

## EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN ÉTICA MEDIO-AMBIENTAL: ANÁLISIS Y CAUTELAS

*Hans Jonas en contraste con Aristóteles, Kant y Max Weber*

José María G. Gómez-Heras

Universidad de Salamanca

Corresponde contemporáneamente a Max Weber haber puesto en circulación el concepto político de *responsabilidad*<sup>1</sup>. La ocasión vino dada por el contexto histórico de la crisis del Reich alemán tras la derrota de la primera guerra mundial, contexto caracterizado por los procesos de racionalización en curso y por la diferenciación moral instaurada en los diversos ámbitos sociológicos. La autonomía de los diferentes subsistemas sociales había debilitado el modelo de una ética normativa de alcance universal e impulsado la idea de que cada espacio sociológico precisaba de racionalidad instrumental autónoma y propia. Weber, partiendo de la contraposición entre lo público y lo privado, propone a este propósito la conocida alternativa *ética de responsabilidad*

---

<sup>1</sup>El concepto de responsabilidad -ya familiar a la ética clásica, (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1 ss.) ha adquirido protagonismo en el discurso político y ético durante la segunda mitad del siglo XX. Una visión general del tema puede verse en MUELLER Ch., *Verantwortungsethik*, en PIEPER A., *Geschichte de neueren Ethik II*, Tubinga, 1992, 103-131. Algunos títulos al respecto son significativos: WEISCHEDEL W., *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*, Frankfurt a. M., 3ª ed., 1972; PICTH T., *Wahrheit, Vernunft und Verantwortung*, Stuttgart, 1969, 318 ss.; FEINBERG J., *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, 1970; ID. *Reason and Responsibility*, Encino/California, 1975; FINGARATTE H., *On Responsibility*, Nueva York, 1967; ROSS S., *The Nature of Moral Responsibility*, Detroit, 1973; BAUSOLA A., *Libertà e responsabilità*; BIRNBACHER D., *Verantwortung für die zukünftige Generationen*, Stuttgart, 1988; LENK H., *Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik*, en LENK H. - ROPOHL G., *Technik und Ethik*, Stuttgart, 1987, 112 ss.

- *ética de convicción*<sup>2</sup>. La primera enfatiza, en oposición al concepto kantiano de *razón práctica pura*, que a la hora de tomar decisiones y ejecutar acciones, han de ser tenidos en cuenta no sólo unos principios racionales sino también las consecuencias previsibles de unas acciones de cuya imputación se hace acreedor el agente moral. Weber, no obstante, al construir su concepto de responsabilidad, es tributario del ideal político liberal vigente a principios del siglo XX y no tiene en cuenta los nuevos aspectos que asumiría la acción humana bajo el impacto de la civilización tecnológica.

Últimamente, sin embargo, el término *responsabilidad* ha adquirido notoriedad en el lenguaje filosófico a partir del uso que del mismo ha hecho Hans Jonas en su conocido libro *El principio de responsabilidad*<sup>3</sup>. Se trata, en este caso, del nuevo fundamento de la responsabilidad del hombre, cuando éste ejecuta acciones tecnológicas sobre la naturaleza, cuyo alcance temporal resulta impredecible. La reconstrucción del concepto de responsabilidad propuesta por H. Jonas acentúa que la acción éticamente responsable se orienta a un único fin: la preservación de la vida humana en medio de una civilización tecnológica que la amenaza. Ello supone: a) adecuar a los valores de la vida los programas de desarrollo tecnológico puestos en práctica por los regímenes de orientación tanto liberal como socializante; b) presentar un diagnóstico alarmista de nuestra situación, desarrollado sobre las pautas de la *heurística del miedo*, que analice las consecuencias trágicas a que se encamina la tierra de no poner pronto remedio; c) reforzar la conexión entre ética y metafísica, asumiendo el viraje ontológico propuesto por Heidegger para la filosofía y hacerlo extensivo a la razón práctica, si bien desde una perspectiva muy peculiar: la

---

<sup>2</sup> El concepto es acuñado en la famosa conferencia *La política como vocación* (1918/1919). Traducción en Alianza, Madrid, 8ª ed., 1984. Sobre el contexto de la conferencia cf. SCHLUCHTER W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, Tübinga, 1971, p. 9 ss. También son relevantes para el tema *El político y el científico*. Trad. en Sígueme, Salamanca, 1987 y el conocido ensayo sobre la neutralidad axiológica de las ciencias sociales. Cf. a este propósito la compilación de la Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2ª. ed., 1973 titulada *Ensayos sobre metodología sociológica* y cuya extensa introducción de ROSSI P. sintetiza de modo clarividente las ideas weberianas. Se dispone de una magnífica edición de los textos citados en su lengua original: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 5ª ed., 1985. En castellano han aparecido recientemente dos excelentes ensayos sobre Weber a cargo de Y. RUANO, *Racionalidad y conciencia trágica* (Madrid, 1996) y *La libertad como destino* (Madrid, 2001).

<sup>3</sup> JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a. M., 1979). Trad. al castellano por J. Mª Fernández Retenaga, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona, 1994). La bibliografía sobre las ideas de H. Jonas no ha dejado de crecer durante los últimos lustros. Cf. GÓMEZ-HERAS J. Mª. G., Ciencia, técnica y valores morales. Sobre la "neutralidad axiológica" de la civilización técnico-científica y sus consecuencias para una ética del medio ambiente, en ID. *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente* (Granada, 2000) 123-124, 148 ss.; De entre los ya numerosos títulos cabe destacar el vol. editado por BOELER D. - HOPPE I., *Die Ethik für die Zukunft. Im Discurs mit H. Jonas* (Munich, 1994) en donde se incluye en las p. 460-476 una buena bibliografía, aunque incompleta y necesitada de actualización. Poseen un gran valor testimonial H. JONAS, *Memorias*, ed. por Ch. Wise y traducidas al castellano por I. Giner Comin (Madrid, Ed. Losada, 2005).

de una ontología que encuentra su legitimación en la biología; d) rehabilitar el principio de la finalidad en la naturaleza, de modo que la teleología inmanente a los seres vivos (ontología) se convierta en fundamento de los valores que motivan una determinada forma de acción moral. En contraste con el subjetivismo de matriz kantiana, la bondad y el valor objetivos se identifican con la teleología inmanente a los organismos vivos, los cuales se orientan hacia lo que puede existir y hacia aquello en función de lo que se existe. El fin objetivo exige, libertad por medio, convertirse en fin subjetivo de los agentes morales, los cuales están obligados a respetar y a obedecer al *ordo naturae* <sup>4</sup>. El resultado es un proyecto moral, etiquetable de *ética del futuro* y construido sobre base ontológico-teleológica, en el que la responsabilidad deriva de la preocupación por la amenaza que se cierne sobre la vida. El destino de la humanidad se encuentra amenazado por la acción científico-técnica cuyos riesgos descubre el hombre con miedo y angustia<sup>5</sup>.

La reconversión jonasiana del concepto de responsabilidad se corresponde con una *ética en situación de emergencia*, fundamentada sobre una ontología, cuyo presupuesto básico es la teleología de la naturaleza. El concepto de deber moral y el consiguiente de responsabilidad no se hace derivar, pues, ni de un precepto divino (religión) ni de un imperativo humano (Kant) ni de las convicciones del sujeto moral (Weber) sino del modo de ser de la naturaleza misma (metafísica). Los precedentes planteamientos, vistos a la luz del debate ético contemporáneo, están exigiendo clarificación. Es lo que pretende el presente ensayo a lo largo de tres análisis: 1º) cuáles son los presupuestos básicos del proyecto de ética medioambiental diseñado por H. Jonas; 2º) en qué consiste la reconstrucción jonasiana del concepto de responsabilidad; 3º) cautelas ante tal propuesta a causa del uso ambiguo del concepto aristotélico de teleología. La clarificación intentada se pretende lograr mediante un contraste de las doctrinas de H. Jonas con ideas paralelas de Aristóteles, M. Kant y M. Weber.

## 1. Fundamentación de la responsabilidad de la acción medioambiental

Jonas ha llamado la atención sobre los nuevos límites temporales de la acción responsable. Mientras los tipos de ética vigentes hasta el presente han considerado un tipo de acción humana, cuyas consecuencias se circunscribían

---

<sup>4</sup> Cf. la síntesis y comentario de OBERMAIER O. P., *Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik* en *Philosophisches Jahrbuch*, 826-841, en especial p. 433-434 y GOMEZ-HERAS J. M<sup>a</sup> G., *Ser y deber. El retorno de H. Jonas a la metafísica como fundamento de la ética medioambiental* en ID. *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, 2.000, 93-122.

<sup>5</sup> GOMEZ-HERAS J. M<sup>a</sup> G., *Entre la curiosidad y el temor. ¿Puede fundamentarse una ética medioambiental sobre estados de ánimo emocionales?* en el libro colectivo editado por el mismo GOMEZ-HERAS y C. VELAYOS, *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 19-42.

a un espacio temporal limitado, una ética a la altura de la civilización tecnológica ha de considerar otro tipo de acción cuyas consecuencias pueden protraerse durante un largo periodo de tiempo y condicionar la existencia de las generaciones futuras<sup>6</sup>. Los modelos éticos convencionales se corresponden con el hombre localizado en el aquí y en el ahora y no se toma en cuenta ni la dimensión temporal del futuro ni los valores de la naturaleza<sup>7</sup>. Sin embargo, los estragos en ésta por parte de la técnica y las catástrofes ecológicas han dado a la acción humana una dimensión de la que carecía. Sus efectos no sólo alcanzan extensión planetaria sino también una nueva dimensión al protraerse en el tiempo de modo imprevisible. De ahí que el encuadre temporal y espacial de las éticas convencionales deba de ser ensanchado. La biosfera y los derechos de las generaciones futuras así lo exigen.

