Id., *The Phenomenon of Life*, Harper & Row, New York, 1996, pp. 235-61, en particular pp. 260-61. En lo que se refiere a los demás temas: la célebre conferencia del 1984 sobre *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (Il Melangolo, Génova, 1989) que propone nuevamente un mito hipotético para delinear la figura de un Dios que deviene con el mundo y con el hombre, ya expuesto en *Immortality and the Modern Temper* (1961). Para una análisis global de estas cuestiones, cfr. Th. Schieder, *Weltabenteurer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn, 1998.

⁷ Así D. Böhler, «Hans Jonas — Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denkens», en D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München, 1994, pp. 45-67.

⁸ Cfr. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965 (zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage mit einer Einleitung von J. M. Robinson). Contrariamente a lo que generalmente se afirma tal escrito no constituye la tesis de doctorado de Jonas, sino un ensayo cuyo origen remonta a un trabajo que fuera realizado por él, bajo la guía de Bultmann y Heidegger, en ocasión de un seminario. La disertación doctoral de Jonas, defendida el 29 de febrero de 1928, se refiere al concepto de gnosis (*Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philips-Universität Marburg*, Hurbert & Co., Göttingen, 1930). Parte de este trabajo después confluye con la primera parte del II tomo sobre la gnosis, H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. II.1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954.

más metafísicas hipostatizaciones dogmáticas se fundan sobre el terreno de alguna experiencia originaria concreta, donde antes que nada se llevan a término las experiencias esenciales que conducen a aquellas hipostatizaciones dogmáticas»⁹. De este modo, por lo tanto, un dogma es la objetivación de una «concreta experiencia existencial»¹⁰.

El mito del pecado original que sirve a Agustín para explicar el dilema en el cual se encuentra la voluntad humana, entre el querer ser moral, por un lado, y el actuar de modo inmoral, por el otro, es reutilizado por Jonas como un «fenómeno originario fundamental»: el de la insuficiencia humana respecto de Dios. El pecado original en cuanto mito viene descubierto como el producto de la objetivación de un dilema interno existencial. En este modo, Jonas logra al mismo tiempo por lo menos dos objetivos: una crítica racional del mito, en cuanto viene determinado por un fenómeno interno-existencial que luego viene proyectado en manera objetiva, es decir, como un fenómeno externo; y la salvaguarda de su contenido profundo y problemático: el dilema de la voluntad.

La tarea de una hermenéutica que se propone la comprensión racional de los dogmas consiste, por lo tanto, en reconstruir las experiencias existenciales que están en la base de éstos. El reconocimiento de éstas es posible sólo a través de aquello que Jonas llama una «conciencia desmitificada» (*entmythologisiertes Bewußtsein*)¹¹, la cual no toma en consideración al pie de la letra dogmas y mitos, sino más bien los considera revestidos de experiencias existenciales.

Por lo tanto, con este criterio Jonas se acerca a los mitos gnósticos y es precisamente a través de éste que él logra descubrir en las diferentes orientaciones y en las diversas acentuaciones del gnosticismo el proyecto global del hombre y del mundo que los une. En otras palabras, nos encontramos frente a una obra distinta a una reconstrucción historiográfica en el sentido tradicional, pues, utilizando las categorías esenciales de Heidegger y aplicándolas como Bultmann en campo teológico, Jonas en su obra fundamental, *Gnosis und spätantiker Geist*, ha intentado ofrecer una «interpretación filosófica de un fenómeno histórico»¹². Una interpretación particularmente innovativa

⁹ H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., p. 80.

¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹¹ *Ibidem*, p. 82.

¹² Así, retrospectivamente, se expresa Hans Jonas en el prefacio de la segunda edición de *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988 (*Aus dem Vorwort des Verfassers zur zweiten Auflage*, p. VIII). Se trata de una obra compleja, subdividida en dos tomos: el aquí citado, que apareció originariamente en el 1934; y, el segundo tomo (I parte) *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, publicado en el 1954. La segunda parte de este segundo tomo, conjuntamente con la primera, tuvo una aparición póstuma, específicamente el mismo año de la muerte de Jonas (ed. K. Rudolph). Estos volúmenes no fueron aún traducidos al italiano. Vale recordar que Jonas publicó en 1958 en inglés *The Gnostic Religion*, una obra de alta divulgación, la cual fue traducida al italiano

para el tiempo en el cual fue presentada: el primer volumen aparece en el 1934 —nótese el año, Jonas había apenas emigrado— en una colección dirigida por Bultmann y con un audaz prefacio suyo¹³. Innovativa porque en aquel tiempo la investigación sobre la gnosis había logrado reconstruir singulares aspectos del fenómeno gnóstico, haciéndola remontar a diversas tradiciones, pero finalmente aquello había estimulado a los estudiosos a considerar el gnosticismo un fenómeno religioso de carácter sincrético. No nos habíamos preguntado si detrás de documentos y doctrinas de las más variadas proveniencias existiese un principio organizativo común. Al contrario, nos habíamos dejado deslumbrar por la policromía de los mitos gnósticos, sin tener en cuenta que éstos dejaban ver una experiencia fundamentalmente común. Más allá de una mera agregación de elementos heterogéneos existía un motivo profundo capaz de llevar estos elementos a una unidad. Individualizarlo fue la meta que Jonas se había fijado y haberlo conseguido, hasta hoy, es un mérito suyo. El fenómeno de la gnosis «era solamente explicable por la aparición de una visión del mundo originariamente nueva, basada en una nueva concepción del ser»¹⁴: el gnosticismo, entonces, se presentaba con un nuevo modo de concebir el mundo y la relación del hombre con Dios.

El universo deja de ser aquel cosmos armoniosamente ordenado que caracteriza la comprensión de los antiguos griegos sobre el mundo: para éstos, los hombres pertenecen en cuanto unidad psicofísica al todo de la naturaleza divina y son partícipes de esta misma naturaleza. La autocomprensión del hombre es fundamentalmente de carácter monístico: el hombre es un ser que forma parte del cosmos y en éste se siente como si estuviera en su propia casa. Es esta concepción intrínsecamente optimista del mundo y de nuestra relación con el mundo que entra en crisis hacia fines de la Antigüedad; de hecho, la gnosis es el producto de tal crisis. La gnosis representa el emerger —por decirlo con Hegel— de un nuevo *Zeitgeist*: es el clima espiritual de la Antigüedad tardía y protocristiana que se manifiesta detrás de la mitología gnóstica. A la concepción optimista del mundo le sucede otra radicalmente pesimista, influida por un extremo dualismo: dualismo entre Dios y el mundo

en 1973 (H. Jonas, *Lo gnosticismo*, S.E.I., Torino, 1973). Recientemente este libro fue traducido en el alemán, H. Jonas, *Gnosis*, Insel, Frankfurt a/M., 1999, con un extenso comentario de Ch. Wiese al final del libro, pp. 401-29. Para reconstruir el pensamiento de Jonas resulta fundamental los dos tomos publicados por Vandenhoeck & Ruprecht. Las citas siguientes hacen referencia a esta obra. Sobre esta fase del pensamiento de Jonas resulta fundamental, en idioma italiano, el volumen de I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, L'Erma di Bretschneider*, Roma, 1985. Cfr. en idioma alemán K. Rudolph, «Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht», en W. E. Müller (Hg.), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, cit., pp. 25-39; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin, 2000, pp. 252-94.

¹³ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist (Erster Teil: Die mythologische Gnosis)*, cit., p. VI.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

y dualismo entre el hombre y el mundo. Aquello que antes todo lo unía, el cosmos, ahora todo lo divide. Incluso Dios y el hombre, que son mancomunados en su contraposición al mundo, están separados del mundo.

En su aspecto teológico, esta doctrina afirma que Dios es extraño al mundo: Dios es lo desconocido, lo impenetrable, y el mundo no es una creación suya, sino más bien obra de un demiurgo maligno que busca en vano imitar el perfecto orden del pléroma, del reino divino; pero, de todos modos, el mundo ha perdido aquel carácter de belleza, armonía, regularidad que distinguía el *kosmos* griego que, si es aún expresión de un orden, se trata de un orden ciego y tiránico. De aquí emerge el desprecio gnóstico por el mundo.

Todo esto tiene notables consecuencias bajo el perfil antropológico: por un lado, el hombre viene insertado en aquella malvada creación del mundo; por el otro, está fuera de ésta. El yo interno, el pneuma, el espíritu, no pertenece a la creación: es tan trascendente y ultramundano como el mismo Dios. El hombre es arrojado en un mundo que le es espiritualmente extraño y en éste conduce una vida alienada respecto a sus más íntimas exigencias.