A despertar e incrementar la conciencia, que toda acción responsable requiere, contribuyen el miedo y el temor. H. Jonas propone, no sin referencias implícitas al *Principio de la esperanza* propuesto por E. Bloch, una curiosa reconversión de la categoría heideggeriana de angustia (*Angst*). A través de la misma se acercan al presente las consecuencias lejanas de las acciones actuales. Presencializar el futuro mediante prognosis de riesgos previsible aporta - además de ocasionar ciencia-ficción - matices novedosos a la conciencia moral: desertización, cambio climático, extinción de la vida, desaparición del hombre... Se configura un universo demonizado, que evoca la materia carente de luz y de vida del viejo gnosticismo. El futuro, entrevisto como catástrofe inminente, nos prepara para abandonar los profetismos utópicos de salvación y a evocar tiempos de catástrofe y tiniebla. No en vano, tras el diagnóstico pesimista de Jonas, se escuchan ecos del modelo escatológico judío cuando imagina el tiempo futuro como Apocalipsis<sup>8</sup>.

H. Jonas sitúa el problema de la responsabilidad en la línea divisoria que deslinda hoy a las dos grandes corrientes con pretensiones de fundamentar una ética del medio ambiente: 1) aquellos que indagan los fundamentos de nuestros deberes respecto a la naturaleza del lado de una objetividad, entendida como entidad trascendente, dotada de valores propios y normatividad y 2) aquellos que sitúan aquel fundamento en la subjetividad humana, racional para unos, emotiva para otros e interesada y utilitarista para los más. Los primeros, abogando por una opción *fisiocentrista*, reconocen la existencia de valores inherentes a la naturaleza, hecho que la convierte en sujeto con dignidad y derechos y generadora de obligaciones. Los segundos, desde una posi-

---

<sup>6</sup> La tragedia de la Central atómica de Chernobyl o el mas reciente desastre ecológico del petroleo Prestige muestran hasta qué punto una determinada conducta puede acarrear consecuencias funestas para amplios colectivos sociales y para extensos espacios naturales.

<sup>7</sup> Cf. *Das Prinzip Verantwortung*, 28 = *El Principio de responsabilidad*, 34.

<sup>8</sup> Cf. *Das Prinzip Verantwortung*, 63, 70 = *El principio de responsabilidad*, 65, 72 ss.

ción antropocentrista, prefieren sustentar los deberes hacia la naturaleza a partir de un sujeto con intereses pragmático-utilitaristas o a partir de una sociedad que dialoga y argumenta en pro de consensos y normas universalizables<sup>9</sup>.

La relevancia de la naturaleza a la hora de construir una ética medioambiental no pretende anular el protagonismo del hombre en el mundo moral. La reflexión jonasiana diseña un *modelo de moralidad* en el que el problema central sigue siendo la humanidad. Es el problema antropológico el que desemboca necesariamente en una metafísica, puesto que la naturaleza y el hombre comparten mismo destino. Los valores y derechos de la naturaleza fundamentan deberes. Pero la perspectiva antropocéntrica no se pierde. Rehabilitar el viejo maridaje entre la ética y la metafísica remite a una cuestión antropológica previa, puesto que interrogarse sobre el fundamento del ser equivale a preguntarse por si el hombre debe de existir<sup>10</sup>. Porque son los intereses del hombre y de la humanidad los que están en juego. La pregunta ¿por qué deben de existir hombres en el mundo? es cuestión que hasta el presente la ética tradicional no se ha planteado. Y ello quizás se deba a que hasta nuestros días no existió poder que pudiera aniquilar a la humanidad. Hoy, por el contrario, tal posibilidad existe y la pregunta resulta pertinente. Del hecho de que la humanidad debe de existir emerge, pues, un nuevo imperativo moral de largo alcance<sup>11</sup>.

Nuestra civilización tecnológica, razona H. Jonas, exige una nueva ética que garantice el futuro de la humanidad. Tal ética ha de buscar sus fundamentos en una metafísica de nuevo cuño, construida sobre las pautas de la biología. Sólo la ontología está capacitada para responder a la pregunta de por qué debe existir la humanidad. La aventura tecnológica reabre por ese camino, a contracorriente del prejuicio positivista, la aventura de la metafísica. Tornan a escena venerables cuestiones del pensamiento clásico, tales las relaciones entre ser y deber, entre acción y finalidad, entre valores y hechos, y con ellas, la posibilidad de fundamentar el deber mas allá del subjetivismo axiológico<sup>12</sup>. Y de plantearse la pregunta sobre si hoy es posible la metafísica, Jonas responde que no solamente es posible sino necesaria. Dada la inviabilidad de la religión, por

---

<sup>9</sup> Un reciente y valioso trabajo: la disertación doctoral de la profesora C. Ferrete Sarria, presentada en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Jaume I de Castellón (septiembre, 2005) con el título *La ética ecológica como ética aplicada*. Un enfoque desde la ética discursiva analiza detalladamente la cuestión. El punto de vista de la Dra. Ferrete esta expresado con toda nitidez en el subtítulo de la monografía.

<sup>10</sup> Cf. *Prinzip Verantwortung*, 96-97, 99 = *El principio de responsabilidad*, 96-97 ss. Cuando Leibniz se preguntó ¿por que existe el ser y no más bien la nada? encontró en Dios la respuesta a su pregunta, porque esta se refería a quien causa el ser. Jonas se hace una pregunta paralela pero con otro sentido, ya que no interroga por el "por qué" de las cosas sino por su "para qué", su finalidad. Y la respuesta reza: porque es más valioso el ser que la nada, la vida que la muerte.

<sup>11</sup> *Prinzip Verantwortung*, 8, 36 = *El principio de responsabilidad*, 15 ss., 39 ss.

<sup>12</sup> Cf. GOMEZ-HERAS J. M<sup>o</sup> G., Ser y deber. El retorno de H. Jonas a la metafísica como fundamento de la ética, en *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente* (Granada, 2000) 93- 120.

una parte, para articular una ética de alcance planetario y conscientes, por otra, de las estrecheces de la racionalidad del positivismo, resta una única salida para fundamentar una ética en la era de la técnica: la metafísica<sup>13</sup>. Explotando, pues, ideas de la filosofía aristotélica de la naturaleza, H. Jonas muestra cómo los conceptos de *fin* y *valor*, homologables entre sí, no son proyecciones de la subjetividad humana sino estructuras del ser objetivo de las cosas<sup>14</sup>. A partir de tal supuesto se esfuerza por demostrar que la pretendida inconciliabilidad entre las interpretaciones científica y teleológica de la naturaleza no existe ni tampoco la exclusión recíproca. La finalidad en la naturaleza es en sí algo bueno y el hombre se encuentra en la cima de esa teleología, desempeñando la función de gestor y conservador de la misma. Y es en calidad de fin supremo de la naturaleza como el hombre se hace acreedor de la mayor responsabilidad sobre la conservación del mundo que le rodea, puesto que le corresponde estar en guardia para que ni él ni la naturaleza pierdan sus valores supremos a manos de la técnica<sup>15</sup>.

La decisión ética responsable se vincula a un sentimiento que ha de ser elevado a conciencia racional: el sentimiento del *miedo* que invade a una humanidad atemorizada ante el riesgo de perecer. De tal situación emerge un imperativo moral mucho más radical que el kantiano: *el hombre debe de existir*. Pero, para que el sentimiento del temor se transforme en conciencia racional, hemos de construir un saber novedoso sobre el puesto de la vida en el cosmos. Tal saber no se construye sobre una filosofía de la historia de matriz marxiana, a lo E. Bloch, ni sobre una filosofía de la ciencia y de la técnica sino que, a la vista de cuál pueda ser el futuro de la humanidad<sup>16</sup>, se sustente sobre un *ordo naturae* que la filosofía de la biología se encarga de vertebrar. Tal *ordo naturae*, dado con antelación al hombre, se rige por una teleología inmanente a la naturaleza misma, que deja al descubierto la insuficiencia de una explicación causal mecánica de los procesos naturales<sup>17</sup>. De ese *Ordo naturae* brota un deber para el hombre, según el cual éste se siente apremiado por una instancia que, por digna y valiosa, exige obligación. La dignidad y el valor de la vida imponen una tarea moral al hombre: el deber de cuidar y proteger la naturaleza como sede de la vida. Se cumple de ese modo el postulado de la *prioridad del ser sobre la nada* y, en consecuencia, *lo que debe ser* equivale a lo valioso. Es

---

<sup>13</sup> *Prinzip Verantwortung*, 93-94 = *El principio de responsabilidad*, 89-92.

<sup>14</sup> Cf. GÓMEZ-HERAS J. M<sup>º</sup> G., ¿Teleología en la biología? Sobre la rehabilitación de Aristóteles por H. Jonas y su relevancia para la ética medioambiental en SOLANA, J.- BURGOS, E. (Eds.) *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al Prof. J. Lomba* (Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004) 635-654.

<sup>15</sup> *Prinzip Verantwortung*, 90, ss., 153 ss. = *El principio de responsabilidad*, 88 ss., 145 ss.

<sup>16</sup> *Technik, Medizin und Ethik Praxis des Prinzips Verantwortung* (Frankfurt a. M., 1987) p. 74, 85. Existe traducción al castellano de este libro: *Técnica, medicina y ética*. Trad. de C. Fortea (Barcelona, Ed. Paidós, 1996).

<sup>17</sup> Cf. MUELLER W. E., *Der Begriff der Verantwortung bei H. Jonas* (Frankfurt a. M., 1988) pp. 31 ss.

decir, lo bueno coincide con lo que tiene tendencia a convertirse en vida y existencia, de modo que la frustración de esa finalidad constituya el pecado contra la naturaleza. Es la posibilidad de existir lo que reivindica llegar a vivir y el derecho a vivir fundamenta el correspondiente deber y obligación en el hombre<sup>18</sup>.