Aquí la interpretación existencialista del fenómeno gnóstico llega a su máxima expresión: el ser-arrojado, el *Geworfensein* que en Heidegger manifiesta un carácter fundamentalmente del «ser-ahí», del *Dasein*, era entonces originariamente una imagen gnóstica: la vida arrojada en el mundo, la luz en las tinieblas, el alma en el cuerpo. Sin que Heidegger lo supiese, su *Geworfenheit* ya estaba formulado en los mitos gnósticos¹⁵. Hay un más allá que constituye nuestro propio origen, ésta es la razón que explica el que experimentemos como extraña nuestra existencia en el mundo. «El hombre es aquello que *no es del mundo*. El mundo como tal es para él indistintamente lo extraño. El Yo viene descubierto a través de una fractura con el mundo»¹⁶. No somos de este mundo, pero fuimos arrojados en él por un demiurgo maligno y podemos experimentar este sentimiento de ausencia de patria gracias al espíritu humano, al pneuma, a aquel elemento espiritual de origen divino que está presente en nosotros. Sólo gracias a esta chispa divina podemos escapar de la prisión del mundo.

No obstante, la condición existencial del hombre no siempre llega a este sentimiento de desorientación en el mundo: generalmente, el hombre vive en el mundo de modo no auténtico. No soporta la idea de vivir en un mundo de tinieblas. Solamente la angustia lo despierta del torpor en el cual ha caído y lo llama a una espiritualidad interior. La gnosis, el conocimiento, lo ayuda a liberarse de las cadenas del mundo y a hallar de nuevo la propia autenticidad. El conocimiento

¹⁵ *Ibidem*, p. 107. La intuición de Jonas será confirmada por S. A. Taubes, «*The Gnostic Foundations of Heidegger Nihilism*», *The Journal of Religion*, XXXIV (1964), pp. 155-72. Cfr. U. Galimberti, «Heidegger e la gnosi», *Archivio di filosofia*, LVII, n.º 1-3 (1989), pp. 219-38; W. Baum, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Ars Una, Neuried, 1997.

¹⁶ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erstel Teil: Die mythologische Gnosis*, cit., p. 170.

no puede aspirar a la reconciliación con el mundo, al contrario, debe impulsar al máximo la ruptura con éste. No sólo ruptura con la naturaleza externa, sino también con la propia naturaleza, con el propio cuerpo que tiene aprisionado el Yo pneumático; sólo con la muerte el hombre vuelve definitivamente al reino de la luz, pero antes de que esto ocurra, el hombre puede acercarse a este reino tomando distancia del mundo y refugiándose en la propia interioridad. La autocomprensión gnóstica del hombre y del mundo tiene entonces como fin el sentirse arrojado en un lugar hostil y extraño, del cual sólo podremos liberarnos definitivamente en el más allá, que nos restablecerá la originaria integridad divina.

Hasta aquí, con Jonas no nos encontramos ante una investigación histórico-filosófica, sino ante una lectura filosófica de la gnosis que aspira, más allá de los aspectos a menudo heterogéneos de las doctrinas gnósticas, a captar el elemento unificador capaz de reconducir las diversidades a un pensamiento unitario.

Releída sobre la base de algunas categorías de la analítica existencial de Heidegger (*Geworfenheit*, *Angst*, *Eigentümlichkeit*, etc.), la gnosis se revela además como un fenómeno extraordinariamente afín a la modernidad; demasiado afín para no tener algo de profundo en común con ésta. Partiendo de categorías filosóficas elaboradas en tiempos de crisis de la época moderna (aquella europea de los años veinte y treinta), Jonas había interpretado con aquellos instrumentos una crisis antigua para luego reinterpretar, a la luz de esta última, el sentido de la crisis contemporánea. No sólo la crisis actual se reflejaba sobre aquella precedente, sino también aquella precedente sobre la actual. En fin, el pasado tenía algo de común con el presente. Así, la lectura «existencialista» de la gnosis, la cual había considerado en los años treinta, a inicios de los años cincuenta, le sugirió una lectura casi gnóstica del existencialismo.

El texto de mayor interés al respecto fue publicado inicialmente en inglés en el 1952: *Gnosticism and Modern Nihilism*. Casi diez años después, en 1963, Jonas lo volvió a publicar, esta vez, en alemán y en un pequeño volumen que llevó por título *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Pero su colocación definitiva tuvo lugar en su obra filosófica especulativa más ambiciosa: *The Phenomenon of Life*, publicado en inglés en el 1966 y en alemán (con algunas variaciones) en el 1973 con el título *Organismus und Freiheit*.

Así, este ensayo no sólo concluye con la primera etapa especulativa del itinerario filosófico de Jonas, sino también delinea la segunda que se canaliza en el último libro citado. Antes de pasar a esta segunda fase, detengámonos por un momento sobre este pasaje de una interpretación existencialista de la gnosis a una interpretación gnóstica del existencialismo.

La Gnosis de la Antigüedad tardía y el existencialismo eran dos respuestas filosóficas afines a dos épocas de crisis: ambos se diferenciaban del dualismo y de todo aquello que éste implica: separación del hombre del mundo, devaluación metafísica del hombre, soledad cósmica del espíritu y, consecuentemente, nihilismo ético.

En lo que se refiere a Jonas, se advierte además una diferencia fundamental entre el gnosticismo antiguo y el nihilismo moderno. La naturaleza hostil y demoníaca para los gnósticos se transforma en nuestra moderna representación del mundo en naturaleza indiferente. La naturaleza pierde así su nota de familiaridad que, aun siendo negativa, todavía poseía para el hombre gnóstico. La naturaleza es ahora del todo indiferente a los hombres, a sus intereses y a sus deseos: a ella no le preocupa, ni siquiera en sentido negativo, aquello que los hombres le hacen.

Es exactamente esta diferencia entre el dualismo gnóstico y el dualismo existencialista la que permite a Jonas hacer una primera crítica a Heidegger. El dualismo antiguo era mucho más coherente que su versión moderna. El ser arrojado en el mundo tenía un sentido sobre la base de aquel fondo metafísico en el cual estaba situado. El hombre no provenía de este mundo, sino de otro del cual una vez cayó, pero ¿el actual punto de vista posmetafísico tiene aún derecho a usar la imagen del hombre arrojado en el mundo? «¿Qué cosa es el ser arrojado —se pregunta Jonas—, si no hay quien arroje, ni un lugar desde el cual se arroja? En el peor de los casos, el existencialista debería decir que el ser humano —el sí consciente, responsable, sensible— es arrojado fuera *de la naturaleza*»¹⁷. El hombre moderno no es simplemente arrojado en el mundo (*hineingeworfen*), sino arrojado fuera (*hervorgeworfen*) de la naturaleza: es decir, no es el producto de un creador (bueno o malo) y por éste arrojado en el mundo, sino que, como todos los otros seres vivos, el resultado provisorio de una larga evolución. Privado de una propia esencia, él es solamente el resultado de aquella «lucha por la existencia» de la cual hablaba Darwin, pero una vez emergido de la naturaleza, arrojado fuera de ésta, se rechaza a sí mismo (*zurückgeworfen*), se desvincula de la naturaleza y vuelve a experimentar en ésta su propia soledad.

Así el hombre moderno —como aquel gnóstico— puede sentir aún su propia angustia en el mundo, aun cuando le falte la condición teológico-metafísica del ser-arrojado. El rasgo desesperante de nuestra situación, por lo tanto, es que no existe exactamente nadie que arroja: emergido por mero azar en un cierto momento de la historia de la evolución, el hombre viene a ser tan indiferente como la naturaleza misma de la que ha emergido. La extrañeza del hombre respecto a la naturaleza se transforma en extrañeza hacia sí mismo, hacia la idea de hombre en cuanto tal. A este desarraigo total, Jonas —como veremos— trata de encontrar una respuesta reconsiderando en una perspectiva ética y metafísica la relación del hombre con el mundo, pero aquí debemos antes que nada plantearnos otro problema.

¿De dónde sale ese rasgo desesperante de nuestra condición, mucho más abismal, vertiginosa de aquella del hombre gnóstico? ¿Dónde esta la peculia-

¹⁷ Cfr. H. Jonas, *Gnosis, esistenzialismo e nichilismo*, en Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 263-284.

ridad de la crisis de nuestra época respecto a la precedente? ¿Por qué a la naturaleza ya no se le concede ni siquiera su cualidad antagónica? Jonas busca respuestas a estos interrogantes y llega a la conclusión de que es el desencantamiento del mundo producido por la ciencia lo que constituye el *novum* de la modernidad. La atención se mueve así del dualismo antiguo al dualismo moderno, de la crítica de la gnosis a la crítica de la filosofía moderna de Descartes y Pascal, a Husserl y Heidegger. El dualismo antiguo (ya en los años oscuros de la guerra, como el propio Jonas cuenta)¹⁸ lo había llevado lentamente a reflexionar de modo crítico sobre el criterio filosófico del cual había partido. El desprecio gnóstico hacia la naturaleza le había hecho pensar en su total desvalorización en la filosofía contemporánea a la cual pertenecía. Necesitaba hacer que la naturaleza tornase a ser objeto de reflexión filosófica. Ésta es la tarea que Jonas se atribuye y que constituye la segunda fase de su camino.

2. El fenómeno de la vida

Esta segunda fase se inicia en los años de la guerra y se extiende hasta mitad de los años sesenta, cuando Jonas publica *The Phenomenon of Life*. En esta obra, para tratar de superar aquel dualismo que no obstante todas las diferencias parece polarizar al entero pensamiento occidental, Jonas hace las cuentas con aquella línea de pensamiento —en la cual fue educado— que se había concentrado prácticamente sobre el espíritu, dejando la naturaleza enteramente al dominio de la ciencia. Tenía razón al afirmar que ninguna filosofía se había ocupado tan poco de la naturaleza como el existencialismo, pero en honor a la verdad no toda la filosofía contemporánea a Jonas era aplicable a aquel esquema. Si bien en la época en que podía asistir a las lecciones de Husserl en Friburgo cuando éste era un símbolo de aquella fenomenología de la conciencia (que luego fue objeto de crítica por parte de Jonas), hay que reconocer que más tarde el mismo Husserl propondrá rehabilitar una relación con la naturaleza, en contraposición a lo que exponía la matemática de Galileo.

Con la revalorización del mundo de la vida (como olvidado fundamento del sentido de la ciencia natural) Husserl¹⁹, en el fondo, se posicionaba sobre la misma línea que Whitehead, con la cual se identificaba Jonas. De este

¹⁸ Véase, por ejemplo, la premisa de Jonas a la antología de sus escritos, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1949), trad. italiano. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 27-37. Respecto a este punto ahora están disponibles las cartas que Jonas escribía a su esposa durante la guerra (30.01.1944-26.01.1945) y que muestran un bosquejo de aquellas temáticas que habría constituido luego el núcleo de su reflexión sobre el organismo viviente, Cfr. H. Jonas, *Erinnerungen*, cit., pp. 384-83.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

modo, se observa entonces que, más allá de sus observaciones iniciales, no se encontraba absolutamente sólo en la recuperación filosófica de la idea de naturaleza; al contrario, como oportunamente ha señalado Reinhard Löw, su postura debería ser vista en relación a una larga lista de autores que se fijaban el mismo objetivo²⁰. Sin embargo, Jonas no advierte esto. Al contrario, pareciera que ni siquiera es consciente de ello.

Después del duro pero fecundo período de la emigración de Jonas de Alemania y de la guerra, se tiene la impresión de que, al cambiar de continente, hubiera querido también cambiar de vida: aunque si bien de su «experiencia personal» se desprende que una tal fuga no le fue concedida en la fase precedente, ya sea por los continuos estímulos que lo inducían a ocuparse de la gnosis, o por razones internas que jamás pudo profundizar. De este modo, Jonas decide dedicar sus esfuerzos especulativos a la naturaleza y se vuelve nuevamente estudiante, iniciándose así a las ciencias naturales y en particular a la biología.

El contacto con la cultura científica —que comenzó en Canadá y prosiguió en los Estados Unidos— lo lleva hacia un comportamiento crítico en relación a lo que había heredado de la filosofía alemana, manifestando una apertura hacia aquel saber científico con el cual comenzaba a relacionarse. Los ensayos recogidos en el 1966 en *The Phenomenon of Life* (y en el 1973, con algunas variaciones, en la edición alemana) constituyen testimonios de todo esto²¹, pero a esta obra aún no le dieron la atención que merece. Jonas ha pasado de ser considerado un experto de la gnosis antigua, al autor que ha propuesto una nueva ética para nuestra civilización tecnológica.

La fase intermedia de su pensamiento quedó así oculta entre la que la precede y la que la sigue. En Italia, ésa fue hasta malentendida en su significado profundo. La obra de Jonas habría sido —según Carlo Augusto Viano— un intento fracasado de rehabilitar una filosofía irracional de la vida contra los desarrollos de la ciencia y de la tecnología moderna. El pensamiento de Jonas se caracterizaría por una radical hostilidad hacia el saber científico, al que se opondría como alternativa una forma más adecuada de conocimiento, la filosófica, que Jonas habría elaborado recogiendo «a manos llenas y con candor los lugares comunes de la literatura filosófica corriente en las universidades alemanas en la primera mitad del siglo XX»²². Esto es totalmente falso.

²⁰ Cfr. R. Löw, «Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas», en D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, cit., pp. 68-79.

²¹ Cfr. H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966 (trad. alemán. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973). Recientemente el libro fue reeditado por Insel Verlag con el título *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt a. M./Leipzig, 1994. En este trabajo he preferido reutilizar para la traducción italiana el título elegido por H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999.

²² Cfr. C. A. Viano, «La filosofía che non capisce la scienza. Un tentativo, fallito, di costruire un pensiero della vita contro la cultura tecnologica», *L'indice dei libri del mese*, XVII,

Por otro lado, en *The Phenomenon of Life* Jonas reconoce la importancia de la doctrina evolucionista de Darwin, poniendo en evidencia los aspectos filosóficos contrastantes, y se confronta con la tesis del «Dios matemático» sostenida por el astrofísico inglés James Jeans (y retomada por Eddington). En ese contexto, se ocupa también del problema de si las moléculas de ADN pueden ser consideradas el origen de los fenómenos vitales. Asimismo, discute la teoría del «sistema abierto» del célebre biólogo austriaco Ludwig von Bertalanffy (con el cual tenía una relación de amistad) y se confronta con aquello que puede ser considerado el manifiesto de la cibernética, o sea, *Behavior, Purpose, and Teleology*, sostenido por Rosenblueth, Wiener y Biegelow. Obviamente, no es posible tratar aquí detalladamente todos estos aspectos ²³, pero el sólo hecho de mencionar una lista de los argumentos tratados por Jonas nos hace pensar cuán equivocado es colocarlo entre los que sostienen una concepción romántica de la naturaleza, así como el de una filosofía irracional de la vida. La naturaleza, en particular la naturaleza viva, asume ciertamente un rol central en la reflexión de Jonas de este período, pero todo su esfuerzo por confrontarse con la cultura científica no significa que deba ser considerado un seguidor de la «filosofía de la vida» (etiqueta hoy día algo fuera de moda bajo la cual encuadraban autores como Dilthey e Simmel, entre otros). La filosofía de la vida es el triunfo de *Erlebnis*, a menudo efectivamente irracional, dionisiacamente más allá del bien y del mal. En Jonas, al contrario, no existe ningún triunfo de la vida, sino más bien la lucida conciencia de su fragilidad y precariedad, lo que nos impone la obligación de su defensa. En realidad, la suya no es una filosofía de la vida, pero, como lo ha notado Paul Ricoeur ²⁴, una filosofía de la biología. El objeto de la atención de Jonas constituye la ciencia biológica y es a ésta a quien quiere responder con

n.º 5 (2000), pp. 18-19. Cfr. también con la recensión del mismo autor publicada en *Rivista di filosofia*, n.º 2 (2000), pp. 357-59. Una réplica mía a Viano fue publicada en *L'indice dei libri del mese*, XVII, n.º 7/8 (2000), p. 2.

²³ Para profundizar estos aspectos cfr. P. Becchi, «Hans Jonas: Der Philosoph und die Wissenschaft», en H. Burckhart/H. Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, pp. 137-50. Cfr. también A. Mauron, «Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine», en D. Müller/R. Simon (éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et «Le principe responsabilité»*, Labor et Fides, Genève, 1993, pp. 31-50; S. Donnelley, «Natural Responsibility. Philosophy, Biology and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas», *Hastings Center Report*, XXXII, n.º 4 (2002), pp. 36-43; A. Weber/F. Varela, «Life after Kant. Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, I, n.º 2 (2002), pp. 97-125; L. Kass, «Appreciating The Phenomenon of Life», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXIII, n.º1 (2001), pp. 51-70; G. Wolters, «Hans Jonas' philosophische Biologie», en C. Wiese/E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, cit., pp. 225-41.

²⁴ Cfr. P. Ricoeur, «La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas», *Le Messager européen*, V, (1991), pp. 203-18 (ahora también en P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999 [1 ed.1992], pp. 304-19); trad. italiano. «Ética e filosofía della biología in Hans Jonas», *infra*, pp. 53-67.

su biología filosófica; por lo tanto, es oportuno detenernos, más allá de los aspectos específicos, sobre el modo con el cual Jonas se relaciona con las ciencias naturales y con la biología en particular.