Un modelo teleológico de la naturaleza presupone la idea de totalidad unitaria del mundo y del acontecer en orden a un *telos*, que confiere sentido a los fenómenos físicos o históricos. El acontecer y la evolución convergen hacia un *Adonde* que confiere a la realidad objetiva, con antelación a las decisiones humanas, *un valor en sí misma* por el hecho de formar parte de aquella totalidad de sentido. Lo que existe es de suyo valioso y, por ello, digno de respeto y generador de deber. La naturaleza en cuanto valiosa, por tanto, adquiere competencias normativas, apremiando al hombre para que asuma determinados comportamientos. De ese modo se combinan valor natural, deber y responsabilidad. La ética, en ese caso, arraiga en una ontología, cuyos valores objetivos exigen ser reconocidos por el hombre como valores morales en cuanto expresión de una normatividad y de una racionalidad dadas en la naturaleza con anterioridad a la intervención del hombre. El querer, el elegir y el decidir de las acciones humanas no se autodetermina a partir de normas o imperativos, que autónomamente el hombre se da (Kant), sino que se adecua a valores preexistentes, que configuran unas instancias heterónomas, a las que la decisión humana puede ajustarse o desajustarse y convertirse por ello en buena o mala, correcta o incorrecta<sup>19</sup>.

Fuentes de responsabilidad, por consiguiente, no son solamente los derechos que algunos sujetos poseen y que, por ello, generan obligaciones. También exigen responsabilidad las situaciones de emergencia o necesidad colectivas provocadas por la crisis ecológica. La necesidad de ayuda o el estado de urgencia generan deber y, en consecuencia, responsabilidad. Es el descubrimiento a que nos conduce el temor ante la civilización científico-técnica, plena, por otra parte, de éxitos y logros benefactores. La aplicación cumulativa de la técnica se incrementa con la forma como la tecnología es utilizada por los dos grandes sistemas socio-políticos, que en el momento de escribir H. Jonas su conocido libro, se repartían la responsabilidad sobre el planeta: de un lado, el capitalismo liberal del Oeste, hipotecado al consumismo, al despilfarro de materias primas y bajo el dominio de intereses egoístas; de otro, el comunismo autocrático del Este, con su glorificación del ideal baconiano de ciencia y su dejadez medioambiental. Ambos impulsan, cada uno a su modo, la *heurística del temor*<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. *Prinzip Verantwortung*, 100 = *El principio de responsabilidad*, 95 ss.

<sup>19</sup> Cf. HARTMANN, N., *Teleologisches Denken* (Berlin, 2a. ed., 1966) 55 ss.

<sup>20</sup> Cf. *Prinzip Verantwortung*, 243 ss. = *El principio de responsabilidad*, 237 ss.

## 2. Nuevas dimensiones de la responsabilidad

El cuestionamiento de la civilización tecnológica por parte de la crisis medioambiental exige, en consecuencia, repensar el concepto de responsabilidad. Un análisis de nuestra situación muestra que el mundo circundante está construido con la acción tecnológica. Pero el rasgo fundamental de ésta es la *ambivalencia moral*. Un producto tan relevante de la misma como la energía atómica puede ser utilizado para bien o para mal. La técnica se muestra de modo bifronte: es amenaza y es salvación. De ahí que nuestro mundo sea portador de profundas contradicciones inmanentes a las fuerzas que lo configuran. La tecnociencia posibilita el crecimiento de la población humana y simultáneamente crea el problema de la superpoblación; permite la explotación masiva de los recursos naturales y amenaza con aniquilar tales recursos; genera bienestar y al mismo tiempo incrementa las necesidades de bienes de consumo. De ahí que cuanto más amplias sean las aportaciones de la técnica al bienestar humano, tanto mayores son los riesgos que la acción tecnológica arrastra. Jonas, no obstante, carga las tintas en el segundo aspecto con retórica apocalíptica.

El uso que M. Weber hace de la alternativa *ética de convicción-ética de responsabilidad* permite descubrir nuevos matices del concepto que nos ocupa<sup>21</sup>. Una ética de convicciones (*Gesinnungsethik*) se desinteresa de las consecuencias de una acción y se siente satisfecha con la buena voluntad o intención del agente. Es lo que traduce el lema *fiat iustitia et pereat mundus*. Moralidad auténtica solamente existiría allí donde se actúa conforme a buena voluntad y recta intención, independientemente de la felicidad o recompensa que la acción reporte<sup>22</sup>. Contra esta tesis en el fondo kantiana, H. Jonas polemiza, puesto que no se tienen en cuenta las consecuencias de nuestras acciones. Porque no solamente confiere valor moral a nuestras conductas la buena voluntad del agente, que se ajusta a la racionalidad pura de la norma, como Kant afirma, sino también los fines, las circunstancias y las consecuencias de nuestros actos<sup>23</sup>. Esta vieja doctrina aristotélica, reactualizada por autores contemporáneos, cobra nueva fuerza con la crisis ecológica. La responsabilidad se adscribe tanto al ámbito de la conciencia, como una ética subjetivista defendería, como a la situación objetiva en la que se eligen medios o se sopesan consecuencias. Es lo que Weber quiere resaltar en el ámbito de la acción política, con la apología del realismo pragmático que la *ética de la responsabilidad* reivindica. La responsabilidad, en este caso, exige cuestionar aquellas

<sup>21</sup> Cf. WERNER, M. H., «Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von H. Jonas», en BOEHLER, D., *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit H. Jonas* (München, 1994) 309 ss.

<sup>22</sup> Es la tesis de M. KANT en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando en el cap. I diserta sobre el deber e inclinación (*Pflicht-Neigung*), contraponiendo ambos.

<sup>23</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a 3, III, 2, 1111 a 2 ss., *Metafísica*, V, 2, 1013 a. *Física*, II, 3, 194 b 33; TOMAS DE AQUINO, *Summa Theol.* I-II, 18, 4.; II Dist. 36, a. 5. Cf. FLETCHER J., *Situation Ethics*, Filadelfia, 1966, cap. 1 e ID., *Moral Responsibility*, Philadelphia, 1967.

opciones fundamentalistas que se atienen a valores absolutos y actúan conforme a ideales utópicos.

Un contraste de los diferentes usos que M. Weber y H. Jonas hacen del concepto de *responsabilidad* permite descubrir los nuevos matices que el término adquiere en una ética del medio ambiente: a) en un contexto neokantiano, M. Weber defiende el *neutralismo axiológico de las ciencias sociales*, privando de racionalidad científica a la ética y limitando su alcance al ámbito de las convicciones privadas<sup>24</sup>. La ciencia empírica operaría al margen de las cosmovisiones ideológicas, no pretendiendo prescribir *qué debemos hacer* sino indicarnos solamente *qué podemos hacer o, a lo sumo, qué queremos hacer*. Para H. Jonas, no existe tal neutralismo o nihilismo axiológico porque tanto la acción científica como la acción tecnológica tienen que habérselas con valores intrínsecos a la naturaleza misma y por ello dignos de respeto y generadores de deber; b) la tipología dualista de éticas propuesta por M. Weber supone una esquizofrenia de conductas y conduce a lamentables justificaciones de *dobles morales*. H. Jonas rechaza todo tipo de dualismo y propone una racionalidad metafísica en la que tanto el ámbito privado como el público comparten responsabilidades; c) el *Decisionismo* weberiano, según el cual las decisiones sobre fines y valores supremos se efectúan al margen de toda legitimación racional, priva a la ética de racionalidad, confinándola a la esfera de la arbitrariedad. H. Jonas, por el contrario, enfatiza los fundamentos racionales de la acción moral en una racionalidad fuerte de corte metafísico. De ello se sigue que la responsabilidad se vincule no sólo a la libertad del agente moral (Kant) o a las consecuencias de la acción política (Weber), sino a la estructura axiológica de la naturaleza, la cual exige una autolimitación de la técnica en orden a preservar la vida en el futuro. Porque de valor supremo hablamos cuando usamos la palabra *vida*. Es la teleología de los vivientes lo que impera en la naturaleza de modo que lo valioso se homologa a una tendencia natural de ésta que la biología confirma. El axioma ontológico básico reza: *el vivir es más valioso que la nada* y, en correspondencia, el deber consiste en respetar el valor del ser<sup>25</sup>. La responsabilidad del hombre se manifiesta, en ese caso, como respeto y adecuación a la teleología que preside los procesos de la naturaleza.

Es de notar que Weber elabora su concepto de responsabilidad en función de su reconversión sociológica de la ética puritana y kantiana. Sobre la pauta del modelo hegemónico en la gnoseología moderna, el cartesiano *esquema sujeto-objeto*, le interesa diseñar y contraponer aquellos dos *tipos ideales* de

<sup>24</sup> Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904) en *Gesammelte Aufsätze...* 146 ss.; cf. SCHLUCHTER, W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik* (Tubinga, 1971) 19 ss.

<sup>25</sup> JONAS H., *Prinzip Verantwortung*, 153 ss. = *El principio de responsabilidad*, 146 ss. Cf. GOMEZ-HERAS J. M<sup>a</sup> G., *Ser y deber...* 110 ss.

conducta ya nombrados<sup>26</sup>. El primero, la *ética de la convicción o intención (Gesinnungsethik)* valora la acción exclusivamente a partir de la intención del agente. La ética de convicciones, homologable a una ética religiosa de impronta idealista y quijotesca, correspondería a la conducta de los santos, se desinteresaría por las consecuencias, implicaría deberes absolutos, estaría impulsada por el amor y se correspondería con una ética privada de máximos. El segundo, la *ética de la responsabilidad (Verantwortungsethik)*, sería el tipo de conducta seguido por el político pragmático y realista, que sopesa circunstancias, medios y consecuencias de sus actos, enjuiciando las acciones a partir del éxito y resultados de las mismas y abandonando maximalismos idealistas<sup>27</sup>. Con Kant estaría Weber de acuerdo, por tanto, solamente en el espacio que corresponde a las convicciones privadas: allí donde la moralidad auténtica solamente existe cuando media recta intención y buena voluntad, independientemente del éxito, felicidad o recompensa, que la acción reporte. Con ello hace justicia, en el ámbito de la privacidad, a la racionalidad práctica pura del sujeto puritano y libre. Pero discrepa Weber de Kant en cuanto que, en el ámbito de lo público, introduce un componente objetivo, correspondiente a la facticidad sociológica que la ciencia atestigua, según el cual también las consecuencias de la acción determinan la eticidad de la misma. El *fiat iustitia et pereat mundus* implicaría un achicamiento de la responsabilidad al estrecho espacio del sujeto ensimismado, abandonando el uso público de la ciencia y de la técnica al ancho campo de la neutralidad axiológica.