Esto nos permitirá también explicar el equívoco en el cual ha caído Viano. Jonas se mueve a partir de aquella radical transformación en el modo de concebir la naturaleza que tiene lugar en el siglo XVII. Con la gran revolución científica moderna la naturaleza viene reducida en sentido mecanicista a pura materia, despojada de cualquier tipo de finalidad intrínseca. En este sentido, el mundo es una gran máquina y las leyes que la regulan son leyes esencialmente mecánicas. Si la materia pura de la cual está hecho el mundo es despojada de cualquier tipo de característica vital, está claro que la vida (sobre todo la vida consciente) no puede menos que sentirse extraña al mundo. Si para la gnosis el hombre no era propiamente de este mundo, para el pensamiento científico moderno, éste difícilmente podría encontrar un lugar en el nuevo contexto mecanicista. El dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa* no hacía otra cosa que expresar filosóficamente esta separación moderna entre el hombre y la naturaleza y el silencio eterno de aquellos espacios infinitos, que podía consternar no sólo a Pascal. De hecho, esta consternación llega hasta nosotros, inclusive a Jacques Monod, que concluye su célebre libro, *Le hasard et la nécessité*, (después de haber comenzado significativamente con una citación de Albert Camus) con las siguientes palabras: «Si el hombre acepta este mensaje [de la ciencia] en su pleno significado, debe finalmente despertarse de su sueño milenarista para descubrir su completa soledad, su absoluta extrañeza. Él ahora sabe que, como un gitano, se encuentra en la periferia del universo en el cual debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos, a sus crímenes»²⁵. En realidad, de aquel sueño el hombre ya se había despertado hace mucho tiempo: Monod, en el fondo, no expresaba nada nuevo en relación a Pascal. Sin embargo, Jonas se pregunta si no existe realmente una salida a este dualismo moderno que en ciertos aspectos inclusive se reconectaba con el antiguo. ¿Es posible arrojar un puente entre el hombre y la naturaleza? Para Jonas, este puente es la vida orgánica que se refiere tanto al hombre como a la naturaleza.

Por lo tanto, era el fenómeno de la vida²⁶ aquello que necesitaba indagar filosóficamente, ya que el organismo biológico mostraba mejor que nada el

²⁵ Cfr. J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (1970)], trad. italiano. *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano, 1974 (he modificado ligeramente la traducción).

²⁶ Sobre el origen de la vida podemos formular sólo conjeturas, o como lo sostuvo Jonas en una conferencia (1988) «suposiciones cosmológicas». (Cfr. *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und Kosmogonische Vermutung*, ahora en H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt a. M., Leipzig 1992, pp. 209-55). De todos modos, para Jonas, algo es cosa cierta: aun cuando la vida desde un punto de vista cósmico sea una excepción, iniciada tal vez mediante condiciones particularmente favorables sobre nuestro planeta, ésta demuestra no obstante cómo en la materia haya algo más de aquello que hay en la *res extensa* de Descartes.

error de la división dualista sobre la cual se había constituido también la moderna ciencia mecanicista de la naturaleza. *Organismus und Freiheit*, como bien expresa el título que eligió Jonas para la edición alemana de su libro, puede ser leído como una reconstrucción de la vida orgánica que en su evolución revela grados siempre crecientes de libertad, puesto que comienza con el metabolismo ya presente en los organismos más elementales para llegar incluso al organismo más desarrollado y complejo: el humano. La palabra alemana correspondiente al español «metabolismo» (*Stoffwechsel*), significa literalmente cambio de materia y expresa perfectamente la intuición inicial de Jonas. Un organismo no obstante estar compuesto de materia, no se reduce completamente a ésta, sino que tiene una necesidad de intercambio continuo con el mundo externo que le permita una constante transformación de sí mismo, de mantener su forma, su propia identidad orgánica; por lo tanto, es independiente de aquella materia, la cual, por otro lado, le es indispensable para su existencia. Con las palabras de Jonas: «La identidad de sí [...] tiene en el ser vivo un carácter ontológicamente rico de recursos que están constantemente obrando, en su propia función, en dirección a la alteridad de la materia. La independencia de la forma viva se muestra primariamente en el hecho de que ésta no posee de una vez por todas su consistencia material, sino que la muda con su continua relación de asimilación y expulsión con el mundo circundante, permaneciendo no obstante siempre la misma»²⁷.

Esto significa que la forma del organismo no coincide con la materia que él metaboliza: aunque la forma tenga necesidad de la materia (ya que sólo se puede mantener en la medida en que esté en continua relación con ella), la trasciende; el organismo se mantiene idéntico en su ser, lo que significa que la forma posee una cierta libertad respecto de la materia. En otras palabras: «La forma orgánica está en una relación de libertad necesitada respecto de la materia»²⁸.

Estamos acostumbrados a atribuir la libertad en modo casi exclusivo al ser humano. De hecho, esta conclusión no podrá más que sorprendernos, pero para Jonas el germen de la libertad se encuentra ya en el metabolismo. Y aquel germen se desarrolla en grados físicos y psíquicos siempre más elevados en los animales hasta que finalmente llega a su ápice con el hombre, cuya especificidad en el orden de los seres vivos no supone una fractura con la unidad originaria de la vida. Aquí, sin lugar a dudas, Jonas reconoce el significado de Darwin y del evolucionismo: la gran novedad en la historia del universo no se produce con la aparición del hombre sobre la tierra, sino con la formación de los organismos vivos y entre éstos, del hombre. Sin embargo, Jonas no acepta las implicaciones materialistas y antiteleológicas del discurso de Darwin: no es el hombre el que viene reducido al nivel de las plantas y de

²⁷ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 113.

²⁸ *Ibidem*, p. 111.

los animales, sino, al contrario, es la entera naturaleza viva la que viene elevada al nivel de los hombres. No sólo nosotros, los seres humanos, poseemos interioridad, subjetividad, libertad, sino todos los organismos vivos, aunque en grado diverso.

A partir de esta reflexión, Jonas puede llegar a establecer un cierto parentesco con el entero ámbito de la vida orgánica. Analizar los diversos grados de libertad en la evolución de los organismos (como la libertad emerge a través de la evolución) es el objeto específico de *Organismus und Freiheit*: una escala ascendente al mismo tiempo de libertad y peligro que llega a su cúspide con el hombre. En el criterio de Jonas, por ejemplo, no encontramos nada del optimismo evolucionista de un Teilhard de Chardin; al contrario, el camino de la evolución es una ascensión, en la que el éxito no está garantizado. En Jonas no hay ningún triunfo vitalista de la vida, sino la clara conciencia de su precariedad. Existir significa estar en peligro. El ser se expone constantemente al riesgo de no-ser. Su vida no es algo ya dado, sino una lucha continua por seguir existiendo: «la posibilidad de no-ser es tan constitutiva de la vida que su ser en cuanto tal consiste esencialmente en equilibrarse sobre este abismo, un bordear su orilla. Así, el ser mismo, más que algo dado, es una posibilidad constantemente ofrecida, al punto de romper siempre desde el principio con su contrario, siempre presente, el no-ser, por el que, al final, es inevitablemente consumido»²⁹.

Es cierto que el «cuidado» (*Sorge*) del cual hablaba Heidegger en *Sein und Zeit* para caracterizar el ser del «ser-ahí» (*Dasein*) puede ser entendido, en última instancia, como un continuo preocuparse por la propia existencia en cuanto tal. Sin embargo, la novedad de Jonas respecto a Heidegger es que él ya no piensa en este carácter en sentido antropológico, es decir, ya no se refiere a los hombres, sino que lo utiliza para caracterizar al ser vivo en cuanto tal: éste es su signo distintivo. No sólo el hombre (heideggerianamente «el ser-ahí») debe preocuparse siempre de algo y en última instancia de sí mismo, sino que ningún ser vivo puede dejar de hacer lo mismo si quiere continuar viviendo. Intrínseco a la vida es, entonces, un fin primario fundamental: continuar viviendo. Cada organismo vivo tiene como fin la propia conservación: es un fin para sí mismo.

En el centro de la reconstrucción de Jonas encontramos la rehabilitación de una dimensión teleológica que caracteriza todo lo vivo. De este modo, Jonas, aun aceptando el resultado fundamental de las teorías evolucionistas (por el hecho de que demuestran la pertenencia del hombre a la naturaleza), rechaza el presupuesto antiteleológico común al resto del pensamiento científico moderno. La teoría evolucionista representa no sólo una ruptura respecto de la metafísica esencialista de origen platónico (con su doctrina de la constancia de las especies, articuladas en un orden jerárquico), sino también una rup-

²⁹ *Ibidem*, p. 11.

tura respecto del finalismo aristotélico: a una naturaleza despojada de esencias corresponde una naturaleza despojada de fines. Es precisamente esta última conclusión la que recibe el rechazo de Jonas: tal conclusión no sería un resultado científico, sino solamente «una prohibición *a priori* de la ciencia moderna», un «indiscutible artículo de fe del enfoque científico»³⁰.

Jonas busca conjugar pensamientos evolucionistas con representaciones teleológicas, con la idea de una estructura teleológica constitutiva de cada organismo vivo, que tiene como base una concepción de tipo aristotélico. Aquí, Jonas es sorprendentemente cercano a Bloch, no obstante las críticas que después realiza en su contra. Es la teleología de forma aristotélica la que abraza la entera materia al punto de constituir un punto de encuentro³¹. El hombre, entonces, no inaugura el «reino de los fines», pero prolonga aquella finalidad ya existente en la naturaleza de la que es parte integrante. Más allá de toda la precariedad a la cual es constantemente expuesta, más allá del hecho de que la vida termine con la muerte (y esta es su contradicción de fondo), la vida «quiere» continuar viviendo.

El fenómeno de la vida se opone así a una explicación en términos meramente físicos y químicos. Entre aquellos que sostienen que la vida sea reducible a una explicación de este tipo y aquellos que, al contrario, rechazan tal reducción, Jonas se coloca sin duda entre éstos últimos. Pero esto no significa que pueda ser calificado como una suerte de última «ave fénix» que renace de las cenizas de la biología mecanicista. Esto sería totalmente equivocado, porque si prestamos atención a algunas recientes elaboraciones en el ámbito científico podemos fácilmente darnos cuenta de que Jonas se encuentra en buena compañía. Es más, anticipa algunas ideas que están hoy muy difundidas.

Pienso, por ejemplo, en la idea de una «nueva alianza» entre el hombre y la naturaleza como resultado de una nueva ciencia de la *physis* contrapuesta por Ilya Prigogine a Jacques Monod; o bien, en la «nueva biología» de autores como Humberto Maturana y Francisco Varela, que parten exactamente de aquella biología organicista de Ludwig von Bertalanffy con la cual igualmente se confronta Jonas. Tendencias anti-reduccionistas cuasi-teleológicas no están por tanto para nada ausentes de la actual investigación científica³². Si

³⁰ *Ibidem*, pp. 47 y 46.

³¹ No es casual, entonces, que el ensayo de apertura de *Organismus und Freiheit* fuese originalmente dedicado a Ernst Bloch y que Jonas, enviándoselo, esperase que éste al leerlo pudiese encontrar un modo de pensar «no extraño» al suyo. Cfr. al respecto, H. Jonas, *Due lettere*, (ed.) P. Becchi, en *Ragion Pratica*, VIII, n.º 15 (2000), pp. 17-31.

³² Cfr. I. Prigogine/I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, trad. italiana: *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1999 (nueva edición); H. R. Maturana/F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living* (1980), trad. italiana: *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 2001. Sobre el tema resulta de capital importancia la selección de ensayos coordinada por G. Bocchi/M. Ceruti (eds.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1992. Sobre el redescubrimiento de una valoración finalista de la naturaleza, cfr. J. Dewitte, «La redécouverte de la

es así, se podría llegar además a la conclusión de que actualmente ya no existe un motivo para aquel sentimiento de soledad y de angustia que el hombre moderno —a causa de las ciencias naturales mecanicistamente orientadas— podía sentir en aquel entonces. Si la misma ciencia en su desarrollo, en su propia autocomprensión, ha superado aquella posición, ¿hay aún necesidad de una filosofía que se preestablezca la misma tarea? ¿No se ha agotado su rol de punzón crítico?

Estas preguntas son del todo oportunas, pero tal vez destinadas a permanecer sin una respuesta definitiva y esto por la siguiente razón: Jonas no se da cuenta de estas nuevas corrientes, en todo caso no llegó a discutir con estas nuevas tendencias presentes en la biología; y, los biólogos tampoco supieron recoger en las críticas jonasianas una anticipación de su mismo camino. De este modo se interrumpió el diálogo del filósofo que decide ocuparse de la naturaleza con los científicos que se ocupaban del mismo objeto. Nos toca a nosotros intérpretes reconstruir los lugares de su posible encuentro. El diálogo también se interrumpió porque Jonas comenzó a concentrarse cada vez más en aquella libertad arriesgada que se afirma en el hombre, llamándolo a un actuar responsable. Se abre así la dimensión de la moral que, en cuanto doctrina del deber, supera a la doctrina del ser, pero que está siempre fundada en ésta.

3. *El principio de responsabilidad*

En realidad, el reclamo de la dimensión ética estaba ya claramente prefigurado en Jonas; exactamente, en el Epílogo de *Organismus und Freiheit* se lee: «Sólo una ética fundada en la amplitud del ser y no exclusivamente sobre la unicidad o singularidad del hombre puede tener importancia en el universo de las cosas [...]. Por más lejos que la teoría general del ser y de la vida pueda haber llevado la investigación ontológica fuera del hombre, ésta en realidad no se ha alejado de la ética, sino más bien ha buscado su posible fundación»³³.

Con estas palabras se cierra la obra de Jonas. Así, la ética estaba ya inscrita en su programa filosófico como conclusión natural de una filosofía de la vida orgánica que, filtrada por la idea de libertad (y, finalmente, por la libertad que plenamente se expresa en el hombre), no podía no desembocar efectivamente en aquélla. Sin embargo, en aquel entonces, aquella tarea le pareció aún de naturaleza teórica: se trataba de desarrollar el argumento ontológico en el ámbito de la ética. Sólo la creciente conciencia de los peligros intrínse-

question téléologique», *Études Phénoménologiques*, XII, n.º 23-24 (1996), pp. 9-42; R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, 1981.

³³ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 306-07.

cos de la técnica moderna, el *shock* tecnológico, le llevaron a colocar en el centro de la ética el concepto de responsabilidad.

Es interesante notar cómo esta nueva orientación coincide temporalmente con aquel vasto y variado movimiento que se desarrolla en Alemania a partir de los años sesenta, que se conoce con el nombre de «rehabilitación de la filosofía práctica»³⁴. Aun cuando entre estos dos fenómenos no exista conexión directa —Jonas elabora su pensamiento en otro contexto cultural³⁵— ambos nacen de la misma exigencia de interrogarse nuevamente sobre los fundamentos de nuestro accionar a partir de una determinada situación histórica que hace presente, cada vez más, la importancia de las elecciones éticamente responsables.

El camino que lo llevará a publicar en el 1979 *Das Prinzip Verantwortung* estaba, entonces, ya marcado. Sin embargo, Jonas podía lograr este peculiar y original punto de vista sólo porque anteriormente ya había reflexionado sobre la presencia de una finalidad intrínseca, tanto en la naturaleza humana como en la infrahumana.

La naturaleza viva tiene un fin inherente: la conservación de la vida. Esta finalidad existente en la naturaleza es —según Jonas— un valor en sí, desde el momento en que el ser es preferible al no ser, a la nada, y como tal esta prioridad ontológica del ser sobre el no ser constituye al mismo tiempo un presupuesto deontológico fundamental: un deber primero, el deber ser del ser, y esto es un vínculo obligatorio desde el punto de vista moral.

«En virtud del testimonio de la vida (que nosotros, sus criaturas que hemos adquirido conciencia de sí, deberíamos ser los últimos en negar) afirmamos, entonces, que el fin en general es intrínseco en la naturaleza. A esta afirmación podemos añadir también cualquier otro contenido, esto es que, creando la vida, la naturaleza manifiesta por lo menos *un* fin determinado, precisamente la vida misma»³⁶.

³⁴ Los textos más significativos de este movimiento fueron recogidos por Manfred Riedel en dos volúmenes: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 1972. Una exposición general se encuentra en F. Volpi, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», en C. Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, A. Francisci, Abano Terme, Padova, 1980, pp. 11-97. Para un análisis crítico ver también A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Dehoniane, Bologna, 1987 y L. Cortilla, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma, 1987.

³⁵ Nos podríamos preguntar, eventualmente, si Jonas de cualquier modo no podría ser ubicado en el renacimiento del interés por la ética y la política que se encontraba también, en el mismo período, en la cultura angloamericana; un renacimiento que presenta a veces afinidad con aquella que se verificaba en el continente europeo. No obstante, con su propuesta de dar una fundación metafísica a la ética, me parece lejano a las principales orientaciones presentes en aquel contexto cultural. Cfr. para un análisis general W. Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

³⁶ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, trad. italiana: *Il principio della responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990, p. 92.

El fragmento está extraído del tercer capítulo del *Prinzip Verantwortung*, titulado *Sobre los fines y su posición en el ser*; un capítulo que como el siguiente, sería totalmente inexplicable sin una adecuada comprensión de la obra precedente de Jonas. De hecho, sólo a través de una estrecha conexión con *Organismus und Freiheit* puede entenderse por qué Jonas introduce en un tratado de ética un párrafo del cual se extrae el fragmento apenas citado —a primera vista sorprendente— dedicado al «órgano de la digestión». En un organismo vivo la digestión, su capacidad de metabolizar, sirve para explicar la naturaleza del todo inconsciente e involuntaria del fin inmanente en la naturaleza.

Por lo menos, creando la vida de los organismos (de las plantas a los humanos), la naturaleza ha demostrado poseer objetivamente una finalidad propia e intrínseca. El fin es intrínseco a la naturaleza orgánica y no es reducible a una subjetiva atribución de sentido. Esta estructura finalista (teleológica) de la naturaleza representa «un bien-en-sí». El tener fines es superior a la ausencia de fines, como el ser es superior al no ser: «En la capacidad de tener fines podemos vislumbrar en general un bien-en-sí, cuya superioridad infinita respecto a la ausencia de un fin del ser es intuitivamente cierta»³⁷.