Para el político, tener presente la *tozudez de los hechos sociológicos*, permite percatarse de que la responsabilidad del agente se incrementa a partir de las consecuencias de sus decisiones. Pero este *realismo* no cubre todos las implicaciones de la responsabilidad. Jonas comparte con Weber la opinión de que para la cualificación ética de una acción humana no es suficiente la intención del sujeto, sino que también los efectos de la misma son relevantes. Pero Jonas va mucho más allá que Weber en el ensanchamiento del campo de la responsabilidad. Ésta no queda restringida al ámbito de la acción política sino que se alarga a la acción tecnológica sobre la naturaleza y se protrae en la dimensión del tiempo futuro. El subjetivismo del liberal Weber nos descubre, incluso, otro aspecto de la responsabilidad. Porque ¿ante quién se es responsable? Weber describe al político como responsable ante la propia conciencia. Para Jonas, en cambio, se es responsable ante toda una humanidad, que exige a la

---

<sup>26</sup> La epistemología de las ciencias sociales desarrollada por M. Weber opera sobre el esquema sujeto-objeto que a partir de Descartes se implanta en la ciencia y en el que el objeto se homologa a la *res extensa* carente de dimensiones cualitativas y por consiguiente de valores intrínsecos. Cf. *Subjekt-Objekt. Subjektiv-objektiv* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. Ritter J. - Gründer K., 10, Basilea, 1998, 401-432 y *Subjekt-Objekt Erkenntnis*, Berna, 1985. Tal dualismo tiende a desaparecer en H. Jonas, al ser percibido el hombre en una concepción metafísica holista y evolucionista de la naturaleza en la que el dualismo espíritu-materia (sujeto-objeto) tiende a desaparecer.

<sup>27</sup> Cf. MUELLER, Ch., *Verantwortungsethik*, en o. c., 113.

acción tecnológica respeto para la propia pervivencia y ante una naturaleza que protesta ante su destrucción egoísta. Este respeto a los valores de la naturaleza otorga una nueva dimensión a la responsabilidad. Es más: un modificado concepto de justicia a partir del tiempo futuro, la justicia intergeneracional, modifica también la idea de responsabilidad. M. Weber maneja un concepto de la misma, cortado a la medida de la ética tradicional del subjetivismo protestante. Aquí la dimensión de futuro no es tenida en cuenta. Desaparece de la conciencia moral, en ese caso, la responsabilidad que ha de ser pensada en función de las consecuencias que la acción tecnológica produce y que se alargan de modo incontrolable en el tiempo.

Quienes, por otra parte, analizan el concepto de responsabilidad, encuentran en ella una estructura *relacional*, que parece poner serias trabas a los intentos de fundamentar la ética medioambiental en la naturaleza. A saber: la responsabilidad, de igual modo que el deber, implica *reciprocidad*. Alguien es responsable ante alguien de algo que viene exigido como deber u obligación. Ambos aparecen exigidos por los derechos que alguien detenta. Y aquí surge la cuestión, porque H. Jonas atribuye a la naturaleza y a las generaciones futuras el ser sujetos de derechos, que, en consecuencia imponen deberes al hombre y las consiguientes responsabilidades. Tal planteamiento traspasa las fronteras antropocéntricas sobre las que Kant o M. Weber construyen su concepto de responsabilidad. H. Jonas en este punto, con opción afín a Levinas, libera a la responsabilidad de su carácter de *relación recíproca*, encontrando en ella una actitud *asimétrica*<sup>28</sup>. La adquisición de compromiso y deber por parte de alguien no precisa correspondiente contraprestación de obligaciones. De ese modo se salva la objeción más recurrente: que la naturaleza o las generaciones futuras con quienes asumimos compromisos y deberes carecen de capacidad para adquirir responsabilidades como contraprestación a las asumidas por la humanidad actual respecto a ellas. Como ejemplo de tal tipo de relación moral no recíproca o asimétrica Jonas aduce la relación padre-hijo, en la que el primero asume responsabilidades y obligaciones sin contraprestaciones recíprocas<sup>29</sup>. Jonas lo extrapola a las relaciones hombre-naturaleza, contemplando la naturaleza como sujeto de derechos e impositora de obligaciones sin que por ello tenga que asumir aquellas responsabilidades de las que es incapaz.

Si la primera dimensión de la acción responsable es la dimensión cognitiva, y aquí es donde la *heurística del temor* desempeña su función, la segunda dimensión de la responsabilidad es la libertad. Dado el protagonismo que H. Jonas confiere a la naturaleza como fuente de normatividad, surge de inmediato la pregunta de si aquella no impone un férreo determinismo al obrar humano y, en consecuencia, si el hombre dispone de aquella libertad que la responsabilidad presupone. Es cuestión dejada sin tratamiento adecuado en *El principio de responsabilidad*, pero que sí es tema central en un escrito de

<sup>28</sup> Cf. *Prinzip Verantwortung*, 84 ss., 177. = *El principio de responsabilidad*, 82 ss., 172 ss.

<sup>29</sup> Cf. *Prinzip Verantwortung*, 184, 192, 235 ss. = *El principio de responsabilidad*, 176, 215 ss.

1987<sup>30</sup>. ¿Somos marionetas de la causalidad cósmica? ¿Son reducibles las decisiones a procesos neuronales? H. Jonas se distancia con energía de todo reduccionismo de los procesos anímicos a materia de organización compleja y a combinación de neuronas<sup>31</sup>. La libertad es tan incuestionable en su facticidad como enigmática en su explicación. Cualquier determinismo biológico es incompatible con el principio de responsabilidad, el cual presupone, por una parte, un ser humano pleno de carencias, si bien con tendencia innata hacia la felicidad y la racionalidad y, por otra, capaz de asumir compromisos y tomar decisiones. El que la conducta humana presuponga soportes neurobiológicos no implica que las decisiones del hombre vengan impuestas por determinismo alguno de la naturaleza y el hecho de la responsabilidad presupone la libertad. En nuestra época los obstáculos para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad no proceden tanto del determinismo biológico cuanto del individualismo egoísta, que rige la sociedad de consumo de los estilos de vida que presionan sobre la libertad y sobre la responsabilidad. Aquí es donde el sujeto moral se encuentra a menudo impotente ante lo que el entorno social impone.

### 3. Análisis y cautelas

Reconocer la nobleza del esfuerzo de H. Jonas en pro de una fundamentación metafísica de la ética medioambiental no exige de adoptar cautelas sobre el concepto de *telos* con que opera. La polisemia del mismo introduce en el razonamiento jonasiano una carga importante de ambigüedad y confusión. Y puesto que en este asunto Aristóteles es el mentor, recurramos a él para detectar posibles equívocos y establecer las correspondientes cautelas.

Ya en los inicios de la *Ética a Nicómaco*<sup>32</sup> Aristóteles indica que el término *telos* se utiliza con múltiples significados. Tres de estos, al menos, son relevantes para el problema que traemos entre manos, puesto que de ellos deriva una triple valencia significativa para el término *fin*: 1º) la equiparación entre *ser* y *telos*, confiriendo a este una valencia ontológica; 2º) la homologación entre *telos* y *valor*, que otorga al *telos* una valencia psicológica; 3º) la identificación entre *telos* y *bien*, que confiere al *telos* una valencia moral<sup>33</sup>. Así las cosas, solamente una vigilancia rigurosa sobre el significado del término fin en un determinado modo de razonamiento y de juego de lenguaje evita equívocos y falacias. Afirmar que toda cosa es buena por el mero hecho de ser y tender a ser

<sup>30</sup> *Mach oder Ohnmacht der Subjektivität*. Cf. WETZ F. J., *Jonas zur Einführung* (Hamburgo, 1994) 142 ss.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>32</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 1, 5; *Metafísica*, V, 2.

<sup>33</sup> Podría encontrarse en *telos* también una valencia epistemológica, en cuanto el *telos* equivale al *eidos* o *entelechia*, hacia el que las cosas tienden, en cuyo caso *el fin* asumiría la función de ideal regulador, tal como Kant asigna al principio teleológico la función de *como si* o M. Weber utiliza a los *tipos ideales* como categorías heurísticas en la exploración de la objetividad sociológica.

lo que se puede ser y de ese modo contribuir a la perfección del universo es un enunciado ontológico. Con él, sin embargo, no hemos logrado mucho en lo que respecta a la percepción racional de lo que el hombre pueda tener por valioso y menos aun respecto a lo que podamos calificar como un *bien moral*, del que poder derivar obligaciones y deberes en las decisiones de la voluntad. La equiparación entre *ser* y *telos* solamente nos permite concluir que existe algo que es adecuado y conveniente a algo. Esta valencia ontológica, o si se prefiere, *objetiva* de la teleología es la que recoge Aristóteles en su teoría del cambio o mutación de los seres naturales y que la Escolástica reformuló con su conocido postulado de *omnis agens agit propter finem*<sup>34</sup>. La tendencia a ser lo que se es y mantenerse en el propio ser constituye la estructura más radical de las cosas. Es a lo que hacen referencia, a niveles distintos, la *entelequia* aristotélica, el *instinto de autoconservación* hobbesiano y el *conatus* spinoziano. Por eso puede hablarse de un *querer ciego* de las cosas, cuando tienden a ser aquello que pueden ser y, en este sentido, Aristóteles se atreve a decir que los seres poseen una estructura teleológica<sup>35</sup>. Existe, pues, un fin *objetivo* de las cosas, que se corresponde con aquello que más conviene a la cosa, *ser lo que es*, y que constituye su mayor bien entitativo<sup>36</sup>.

Aunque no parece arriesgado aceptar que posea valor para algo aquello que le permite ser lo que es, el apreciar, sin embargo, o estimar a una cosa como valiosa se vincula a la competencia de un sujeto humano capaz de valorar, desear y preferir. En la génesis de la decisión humana, el *telos* que la motiva se percibe como un bien por y para el agente, el cual actúa teleológicamente atraído por un fin. Tal situación homologa el fin, el valor y el motivo de una decisión con una valencia compartida de carácter meramente psicológico. Se constata un hecho trivial para el psicólogo: que el agente actúa motivado por algo que percibe como valioso. Pero ello nos plantea una cuestión en modo alguno banal: ¿cuál es el tipo de causalidad mediante la que el fin causa?, ¿cómo produce acción, de cambio o evolución el fin valioso? Desde luego no según el modo de actuar de las causas mecánicas de la física o de las causas agentes, materiales o formales, por usar jerga aristotélica. El fin percibido como un *valor* causa de modo psicológico, actuando como aliciente del agente que actúa, promoviendo el deseo e impulsando a la voluntad. Se trata de lo que Kant denominó *inclinación* (*Neigung*) y que el Filósofo regiomontano excluyó radicalmente de la actitud ética, por creerla incompatible con el *deber puro* (*Pflicht*)<sup>37</sup>. Nos hallaríamos ante una ética viciada de heteronomía y construida sobre imperativos hipotéticos. Con otras palabras: una ética de racionalidad

<sup>34</sup> TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 75; *Summa Theol.*, I-II, 1, 1-3

<sup>35</sup> Cf. *De anima*, II, 4.

<sup>36</sup> Tanto Aristóteles como el aristotelismo escolástico afinaron la terminología para expresar estos matices. El fin objetivo coincide con el *finis cuius gratia = finis qui* para los medievales, el cual indica aquello hacia lo que se tiende en el cambio o mutación. Cf. SPAEMANN R-R. LOEW, *Die Frage wozu*, München, 1981, 73.

<sup>37</sup> KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. bilingüe y trad. de J. Mardomingo (Barcelona, Ed. Ariel, 1999) 124 ss.

*impura*, no universalizable y, por ende, plagada de irracionalidad. La homologación entre el *fin* y el *valor*, con todo, implica una antropologización de la idea de finalidad, dado que la finalidad objetiva, a la que anteriormente nos hemos referido, aparece tamizada a través de los actos psíquicos del conocer, del desear, del querer y del preferir, que implican la intervención del *sujeto* en la realización de la teleología objetiva, caso de que ésta sea aceptada como pauta explicativa de la acción humana. La causalidad final en el sujeto humano funciona combinando el querer y el conocer, es decir, *nihil volitum quin precognitum*, que decían los escolásticos. Este aspecto es, precisamente, uno de los más desatendidos en la teleología jonasiana, cuyo afán objetivista le lleva a devaluar la *función seductora* de lo valioso o de los fines que en calidad de alicientes mueven al agente, que los percibe y aprecia, a actuar.

Pero donde las dificultades se acrecientan, por lo que a la ética respecta, es en la equiparación entre el *telos* y lo *bueno*, en la *valencia moral* del fin y la consiguiente fundamentación del mundo del deber sobre la teleología. Cuestión batallona ésta, la de fundamentar la obligación moral, en donde los filósofos optan por caminos diversos, dando lugar a los diferentes sistemas de moralidad. Conferir valencia moral a la teleología *objetiva*, caso de que ésta exista, presupone que un sujeto razonable y libre, la reconozca y acepte como *teleología subjetiva*, renunciando al principio de autonomía, en el que Kant sitúa la esencia de la moralidad. El antropocentrismo, que subyace a la tradición moral occidental, de Sócrates a Kant, pasando por el Cristianismo, no aceptaría una ontología de la naturaleza, en la que la estructura teleológica asumiría las funciones de norma e imperativo morales. Aristóteles, la Escolástica aristotélica y, en general, todos los partidarios de una ética y de un derecho iusnaturalistas no harían ascas a tal propuesta, la cual, por el contrario, no contaría con el beneplácito de Ockham o de quienes, como G. Berkeley, proclaman el principio de *esse est percipi* o como Kant el *principio de autonomía del sujeto moral* respecto a condicionamientos naturales. Ambas posiciones, sin embargo, coinciden en asignar al sujeto humano el protagonismo en la acción moral, protagonismo que se concreta en funciones como el conocer, el deliberar, el querer, el preferir, el elegir, o el decidir. Tal protagonismo es rechazado, por el contrario, por los partidarios de un *fisiocentrismo*, más o menos radical, como único planteamiento correcto del problema de la ética medioambiental. En este caso la teleología *subjetiva* tendería a disolverse en una teleología *objetiva*, de impronta naturalista, en la que aquellas funciones del sujeto y los conceptos de racionalidad y libertad, dependerían de un orden cósmico, dado con antelación a un hombre inscrito en él y que, por ello, genera deber y obligación. Este planteamiento *neonaturalista*, con ribetes de religiosidad cósmica, no está ausente de H. Jonas, quien, incluso, dispone de avales aristotélicos al respecto<sup>38</sup>. Aristóteles, al analizar el concepto de finalidad y percatarse de la disolución del sujeto agente en una finalidad *objetiva* no

---

<sup>38</sup> En la hipótesis de una disolución de la teleología subjetiva en la teleología objetiva de la naturaleza, las cosas se complican para el sujeto agente, que se rige por el principio teleológico en sus decisiones. Porque ¿de qué voluntad y de qué querer autónomo puede hablarse en ese caso? cf. *El principio de responsabilidad*, 134-135.

puede por menos de vincular ésta a un orden cósmico impregnado de inmortalidad y divinidad<sup>39</sup>.

Lo relevante para la ética en la relación agente-fin reside, en todo caso, en que tal relación aparece mediada por aquellas funciones de la subjetividad, que designamos con los nombres de percepción, razonamiento, apetencia y decisión. La reflexión moral occidental vincula el mundo del deber a las mismas y Kant, quien en modo alguno descarta los fines y la felicidad en las decisiones morales siempre y cuando aquellos se ajusten a la racionalidad pura práctica, disuelve la teleología objetiva en una subjetividad autónoma, que, ejerciendo como razón práctica, se da a sí misma la ley moral. Porque, en definitiva, se trata de dilucidar en qué consiste la eticidad de una conducta, asunto que se hace depender de las funciones discursivo-racional y volitivo/libre del sujeto humano<sup>40</sup>. Funciones, como es sabido, de las que dependen los fenómenos de la obligación y de la responsabilidad. El hombre, antes de decidir, se encuentra en una situación de indiferencia y perplejidad y puede actuar o no actuar, y, de actuar, hacerlo eligiendo esto o lo otro<sup>41</sup>. Y ¿qué es lo que puede sacarle de la situación de indeterminación y perplejidad?, ¿qué hace que su decisión sea buena y correcta? Las respuestas a esta cuestión, como es sabido, se diversifican a tenor del sistema moral que se profese y la de H. Jonas opta, de modo postulatorio, por identificar lo bueno, razonable y normativo con el orden teleológico vigente en la naturaleza, el cual, por bueno, genera deber y responsabilidad en el sujeto agente.

Nos parece pertinente llamar la atención en este lugar sobre algo que pudiera implicar consecuencias importantes. A saber: que el triunfo de la teleología objetiva y la subordinación a la misma de la teleología subjetiva conlleva un debilitamiento inevitable de aquellas funciones que la tradición, y especialmente la modernidad, asignó al sujeto moral. En el esquema teleológico de causación, el agente, al ser estimulado por algo y ejecutar una acción en orden a la consecución del objeto estimulante o fin, adecúa ciertamente su actuar a la racionalidad natural, pero pierde protagonismo como sujeto autónomo, libre y responsable. Cobra relevancia, en cambio, la relación objetiva que se instaura entre algo que existe en función de otra cosa respecto a la cual desempeña el papel de fin intermedio o instrumental. Los ejemplos que H. Jonas aduce: el martillo, el tribunal, el caminar o el digerir<sup>42</sup> muestran con claridad que la relación de finalidad se establece no entre sujetos agentes y fines objetivos sino entre medios funcionales y fines a los que sirven. Tal relación de finalidad admite un tratamiento lingüístico más próximo a los enunciados descriptivo-explicativos con que se construye la ciencia natural que a las proposicio-

<sup>39</sup> Cf. *De anima*, II, 4, 415a. Sobre ello R. SPAEMANN, *Die Frage wozu?*, 73.

<sup>40</sup> KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección II y *Crítica de la razón práctica*, I. primero, cap. I, teoremas I-IV.

<sup>41</sup> Tal situación de indeterminación posibilita la existencia del mundo del deber moral, cosa innecesaria en el caso de Dios, determinado siempre hacia el bien, que es él mismo. Cf. KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, c. II, ed. c., 157-159.