En este tender hacia un fin, que distingue la naturaleza viva, Jonas percibe «una afirmación sustancial del ser que se pone *en sentido absoluto* como mejor respecto al no-ser»³⁸. Y el primer fin al cual la vida tiende es aquél el de la propia conservación: es éste el sí a la vida pronunciado por Jonas, un sí que nace de la continua confrontación de la vida con aquella otra posibilidad que es la muerte. La vida dice sí a sí misma a través del arraigado impulso a permanecer con vida, a través de la lucha por la existencia. Fragmentos como aquellos citados resultan plenamente comprensibles sólo a la luz de la compleja reflexión sobre el organismo presentada en los estudios precedentes.

Esta superioridad del tener fin sobre la ausencia de fines, del ser sobre el no ser, de la vida *no* sobre la muerte, sino sobre la ausencia de vida, es el axioma ontológico fundamental que lleva igualmente a Jonas a interpretar la finalidad intrínseca de la naturaleza no sólo como un dato de hecho, sino también como un valor. Si el ser es preferible a la nada (o como él dice es «mejor» que el no-ser), entonces, esto quiere decir que el fin al cual la vida tiende de por sí, es decir, su conservación, es también un valor a salvaguardar y como tal constituye para el hombre un deber: el deber por excelencia. El hombre debe hacer suya, en su propia voluntad, la autoafirmación del ser: ya que, si el ser es bien él, debe actuar en modo tal de no comprometer la existencia.

Del plano de la reflexión ontológica se pasa así, sin solución de continuidad, a la deontológica. No hay separación desde el momento en que la axiolo-

³⁷ *Ibidem*, p. 102.

³⁸ *Ibidem*, p. 103.

gía se vuelve una parte de la ontología. Ser es mejor que no ser, tener fines es mejor que no tenerlos; y, el ser se autoafirma antes que nada con el fin de continuar siendo: este fin es la vida que se manifiesta en la planta, en los animales y en su forma más plena en los hombres. Y es un bien en sí que esta vida sea por el hecho de que la existencia de la vida sensible es mejor que su ausencia, la existencia de la vida consciente es preferible a su ausencia, la vida en cuanto tal es mejor que la no-vida. Sin embargo, si es un bien que ésta sea, entonces, es también un deber nuestro hacer lo posible para que ésta continúe siendo.

Jonas, por lo tanto, deriva del ser un deber ser, pero no por esto cae en la así llamada falacia naturalista, que considera una forma inválida de argumentación el pasar de aserciones descriptivas a aserciones prescriptivas. El razonamiento moral debería basarse exclusivamente en premisas prescriptivas para derivar de éstas conclusiones prescriptivas. Jonas no cae en la falacia naturalista porque interpreta el ser en un sentido diverso. Los defensores del argumento de la falacia naturalista interpretan el ser en el sentido de la moderna ciencia natural (y social), es decir, despojado de todo tipo de valor; el ser es un hecho neutral respecto a los valores. Sin embargo, Jonas, recuperando el finalismo aristotélico, considera que el mismo ser en cuanto fin en sí mismo está dotado de un valor intrínseco. Jonas deriva del ser un deber ser que, en realidad, estaba ya incluido en el ser. La separación entre ser y deber ser, la contraposición entre esfera fáctica y esfera normativa es solamente la reformulación, en forma secularizada, del viejo dualismo gnóstico que desvalorizaba la naturaleza (el ser) y como tal es rechazada por Jonas. Para éste, la ética puede fundarse solamente a partir de una concepción del ser intrínsecamente dotado de fines y de valores, diversa de aquella concepción anti-teleológica y no-valorativa que defiende la moderna ciencia natural mecanicista.

Jonas ofrece también un ejemplo concreto para ilustrar su crítica del dualismo entre ser y deber ser. La mera existencia del neonato «cuyo simple respiro es un indiscutible llamado a un “debes” al medio circundante a fin que cuiden de él»³⁹. Aquí el simple «es», el hecho de ser, inmediatamente coincide con el deber ser. Un ser, el más frágil e indefenso de todos, el neonato, llama a un actuar responsable en relación a sí mismo, se vuelve el arquetipo de aquella forma de deber que no se funda en una relación de reciprocidad; de hecho, esto es lo que distingue su concepto de responsabilidad.

Efectivamente, puede sorprender que Jonas utilice este modelo, el más tradicional de los modelos, para explicar el principio sobre el cual quiere fundar su nueva ética. Sin embargo, él considera simplemente haber mostrado intuitivamente cómo el valor objetivo del ser, su intrínseca finalidad, se vuelve un bien en sí que el hombre debe salvaguardar. Se pueden formular, como

³⁹ *Ibidem*, p. 163.

de hecho se han formulado, muchas objeciones a esta pretensión de fundar la ética sobre una premisa ontológica-teleológica mediante la cual, en buena medida, aquello que existe, por el simple hecho de ser, debe continuar siendo ⁴⁰.

Siguiendo siempre el ejemplo del neonato tal vez se podría formular la siguiente pregunta de carácter bioético: si aquel neonato se revelase malformado al punto tal de estar seguramente destinado a una muerte cercana, pero no inminente, ¿cómo deberían comportarse sus padres? ¿Deberían luchar hasta el fin por su existencia; o, en este caso su no-ser sería preferible al ser? El discurso de Jonas —se podría no obstante replicar— no se refiere a aquel singular neonato y sí al neonato en cuanto tal: el ser o el no-ser no concierne aquel determinado niño, sino el ser o el no-ser de las generaciones futuras: en última instancia ni siquiera ellos, más bien «la idea ontológica del hombre, una idea atemporal, metafísica, del hombre. Es de esta idea ontológica desde la que deriva un imperativo categórico: el primer imperativo fundamental es «que exista una humanidad». «Para mí, lo confieso, este imperativo es el único por el cual vale verdaderamente la determinación kantiana del categórico, o sea, del absoluto». Sin embargo, porque su principio es una idea ontológica, una idea del ser, le sucede que «el primer principio de “una ética del futuro” no está ínsito en la ética misma en cuanto doctrina de la acción (en cual entran todos los deberes respecto a los posteriores), sino en la metafísica en cuanto doctrina del ser (cuya idea del hombre constituye una parte)» ⁴¹.

El Principio ético (de la responsabilidad) está entonces fundado sobre un metaprincipio ontológico y preliminar a la ética, el único que vale incondicionalmente y, por lo tanto, puede decirse categórico. Cualquier sucesivo imperativo deriva de este metaprincipio que en el fondo, aunque no caiga en la falacia naturalista, no es otra cosa que un axioma que debería resultar evidente: o sea, que el ser (la existencia de la vida humana y de la naturaleza viva en género, presente y futura) es un bien, mientras el no-ser es un mal. Así Jonas nos propone una nueva ética para la civilización tecnológica fundada no obs-

⁴⁰ En mi opinión, las objeciones más eficaces fueron formuladas por K. O. Apel en su ensayo: «Verantwortung heute — nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?», [1986], en K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990, pp. 179-216, trad. italiana: «Responsabilità oggi — Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?», *infra*, pp. 69-101. Ver también: K. O. Apel, «La crisi ecologica come problema per l'etica del discorso di Hans Jonas», en G. Hottois/M. G. Pinsart (ed.), *Natura e responsabilità*, a cura di Paolo Pellegrino, coordinamento scientifico di G. Hottois e M.-G. Pinsart, Edizioni Milella, Lecce, 1995, pp. 159-200; G. Hirsch Hadorn, «Verantwortungsbegriff und Kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LIV (2000), pp. 218-37; Id., *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas*, Vittorio Hösle und Georg Picht, Alber, Freiburg, 2000.

⁴¹ Todas las citas son extraídas de las páginas 54 y 55 de *Il Principio responsabilidad*, cit.

tante sobre una idea metafísica (una suerte de neoaristotelismo que acentúa el significado de la teleología aristotélica), que para muchos hoy es considerada superada ⁴².

En efecto, muchas son las críticas que se pueden realizar a Jonas desde esta perspectiva. Sobre una de éstas quisiera detenerme, porque me parece decisiva. Sobre la base del presupuesto ontológico-teleológico de su ética, él puede llegar a fundar solamente el deber de preservar la vida humana sobre la tierra —una especie de imperativo cuasi-biológico de la conservación— y no como sin embargo quisiera, un imperativo auténticamente moral, o como él escribe «el único por el cual vale la determinación kantiana del categórico». De hecho, aquel presupuesto puede garantizar solamente la supervivencia de la especie humana, puesto que no llega a fundar siquiera el derecho igualitario de cada hombre a la supervivencia. El problema moral surge exactamente aquí: no sólo «que existan los hombres», sino sobre la base de cuáles condiciones deban ser reguladas sus relaciones.

La supervivencia de la especie humana, considerada pura y simplemente bajo el perfil biológico, en la actual situación de superpoblación y escasez de recursos podría también ser asegurada abandonando una parte relevante de la población de la tierra a su destino. Sin embargo, la perspectiva de salvar la especie humana y su futuro sacrificando una parte de ésta podría parecer la solución más eficaz no sólo para nuestra especie, sino también para el entero equilibrio del ecosistema. Desde luego, no pretendo sostener que Jonas estaría dispuesto a aceptar esta perspectiva cínica; al contrario, él advierte cuan absurdo sería predicar el respeto por el medio ambiente a poblaciones que están muriendo de hambre. Sin embargo, no se puede negar que no pueda sostenerse esta objeción al principio de que la humanidad debe ser.