<sup>42</sup> *Principio de responsabilidad*, 103 ss.

nes axiológicas características del discurso moral y que dan lugar al lenguaje volitivo-interpretativo. La idea de finalidad se desubjetiva y con ello los fines pasan a ser tema científico explicado en enunciados descriptivos en vez de ser valorados en proposiciones axiológicas<sup>43</sup>. La relación final, en todo caso, es inmanente a la misma objetividad de las cosas y no producto de subjetividad alguna. El razonamiento jonasiano, homologable, como hemos hecho notar, al de Aristóteles sobre la finalidad natural, desemboca en ambigüedades, ante todo por lo que respecta a la valencia ética de la finalidad, dado que tiene lugar un cambio importante de significación en el término *bueno*. Porque desubjetivada la finalidad, la *causa final no es aquello (telos) por lo que alguien (sujeto agente) ejecuta una determinada acción sino aquello hacia lo que algo se orienta o en función de lo que existe*. Lo *bueno* no es lo que se predica de un sujeto porque elige lo que percibe como razonable sino lo que objetivamente existe en función de otra cosa a la que tiende. Es decir: la idea de finalidad se transfiere a la relación medios-fines en lugar de ubicarse en la relación sujetos-fines. Nos hallaríamos ante una variante de la racionalidad instrumental y no de la racionalidad axiológica, por utilizar argot weberiano. Pero, en este caso, la relación de finalidad, al no ser establecida por una decisión del sujeto, sino venir dada en la objetividad de las cosas, se debilitarían aquellos ingredientes característicos de la psicología del acto moral, como son la deliberación, el discurso racional, el diálogo, la libertad, etc. y, con ello, al desvincularse el fin y la decisión, se perdería la contribución decisiva de la responsabilidad del agente a la cualificación moral de su conducta<sup>44</sup>.

En este momento podríamos tocar fondo en las intenciones de H. Jonas si le relacionamos con la tradición judía neoplatonizante e, incluso, con su denostado E. Bloch. Me refiero a la *finalidad* entendida como *estructura inmanente a la objetividad de la cosa*, la cual, utilizando terminología aristotélica, en calidad de naturaleza concentra en sí la causa material (*Hyle*), la causa formal y final (*eidos, entelecheia*), y la causalidad agente (*arché tes metabolés*). Tal concentración de las cuatro causas nos permite descubrir el núcleo del neonaturalismo jonasiano y la clave para una interpretación profunda de sus intenciones. En la teleología objetiva se desplaza la causalidad eficiente (*arché tes metabolés*) desde su estatuto de sujeto agente autónomo a una situación de estructura inmanente a la materia (*Hyle*) bajo la forma de tendencia, deseo o conato de ser aquello que algo puede ser (*entelecheia*). De ser ello así, tendríamos una notable coincidencia de H. Jonas con una corriente heterodoxa del

---

<sup>43</sup> Ibidem, 108

<sup>44</sup> Es de hacer notar que Jonas presenta únicamente finalidades de cosas (martillo), instituciones (tribunal) o de actos no deliberados del hombre (el digerir alimentos) y no aduce actos humanos resultantes de deliberaciones previas y de decisiones libres, a los que la tradición atribuyó en exclusiva cualificación moral. Es clarificador, a este propósito, que la Escolástica insistiera en distinguir entre los llamados *acti hominis* (=acciones del hombre), v.g. la digestión, que no requieren razonar, deliberar o decidir y los *acti humani* (=acciones humanas), resultantes de razonamientos y decisiones libres. Sólo a estos segundos atribuyó responsabilidad moral.

aristotelismo, denominada por E. Bloch *izquierda aristotélica*<sup>45</sup> y con Bloch mismo, autor, por otra parte, hacia el que Jonas no ahorra críticas y contra el que ha sido redactada toda la última parte del *Principio de responsabilidad*. La inmanentización de las causas agente y final en la causa material o absorción de aquellas dos por ésta se encuentra muy en consonancia con la cosmología del neoplatonismo judío y remite a fuentes tan lejanas como el Timeo de Platon, Filón de Alejandría, la Cábala y el mismo Spinoza. En el esquema teleológico así interpretado, a medida que la teleología se desubjetiva, pierde peso y función no sólo el sujeto agente sino también la causa formal (*Morphé, eidos*) a favor de una naturaleza/materia que adquiere protagonismo, concentrando en sí las funciones de agente, forma/paradigma y fin de un acontecer que tiende a un *telos*, que no es otro que ella misma. El *telos*, en ese caso, se difumina en actividad inconsciente y determinista. Se identifican -y aquí pueden radicar múltiples equívocos- finalidad (*telos*) y tendencia (*Streben, Epithimía*). Tal interpretación naturalizante del proceso teleológico genera, como es de suponer, dificultades poco menos que insalvables para la ética, dado que la moralidad se desvincula del sujeto y de las funciones que desempeña en la génesis de sus actos responsables: conocer, deliberar, dialogar, elegir, decidir. Sin embargo, es en éstas donde se sitúan las bases del deber y de la responsabilidad que puede exigirse a alguien por su conducta. De ello fueron muy conscientes no sólo Aristóteles y el aristotelismo escolástico al atribuir un puesto central al sujeto/conciencia en la génesis del acto moral, sino sobre todo Kant y la tradición kantiana, por el protagonismo que en la misma ostenta la subjetividad autónoma y la libertad en la fundamentación del mundo moral. El desvanecimiento de la subjetividad y el correspondiente avance de la objetividad naturalista arriesga diluir la eticidad en una mística del *ser/telos*, de la tendencia/apetencia, de la inclinación/emotividad, que, si bien puede servir de soporte a un compromiso existencial y religioso con la naturaleza, es capaz también de convertirse en serio obstáculo para una normatividad positiva de alcance universal, apta para regular conductas y para generar responsabilidades conforme a razón y libertad. Cabría preguntarse, pues, si la ambigüedad de la teleología objetiva jonasiana, en su afán de fundamentar una ética naturalista, arriesga desembocar en un naturalismo sin ética.

El problema reside, por tanto, en el intercambio de significados que tiene lugar, cuando a la valencia ontológica o natural del *telos* se le confiere una valencia ética<sup>46</sup>, devaluando las funciones del sujeto englobadas en lo que hemos venido llamando *valencia antropológica o psicológica*: la percepción, el razonamiento, la elección y la decisión. Lo relevante, en este caso, es que la relación agente-fin se establece mediante aquellas funciones, tales el conocer,

<sup>45</sup> BLOCH, E., "Avicenna und die aristotelische Linke" en *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz, en Gesamtausgabe*, 7, Frankfurt a. M., 1972, 493, ss. 498 ss. 516 ss. Cf. GOMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup> G., *Sociedad y utopía* en E. Bloch, Salamanca, 1977, 124 ss.

<sup>46</sup> Como es de todos conocido tal forma de razonar recibe en metaética el nombre de *falacia naturalista*.

el deliberar y el valorar que son propias del sujeto moral y en las que él ejerce protagonismo y por ello es acreedor de responsabilidad. Las ambigüedades y equívocos, por tanto, se solventan si se tiene presente el modo de tender hacia el fin y el modo de causar de éste en los sujetos humanos y en los seres naturales. En los primeros, el fin causa a la manera de motivación aliciente, que atrae o estimula al agente, el cual descubre y analiza al fin como un valor y lo reconoce como razón para su decisión. El aristotelismo escolástico condensó, según su estilo preciso, tal modo de actuar en dos términos: *cognitive et electiva*. En los segundos, seres naturales o funciones biológicas, la tendencia al fin y el modo de causar se efectúa de otras maneras, expresadas en las palabras tendencia, instinto, e incluso, *conatus*.

En los *Physei onta*, en todo caso, el principio de la mutación puede ser inmanente a ellos mismos, inherente a su naturaleza<sup>47</sup>, y la orientación teleológica aparece también inmanente a la cosa en cuanto *forma* o *entelequia* de la misma, puesto que expresa aquello que algo puede llegar a ser. El *telos* del ser viviente consiste en ser o en llegar a ser aquello que su *eidós* o esencia define. Y en las mutaciones espaciales, la nueva ubicación que se pretende, coincide con su *oikeios topos*, es decir, en alojarse en el propio ser como morada adecuada. Si el tránsito, por tanto, efectuado por Jonas de la teleología *subjetiva* a la teleología *objetiva* implica la devaluación de las funciones del sujeto moral y con ellas la *valencia ética del telos*, la reafirmación de esta valencia implica una recuperación correspondiente de la subjetividad. El problema no residiría, pues, en aceptar o rechazar el aserto con que se abre la *Ética a Nicómaco* «el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden»<sup>48</sup> y en donde *telos* y *agathos* aparecen identificados. El problema estaría en el modo de recepción por parte del sujeto de ese hipotético hecho natural. Con otras palabras: en la subjetivización de la finalidad objetiva a través de la razón y de la libertad y, dando por supuesto la autonomía de la conciencia, la aceptación, por razonable y valiosa para el sujeto, de una objetividad que en sí misma no resuelve el problema de la responsabilidad del sujeto moral<sup>49</sup>.

Pero no sólo desde un análisis del concepto aristotélico de *telos* surgen reparos y cautelas hacia la teleología jonasiana. También abundan las objeciones provenientes de las ciencias naturales y H. Jonas no las ignora. Enumera en detalle las tópicas: 1a) prohibición de efectuar extrapolaciones antropomórficas; 2a) el principio ockhamista de austeridad o navaja de Ockham; 3a) imposibilidad de formalizar cuantitativamente los fines<sup>50</sup>. Pero a renglón seguido rechaza todas y cada una optando a favor de una deducción antropomórfica

<sup>47</sup> Cf. R. SPAEMANN, o. c. 59

<sup>48</sup> I. 1, c. 1. 1094 a

<sup>49</sup> No está de más recordar que en la tensión entre subjetividad-objetividad, H. Jonas parece compartir opinión en este asunto con Schelling y Bloch puesto que atribuye a la naturaleza una especie de subjetividad o *ánima mundi*, al estilo G. Bruno, e incluso una cierta libertad. Cf. GÓMEZ-HERAS J. M<sup>º</sup> G., *Sociedad y utopía en E. Bloch*, 121 ss.

<sup>50</sup> *Principio de responsabilidad*, 129.

de la finalidad. Esta, sin duda, ateniéndonos a la tercera objeción, es difícilmente conciliable con el conocimiento al que aspiran las ciencias físico-matemáticas, centrado en la cuantificación y formalización de los procesos de cambio de la naturaleza<sup>51</sup>. La ciencia procede metodológicamente *como si* la referencia teleológica no existiera y ello es correcto, puesto que se interesa por lo singular y concreto y no por la totalidad interrelacionada. Pero las cosas pueden ser interpretadas de modo diverso a como la ciencia natural las contempla. «Una cosa es explicar la naturaleza y otra comprenderla»<sup>52</sup>. El peso del razonamiento jonasiano no se sitúa dentro de la lógica de un modelo causal-cuantificante sino en la lógica de un modelo teleológico-vitalista. De lo que la cosa va es de reconocer la vida, especialmente la humana, como valor fundamental y a partir de tal supuesto disponer de una argumentación que permita comprender racionalmente el valor de unos vivientes para otros. Para ello nada más adecuado que establecer una relación teleológica entre los mismos. Porque no se trata de demostrar evidencias científicas sino de garantizar certezas morales que legitimen el mundo del deber. Y para ello, desde Kant, la lógica del discurso moral se asienta sobre postulados no demostrables mediante el *uso teórico* de la razón sino exigibles por el *uso práctico* de la misma. El panteologismo jonasiano actúa en este sentido al modo de ideal regulador kantiano, cuya verdad la ciencia no puede demostrar pero tampoco descartar. Porque, razonando a la manera de Kant, podemos argumentar del modo siguiente: demos por supuesto el *factum* de la moralidad que incluya deberes como el respeto a la naturaleza, el aprecio a la vida y la solidaridad con una humanidad amenazada. Se trataría de establecer las condiciones racionales de posibilidad de tal *factum*. Para ello, como acertadamente señala Obermaier, el vitalismo jonasiano goza de una elevada plausibilidad intuitiva<sup>53</sup>. Resulta difícil aportar argumentos científicos a favor de la inmanencia de fines en el ser. La argumentación, por ello, no desembocará en conclusiones dotadas de apodicticidad científica. Pero sí se consigue un discurso suficientemente convincente como para legitimar una decisión moral.

Sobre la teleología jonasiana planea una tercera objeción con las consiguientes cautelas: la acusación de irracionalismo biologicista. En efecto: la extrapolación de la finalidad desde el hombre a la naturaleza conlleva una carga nada desdeñable de irracionalidad y determinismo. Lo que en la naturaleza encontramos son querencias y tendencias hacia formas superiores de exis-

---

<sup>51</sup> Cf. SPAEMANN, R.- R. LOW, o. c., 115

<sup>52</sup> *El principio de responsabilidad* 131 = PV. 140. Paradójicamente el «monista» H. Jonas recurre al dualismo epistemológico de la tradición hermenéutica y fenomenológica (Dilthey, Heidegger, Gadamer) para responder a la objeción del cientificismo. Una cosa es explicar (*Erklären*) y otra comprender (*Verstehen*). Lo primero se consigue con el método causal-cuantificante vigente en las ciencias de la naturaleza. Para lo segundo se requiere el método fenomenológico-hermenéutico, que se interesa no sólo por lo individual fragmentario sino ante todo por el sentido de la totalidad. Lo uno no excluye a lo otro (Cf. OBERMAIER, o. c., 430) aunque las ciencias sean ciegas para la finalidad.

<sup>53</sup> Cf. OBERMAIER, o. p. , a. c., 433

tencia Para explicar este fenómeno no se precisa recurrir a conceptos metafísicos, tales como los expresados en las ideas de fin último o providencia. El alcance y sentido de aquel modo de ser *teleológico* consiste en la atribución a toda la materia de una *apetición difusa, psiche sin mismidad y subjetividad sin sujeto*<sup>54</sup>. A este respecto es muy de notar, por las consecuencias que implica respecto a categorías morales como *libertad, responsabilidad, decisión, elección, racionalidad*, que el concepto de *telos* se alarga mucho mas allá de los límites marcados por los conceptos de sujeto, de yo o de *psiche*. La *germinal interioridad* apetitiva, analógicamente nombrable con términos como deseo, apetito o tendencia recuerda conceptos como el *conatus* spinoziano, el freudiano *instinto*, el bergsonian *elan vital* o el blochiano *pulsión*, extrapolados a la naturaleza. El *telos* consiste en un tender mas allá de sí mismo no vinculado a saber consciente ni a representaciones del fin sino a capacidad y potencia para la diversificación. En este sentido es correcto hablar de teleología como estructura de la naturaleza entera, mas allá del ámbito de lo consciente, como principio de los procesos vitales de los organismos inconscientes<sup>55</sup>. Pero, en ese caso, al quedar desvinculada la tendencia teleológica de la actividad consciente, la función de la razón humana resta devaluada. El fin no es el *para qué* al que una causa *efficiens* inteligente elige y *cuius gratia* algo es elegido y hecho. La finalidad de los seres orgánicos es algo más amplio y difuso, una querencia inconsciente hacia formas superiores de ser, si bien querencia que no precisa conocimiento consciente. Tal concepto de finalidad/tendencia relega a segundo plano los componentes racionales del modelo teleológico de causación, componentes que la tradición adscribía al agente, tales el conocimiento del fin, la deliberación y la elección. La correlación *telos-agens* se escora del lado del *telos*, al tratarse menos de finalidad conscientemente elegida y más de finalidad o tendencia preexistente en la naturaleza.

Las precedentes reservas ante la teleología jonasiana por su devaluación de la función del sujeto se resumen en la objeción kantiana contra la teleología ontológica a causa de que ésta destruye la autonomía de la conciencia que se da a sí misma la norma moral y, con ello, la condición de posibilidad de la ética. Porque de fundamentar el mundo moral como Jonas lo realiza sobre bienes en sí mismos y valores objetivos ¿se mantiene aquella autonomía y libertad del sujeto sin la cual, según Kant, es imposible el mundo moral? Se enfrentan, de hecho, dos sistemas éticos, expresión uno del antropocentrismo de la modernidad (Kant) y el otro, el de H. Jonas, de un neonaturalismo biologicista cortado a la medida de la ética medioambiental. Desde las trincheras de uno y de otro pueden dispararse objeciones recíprocas coherentes con los respectivos puntos de vista. De situarnos del lado kantiano, la siguiente objeción resumiría todas las demás: *la subjetividad trascendental o razón en su uso práctico se ve anulada en su autoconstitución como persona autónoma y libre y en sus funciones como instancia autolegisladora y autodeterminante*. Difícilmente

<sup>54</sup> *El principio responsabilidad* 132-134 =PV. 141-143.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 135 =PV. 144

podríamos hablar, en ese caso, del hombre como fin en sí mismo, de persona con dignidad y de ser digno de aprecio. El proyecto de ética teleológica imposibilitaría el deontologismo del *deber por el deber* y la racionalidad pura del respeto a la ley. El imperativo categórico se vería desplazado por un imperativo hipotético, cuyo fundamento es el ser objetivo, valioso y bueno en sí mismo a causa de su estructura teleológica, el cual asume el rol de instancia normativa y determinante del obrar moral. El objetivismo de valores, bienes y normas instaurado se opondría directamente al subjetivismo antropocéntrico de la ética kantiana. La solemne declaración del Filósofo regiomontano «nada en el mundo ni fuera del mundo puede ser considerado bueno a no ser una buena voluntad»<sup>56</sup> quedaría invalidada.

Son dos, pues, los modelos éticos que aquí se enfrentan. Uno centrado en la naturaleza (*fisiocentrismo*) y otro en el hombre (*anthropocentrismo*). Para Jonas el deber deriva de la estructura finalista del ser que tiende a la vida. La ética se fundamenta sobre una ontología de la biología. Lo bueno y valioso está dado con antelación a la decisión humana. El postulado fundante de la racionalidad práctica no es la libertad sino la racionalidad teleológica del ser. El mundo moral no está causado según la *causación por libertad* (Kant) característica de una razón práctica autónoma sino que se corresponde con un mundo dado, como sistema de valores objetivos o «en sí», que se encuentra ya constituido. La voluntad humana lo acepta en un acto de responsabilidad o lo rechaza de modo irresponsable, al no aceptar las leyes que regulan la vida de la naturaleza. Hay que reconocer que no nos encontramos ante un determinismo físico o una necesidad mecánica impuesta a los comportamientos humanos, tal como acontece en las leyes naturales que necesariamente regulan los fenómenos físicos. Pero no es menos cierto, que el principio teleológico jonasiano instaura una normatividad difícilmente conciliable con la autonomía, la auto-determinación y la autolegislación del sujeto moral kantiano<sup>57</sup>.

Contra la teleología jonasiana, en fin, se ha hecho notar que su razonamiento lógico se corresponde con el procedimiento antropomórfico-inductivo y que en cuanto tal construye un tipo de razonamiento no necesario, al contener la conclusión algo no contenido en las premisas<sup>58</sup>. La inducción infiere lo universal y genérico de lo singular y específico. A la conclusión por ese procedimiento obtenida no se la atribuye verdad absoluta, sino solamente probabilidad, incrementable en la medida que los casos singulares con que cuenta son mayores en número. A pesar, no obstante, de estas debilidades es método legítimo para obtener conocimiento y la ciencia moderna, como ya F. Bacon hizo notar, lo utiliza a discreción. La inducción practicada por H. Jonas consiste en inferir, a partir del hecho singular y específico de la finalidad del actuar

---

<sup>56</sup> KANT, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 1, edición citada 116-117.

<sup>57</sup> Cf. MUELLER, art. cit. 209-210. Mueller se inspira en N. Hartmann, *Teleologisches Denken* (Berlín, 2ª ed. 1966) 62 ss.