En síntesis, la incondicionada exigencia «que exista una humanidad» no es una condición suficiente —como a Jonas le hubiese gustado— para fundar una ética de la responsabilidad planetaria. Sin embargo, a esta altura quisiera salir en su defensa. Aunque para quien no tenga intención de seguir a Jonas en su intento de fundar una ética sobre un postulado metafísico (que, al final, no resulta demostrado) la cuestión ontológica, en la medida en que concierne la idea del ser humano, se vuelve hoy imprescindible. El pasaje de la dimensión ética a la ontológica es una parte de la misma dilatación de nuestro accionar y de su potencial doblemente destructivo: la destrucción de la naturaleza, del ser en su totalidad, —el hombre hoy se ha vuelto indudablemente más peligroso para la naturaleza de cuanto ésta lo haya sido en el pasado para él— y la destrucción de la misma integridad biológica del hombre con la manipu-

⁴² No es así para Enrico Berti que, al contrario, considera importante justamente el retorno a la metafísica propuesta por Jonas. Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma/Bari, 1992, pp. 225-32. Cfr. también E. Berti, «El “neoaristotelismo” de Hans Jonas», *Iride*, VI (1991), pp. 227-31.

lación genética. El punto sobre el cual Jonas nos invita insistentemente a reflexionar con su idea ontológica del hombre es si resulta lícito privar al hombre de su identidad con la presunción de producir otra de modo artificial, reduciendo al hombre actual a una especie en vía de extinción. Aunque su intento de fundar la ética sobre la ontología se demostrase un fracaso, esto no obstante nos autorizaría por lo menos (lo cual no es poca cosa) a optar por una defensa del ser humano; es decir, representaría un elemento de motivación indispensable.

Sin embargo, una ética fundada sobre la ontología no necesita de por sí expresarse en términos de responsabilidad. En efecto, el aspecto más sorprendente en Jonas no es tanto el haber insistido sobre la necesidad de un retorno a la metafísica, sino el haber individualizado en la responsabilidad el principio de esta ética fundada ontológicamente. En otras palabras: cuando nosotros hablamos de responsabilidad atribuimos comúnmente a este vocablo un significado que de todos modos no es reconducible a una concepción metafísica de la ética, como es aquella elaborada por Jonas. Cuando nosotros usamos este término, nuestro pensamiento seguramente no se dirige a una concepción ontológica radicada en una cierta idea de los organismos biológicos que reelaboran, reactualizándolo, el finalismo aristotélico. Es verdad que también la ética de la responsabilidad es «teleológica», pero en un sentido distinto —como enseguida veremos— del usado por Jonas.

No obstante, Jonas intenta en *Organismus und Freiheit* mostrar los grados de la libertad en la evolución de los organismos, y de este modo procura reconciliar la filosofía antigua, que de algún modo ya prefigura la vida espiritual en las formas más elementales de vida orgánica, con la filosofía moderna, que considera que también el espíritu en su máxima extensión continúa aún siendo parte del organismo. De modo semejante, *Das Prinzip Verantwortung* intenta en buena medida una síntesis —aunque en este caso no explícitamente declarada puesto que Jonas afirma querer fundar una nueva ética— entre la ética antigua y la moderna. Aunque pareciera lógico concluir que Jonas, teniendo en cuenta todo lo que hasta ahora se ha expuesto, sea ubicado dentro del neoaristotelismo, esta conclusión se revelaría en última instancia engañosa, precisamente, por el llamado de Jonas a la responsabilidad. Es cierto que Jonas nos presenta también la responsabilidad como un principio ontológico y habla de una «responsabilidad ontológica» hacia la idea del hombre. Pero, al lado de esta forma *sui generis* de responsabilidad, él introduce también otra: la responsabilidad como un principio que se presenta en la forma de un imperativo destinado a orientar el obrar humano en la era tecnológica, un imperativo que nos obliga a reflexionar sobre las consecuencias de nuestras acciones.

El llamamiento a este tipo de responsabilidad no puede dejar de hacer pensar inmediatamente en la distinción, de matriz weberiana, entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Se trata de dos orientaciones carac-

terizadas por dos máximas diversas e incompatibles entre sí⁴³. La ética de la convicción es absoluta e incondicionada y no se preocupa de las consecuencias que una determinada acción puede tener: la acción debe ser buena en sí misma, independientemente de la condición del alcance de cualquier otro fin. Las teorías éticas que se inspiran en este modelo son deontológicas: es decir, imponen respetar algunos principios de conducta puestos como absolutamente válidos, independientemente de las consecuencias que de éstas puedan derivar. Lo inadecuado de este enfoque es subrayado expresamente por Jonas: «Antes era posible decir: *fiat iustitia, pereat mundus* —“que se haga justicia, aunque perezca el mundo”— porque “mundo” significaba el enclave renovable en el todo-que-no-puede-perecer. Actualmente, esta frase ya no puede ser pronunciada, ni siquiera en sentido retórico, dado que el perecer del mundo por efecto de las acciones humanas, sean éstas justas o injustas, se ha transformado en una posibilidad real⁴⁴.

La ética de la responsabilidad, en cambio, juzga la acción sobre la base de las consecuencias previsibles que una determinada acción puede tener y de las cuales se es moralmente llamado a responder. Es evidente que para esta segunda perspectiva se vuelve esencial considerar la relación entre medios y fines: una acción es puesta en estrecha relación con los fines que quiere alcanzar y el sujeto agente debe saber prever los posibles efectos de su acción. Bajo este perfil se dice que teorías éticas de este tipo son teleológicas, pero —como ahora debería resultar evidente— en un sentido diverso de aquel aristotélico; al contrario, en la medida en que insisten sobre el cálculo de resultados son éticas del tipo utilitarista bien distantes del aristotelismo.

Veámoslo en un ejemplo. Una acción puede ser evaluada sobre la base de ciertos principios racionales, universalmente válidos, que la preceden (= orientación deontológica), o en base a aquello que sucede después de que fue cumplida (= orientación teleológica). Si parto del principio según el cual matar es un mal, es evidente que cualquier matanza (a excepción de los casos de estado de necesidad y legítima defensa) se vuelve ilícita; sin embargo, si parto del presupuesto que cualquier acción viene evaluada de conformidad a su resultado, entonces, la muerte de un dictador puede ser considerada lícita.

⁴³ Cfr. M. Weber, *Politik als Beruf* [1919], trad. italiana: *Il lavoro intellettuale come professione*. *Due saggi*, Einaudi, Torino, 1966, p. 109: «Debemos darnos claramente cuenta que cada accionar en sentido ético puede oscilar entre dos máximas radicalmente diversas e inconciliablemente opuestas: esto es, puede ser orientado según la ética de la convicción (*gesinnungsethisch*); o, según la ética de la responsabilidad (*verantwortungsethisch*). Sin que esto implique que la ética de la convicción coincida con la falta de responsabilidad y la ética de la responsabilidad con la falta de convicción. Sin embargo, existe una diferencia insalvable entre el actuar según la máxima de la ética de la convicción, la cual, en términos religiosos, suena “El cristiano obra justo y pone en marcha el éxito en las manos de Dios”; y, el actuar según la máxima de la ética de la responsabilidad, para la cual necesitamos responder a las consecuencias (previsibles) de las propias acciones».

⁴⁴ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 14-15.

El ejemplo recién anunciado debería aclarar por qué hoy, generalmente, las teorías éticas teleológicas son del tipo utilitarista, es decir, persiguen la maximización de las sumas de utilidades. Generalmente, pero no siempre. También una ética de la virtud inspirada en Aristóteles puede ser considerada una ética teleológica orientada, no a la utilidad, sino a la vida buena, a la realización del «telos» del hombre, del fin intrínseco que trae consigo. Así pues, Jonas afirma que la suya es una ética de la responsabilidad, aunque, si a primera vista pueda suscitar la impresión de acercarse más a las teorías éticas de este tipo que a aquellas deontológicas, en realidad se trata de una impresión engañosa, por diversas razones, como se puede demostrar acudiendo a Weber.

En primer lugar, como resulta evidente de la cita que he realizado poco antes (cfr. nota 43), la distinción entre los dos tipos de éticas sirve a Weber para separar la esfera política que debería orientarse hacia la ética de la responsabilidad, de la esfera moral, para la cual sin embargo debería contar la pureza de las intenciones. No es por casualidad que cuando Weber habla de la ética de la convicción se refiere al hombre de fe, mientras que la ética de la responsabilidad se refiere al hombre político. Sin embargo, Jonas no acepta una separación de este tipo: su pretensión es fundar una ética de la responsabilidad que valga tanto para el hombre de fe como para el político; es más, para cada uno de los hombres. En el peor de los casos, desde esta perspectiva, se le podría tal vez reprochar el haber privilegiado en modo exclusivo a la ética de la responsabilidad, descuidando el valor del elemento interno de la ética de la convicción, o sea, el hecho de que un hombre actúe responsablemente porque está convencido que esto sea lo justo.

En segundo lugar, Jonas rechaza netamente y de modo explícito la tesis weberiana de la no valoración o neutralidad de la ciencia, mediante la cual la ciencia que se ocupa del mundo del ser carece de valores, mientras que la moral no es otra cosa que el fruto de las elecciones personales y decisiones arbitrarias: una cuestión en el fondo privada como el pertenecer a una determinada fe religiosa. De este modo, Jonas rechaza aquello que Apel llama «el sistema de complementariedad»⁴⁵ entre positivismo científico, que asume el paradigma de la racionalidad científica moderna neutral respecto a los valores; y el existencialismo en sus diversas variantes, que ha caracterizado la filosofía de la primera mitad del siglo XX y que fue discutida en la segunda mitad, ya sea en el ámbito continental (cabe pensar en la experiencia de la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*), como en la cultura angloamericana (piénsese, en la misma época, en el retorno del interés por la ética normativa). Pues bien, de todas estas varias orientaciones del pensamiento emerge la idea que también en la ciencia es implícito el reconocimiento de algunas reglas; al menos, en lo que se refiere al reconocimiento recíproco de sujetos

⁴⁵ Así también en K. O. Apel, *L'etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano, 1992, pp. 18-19.

interesados en el conocimiento científico, en la lealtad recíproca, la disponibilidad de poner en discusión los resultados de sus investigaciones, entre otras. De este modo, también la ciencia presupone como condición la posibilidad de una ética, pero, obviamente, tal ética no tiene nada que ver con las elecciones privadas, en última instancia irracionales, de valores.

En efecto, Jonas rechaza de modo aún más radical la no valoración de la ciencia, ya que, para él — que se orienta, como hemos visto, hacia el finalismo aristotélico—, más allá de la comunidad de los investigadores, el objeto mismo de la ciencia tiene un valor intrínseco, porque es un fin en sí. Sin embargo, su criterio converge de todos modos con aquella corriente de pensamiento que considera necesario superar la división entre la racionalidad científica no valorativa y los valores y las normas de la moral. Es justamente esta distinción la que genera un insuperable politeísmo de los valores, que inevitablemente conduce en el campo moral al relativismo y al escepticismo.

La propuesta ética de Jonas también se ubica en este contexto y en modo bastante peculiar retomando la ética de la responsabilidad, opuesta a la de las intenciones puras, pero diversamente a Weber (y este es el tercer punto que quiero poner en evidencia), presentándola como una ética caracterizada en sentido deontológico y dotada de validez universal. No necesitamos dejarnos engañar del subtítulo de la obra de Jonas, *Una ética para la civilización tecnológica*, que hace pensar en una ética que nace de una situación histórica específica —la actual— y posee una validez relativa a tal situación, porque su propuesta ética tiende a asumir una validez universal. Él no sólo se opone al decisionismo, sino también al relativismo ético. En fin, la responsabilidad que servía weberianamente para cuantificar la ética de los resultados respecto de la ética de los principios, se vuelve en un principio, precisamente, el principio responsabilidad.

Asumiendo de tal modo un punto de vista deontológico, Jonas no sólo toma distancia de aquellas teorías éticas teleológicas de matriz utilitarista estratégicamente orientada a la maximización del placer, sino también de aquellas teorías teleológicas de la vida buena, que parten como la suya de una inspiración aristotélica. Para las teorías éticas del primer tipo las consecuencias de las acciones se valoran sobre la base de la maximización de la suma de utilidades que logran alcanzar. Sin embargo, para Jonas, ellas se valoran fundamentalmente en relación a su compatibilidad con la continuación de una vida humanamente aceptable sobre la tierra. Las teorías éticas de la vida buena, teleológicamente orientadas, no obstante sus diversidades, se asemejan por el hecho de que se refieren a virtudes individuales o a posiciones particularistas, a modelos que se refieren a tradiciones culturales o eticidad compartida, que de todos modos niegan la posibilidad de una ética fundada sobre principios universalmente vinculantes⁴⁶. Sin embargo, exactamente, en esta dirección

⁴⁶ Basta pensar en la orientación filosófica de Alasdair MacIntyre. Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue* [1981], trad. italiana: *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988.

se mueve Jonas. Desde las primeras páginas del *Principio de responsabilidad*, Jonas nos presenta este principio de un modo tal que nos hace pensar inmediatamente en el imperativo categórico kantiano; de hecho, Jonas se expresa en los siguientes términos: «Un imperativo adecuado al nuevo tipo de actuar humano y orientado al nuevo tipo de sujeto agente, sonaría casi de este modo: Actúa de modo tal que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra»⁴⁷.

Podemos omitir aquí un análisis de las diversas formulaciones (sea positivas o negativas) que Jonas nos ofrece de este imperativo: todas ellas pueden dejar de traernos a la mente la segunda formulación del imperativo categórico de Kant que afirma: «actúa de modo tal que la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, sea tratada siempre como fin y nunca como un simple medio»⁴⁸. Es bastante sorprendente que Jonas no se refiera a esta formulación, ya que, sobre la base de ésta existe en el fondo una idea de humanidad como fin en sí mismo, no muy diversa de aquella sobre la cual él insiste. Sin embargo, Jonas en vez de recoger esta conexión, cita a Kant sólo para tomar distancia, puesto que lo considera un ejemplo paradigmático de una ética moderna que ya se revela inadecuada para enfrentar las cuestiones que plantea la postmoderna civilización tecnológica.

Mientras que las tradicionales críticas a la ética kantiana insisten en su carácter excesivamente formal y abstracto, Jonas le reprocha sobre todo su antropocentrismo, puesto que la ética debería considerar a la entera naturaleza viva. La ética kantiana sería una ética de las puras intenciones para la cual las consecuencias de las acciones carecerían de importancia; sería además una ética que se dirige a sujetos que actúan *hic et nunc* (una ética de la proximidad y de la coincidencia temporal) mientras nosotros somos responsables de lo que sucede en otros lugares y en el futuro.

Un análisis detallado de todas estas críticas nos llevaría muy lejos, pero creo que Jonas tiene el mérito indudable de haber llamado definitivamente la atención sobre una dimensión de la responsabilidad que faltó en Kant: la del futuro, en particular, del futuro de la humanidad. Jonas tiene ciertamente razón cuando sostiene que la noción de responsabilidad —y el discurso se podría extender también al ámbito moral y jurídico— fue considerada en relación a acciones ya cumplidas (se es responsable por una acción que se ha cometido): desde este punto de vista, él insiste en una dimensión nueva de la responsabilidad. Esta insistencia en la responsabilidad hacia el futuro viene determinada por la conciencia de que nuestro actuar, en la edad de la técnica, ha cambiado cualitativa y cuantitativamente respecto de todas las épocas pre-

⁴⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], trad. italiano., *Fondazione della metafisica dei costumi*, en I. Kant, *Scritti morali*, (ed.) P. Chiodi, UTET, Torino 1970 (reimpresión 1995), p. 88.

cedentes: estamos por primera vez en condiciones de poner en grave peligro el futuro de la vida humana y de la vida en cuanto tal. Sin embargo, el problema es ver si no existe otra alternativa a aquella propuesta por Jonas —de un retorno a la metafísica— para garantizar la existencia futura de la especie humana.

El mismo Jonas, cuando con *Technik, Medizin und Ethik*⁴⁹ pasa del principio responsabilidad a sus aplicaciones prácticas, parece muchas veces hacer referencia a un concepto normativo de dignidad humana que puede ser igualmente fundado independientemente del criterio onto-teleológico que él plantea. Desde mi punto de vista, el aspecto más intrigante es que gran parte de los diversos temas tratados por Jonas, así como las soluciones por él propuestas, pueden ser compartidas inclusive por quienes consideren un fracaso su intento por fundar una ética sobre la ontología. En suma, la «*praxis*» del principio de responsabilidad a menudo parece poder prescindir de su teoría⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M., 1985, trad. italiana: *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997.

⁵⁰ En este trabajo solo cabe apuntar este aspecto. Jonas no fue solamente un clásico del pensamiento que se ha desarrollado en el siglo XX, sino también uno de los protagonistas del debate bioético contemporáneo, que ha enfrentado en cierta medida todos los problemas que actualmente se hallan en discusión: desde la experimentación sobre seres humanos a la manipulación genética, desde la nueva definición de la muerte cerebral (en conexión con la delicada cuestión de trasplante de órganos) a la eutanasia, desde las técnicas de fertilización *in vitro* a la clonación. Para un análisis detallado de los últimos escritos de Jonas: P. Becchi, «Sull'orlo dell'abisso. In margine all'ultimo Jonas», *Nuova corrente*, XLIX (2002), pp. 381-94. Cfr. también P. Becchi, «L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?», *Paradigmi*, vol. 22, n.º 66, 2004, pp. 389-405.