<sup>58</sup> Cf. OBERMAIER, a. c., 432

humano, la teleología como modo universal y genérico de causación en los cambios naturales, especialmente de los seres orgánicos. El método, por tanto, es correcto y sus posibilidades y límites reconocidos. De ser tal método aplicado, el razonamiento desemboca en tres conclusiones, que poseen alcance universal y que no gozan de evidencia aunque sí de plausibilidad: a) el principio de continuidad; b) el de la necesidad de una comprensión global de la evolución y c) el postulado de la inmanencia de fines en la naturaleza. Aceptadas tales conclusiones como principios de alcance universal ya pueden ser utilizados en razonamientos de tipo deductivo en los que a partir de premisas generales se aterriza en hechos particulares. Pero de los tres principios o conclusiones aludidos, el primero, soporte de los otros dos, se basa, sin embargo, en la contraposición de una alternativa que pretende ser excluyente pero que, de hecho, no excluye otras posibilidades: la alternativa entre la dualidad profesada por la teoría de la ingresión y el monismo de la doctrina de la emergencia determinista<sup>59</sup>. Rechazadas ambas no restaría otra salida que la propuesta por H. Jonas: la continuidad gradual del vitalismo teleológico, impregnando la totalidad de los cambios naturales. La dificultad con que la opinión de Jonas se topa, reside, sin embargo, en que la alternativa no agota ni todas las posibilidades ni todas las plausibles explicaciones del fenómeno de la evolución<sup>60</sup>.

Sobre la argumentación inductiva utilizada por H. Jonas cabría opinar que, aun siendo procedimiento legítimo en buena lógica, carece de valor probativo al pretender probar demasiado. Se descalifica, por una parte, la teoría de la evolución emergente de Ll. Morgan, dado que ésta no puede explicar *desde abajo* -desde los estadios inferiores de la evolución- las novedades de los estadios superiores de la misma, v.g. conciencia, causación final, reflexión, decisiones libres... Pero, al contrario, se pretende concluir, en virtud del principio de continuidad de la evolución, que algunas de tales *novedades*, hechos incuestionables en niveles superiores, no serían tales novedades, puesto que, según el principio arriba aludido, están ya contenidas también en los niveles inferiores. Con otras palabras: la argumentación no es válida desde abajo hacia arriba, pero sí desde arriba hacia abajo, a tenor del principio: «dejarse enseñar sobre lo inferior por lo superior»<sup>61</sup>. Lo cual no carece de arbitrariedad, dado que si existe salto cualitativo, con el foso consiguiente, de abajo hacia arriba, también existirá salto sobre el mismo foso, aunque con menos dificultades, de arriba hacia abajo. En ambos casos, la conclusión lograda por razonamiento inductivo contendrá un plus no contenido en las premisas, ya por defecto en un caso ya por exceso en otro. Y si en el caso de la teoría de la emergencia podría hablarse de *falacia evolucionista*, en el caso de la teoría jonasiana, como ya denunció Spinoza en su tiempo, podría hablarse de *falacia antropomórfica*. De ser complacientes con H. Jonas no resultaría ilegítimo argumentar a su favor, que lo superior contiene a lo inferior como el todo contiene a la parte aunque no pueda afirmarse lo contrario.

<sup>59</sup> PV. 135-136

<sup>60</sup> Cf. OBERMAIER, a. c., 432

<sup>61</sup> *Principio de responsabilidad*, 128.

Abundando en nuestras cautelas sobre la teleología jonasiana, al encontrarse ésta encuadrada en un modelo cuasi-aristotélico de ética, apenas posee virtualidades para resaltar aquellas dimensiones de la acción moral que prefieren el concepto de *valor* al concepto de *fin*, y que son reconocidas hoy en día como adquisiciones irrenunciables del pensamiento moderno y contemporáneo. Me refiero, por citar algunas, a la relevancia que los valores permiten dar a la *persona humana*, a la diferenciación entre naturaleza y cultura y al protagonismo en ésta del hombre, a la autonomía del mundo moral respecto al mundo natural, a la relevancia del factor psicológico-afectivo y su dinámica en las apreciaciones y preferencias que determinan el obrar, a la enculturación de los valores en las sociedades... por no citar una visión menos catastrofista de la técnica y a su poder creador de bienestar, cultura y democracia.

Cabría aun proponer una última cautela ante la rehabilitación de la teleología, dado que tras la misma podría colarse un postulado intuicionista, difícilmente reducible a ciencia y a normatividad. Algún comentarista ha hecho notar que los textos jonasianos despiden un cierto tufillo de irracionalismo. De ahí los obstáculos que presentan a la hora de concretar una ética racional de alcance universal. El incremento de aprecio y respeto hacia la naturaleza se concreta difícilmente en normas y deberes derivados de posiciones intuicionistas<sup>62</sup>. Y una muestra de ello es el modelo que H. Jonas elige para explicar el concepto de responsabilidad: el amor de los padres hacia el hijo. La relación interhumana, que aquí se genera, tiene sus orígenes en factores de tipo biológico, instintivo o afectivo que no pueden ser extrapolados en normas que regulen la acción tecnológica del hombre respecto a la naturaleza<sup>63</sup>.

#### 4. A modo de balance conclusivo

Para concluir, el puente entre *ser* y *deber* construido por H. Jonas permite una reconstrucción estimulante del concepto de responsabilidad medioambiental, concepto, sin embargo, que exige cautelas y precisiones en orden a evitar ambigüedades. Aquel puente se engarza sobre un razonamiento en el que la deontología se fundamenta sobre una ontología y ésta, a su vez, sobre una teleología postulada a partir de datos proporcionados por la biología. Ello provoca la pregunta de si ya el tránsito de la biología a la ontología no podría ser etiquetado no sólo de *falacia naturalista* como harían los metaéticos sino también de *falacia metafísica* puesto que se hacen valer como enunciados ontológicos proposiciones descriptivas de hechos físicos<sup>64</sup>. Lo cual parece cierto al establecerse una equivalencia entre biología y ontología - *falacia metafísica* - previamente a efectuar el problemático tránsito entre *ser* y *deber* o *falacia naturalista*. Con todo, y a pesar de que la concepción medioambiental de

<sup>62</sup> Cf. WETZ F. J., o. c., 143-144.

<sup>63</sup> Cf. MUELLER, W. E., *Der Begriff der Verantwortung* bei H. Jonas ( Frankfurt a M., 1988) 133 ss.

<sup>64</sup> Cf. GOMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup> G., «Ser y deber. El retorno de H. Jonas a la metafísica...», en o. c., 118-120.

la responsabilidad no carezca de puntos débiles y la *falacia naturalista* planea por doquier, no es menos cierto que tras la ética jonasiana de la responsabilidad alienta un gran poder de persuasión. Los acentos aparecen cargados, en este caso, no tanto en la justificación teórica de un proyecto moral cuanto en los impulsos a la acción en una situación de urgencia en la que está en juego el futuro de la humanidad.

La opción jonasiana a favor de la ontología da motivo a una objeción tópicca: que su modelo moral regresa a tiempos premodernos, puesto que establece como fundamento de valores, normas y deberes instancias heterónomas y ajenas al sujeto humano. A tal objeción, sin embargo, cabría contraargumentar que si el espíritu de la modernidad consiste en la autoafirmación del hombre, tal autoafirmación puede ser realizada por un camino más radicalmente moderno de cuanto fue el seguido por la Ilustración y por Kant. Porque, ¿de qué sirve exaltar la autonomía del hombre cuando lo que la crisis ecológica pone en peligro es precisamente el sujeto de esa autonomía, el hombre mismo? Previo al derecho de autonomía se sitúa el derecho a la existencia, como condición de posibilidad de aquella. Al vincular la responsabilidad con un futuro amenazante, las cosas recaen de nuevo bajo las competencias del hombre, ya que aquel futuro se encuentra condicionado por las decisiones humanas. Con ello el hombre asume la responsabilidad sobre su propia existencia futura. Tras los razonamientos jonasianos parece subyacer, pues, la siguiente convicción: la salvación del hombre y de su existencia amenazada implica el respeto de los valores y derechos de la naturaleza. Es de reconocer, sin embargo, que la valoración jonasiana de la técnica no logra resaltar los grandes aspectos positivos de la misma, dejándose llevar por un pesimismo apocalíptico. A la ciencia y a la técnica, a pesar de sus lagunas, son de agradecer sus grandes aportaciones al progreso, al bienestar, a la democracia, a la expansión cultural, etc., que las convierte en protagonistas de nuestra civilización hodierna.

Pero la opción mas atrevida y discutible en el concepto jonasiano de responsabilidad reside en la rehabilitación del principio de finalidad en la naturaleza. Además de las objeciones que hemos recordado, se enfrentan aquí dos modelos clásicos de ética: el *teleológico* y el *deontológico*, en los que la responsabilidad moral adquiere tonalidades muy diferentes. De concebir el mundo moral según el segundo (Kant), la responsabilidad se fundamenta sobre la autonomía y libertad del sujeto moral en cuanto instancia autolegisladora y autodeterminante. La teleología jonasiana sería incompatible con tal modelo por la heteronomía que presupone, al ser una estructura de la naturaleza la que actúa de instancia normativa. Lo bueno y lo valioso, el deber y la norma, el compromiso y la responsabilidad se fundamentan sobre bases diferentes<sup>65</sup>. Los valores de la naturaleza, en cualquier caso y poniendo cautelas, hacen posible un auténtico *ethos* medioambiental, al prescribir una acción tecnológica que se adecua a la imagen ideal del cosmos que la teleología diseña. La libertad y

---

<sup>65</sup> Cf. HARTMANN N., *Teleologisches Denken*, 62-63 y MUELLER W. E., o. c., 209-210.

responsabilidad humanas no tendrían por qué experimentar detrimento en la acción tecnológica, puesto que la teleología de la naturaleza no implica determinismo alguno, sino que aporta solamente un criterio normativo a tenor del cual la técnica es concebida como prolongación de la naturaleza y como poder del hombre, que explicita las virtualidades no agotadas del *ordo naturae*<sup>66</sup>. Y es en la percepción y aceptación libre de tal criterio como norma razonable de comportamiento donde reside la *responsabilidad medioambiental*.

---

<sup>66</sup> Cf. MUELLER W. E., «Zur Problematik des Verantwortungsbegriff bei H. Jonas», en *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 33/3 (1989) 210-212.