

## Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas

### Resumen

El presente artículo se propone exponer, de modo general, lo característico del concepto de responsabilidad propuesto por Hans Jonas para su proyecto de una ética orientada al futuro en el contexto del desarrollo de la tecnología moderna. Para tal fin, el autor contrasta los diferentes modos de concebir la responsabilidad: Moral, jurídica, etc., con el concepto propuesto por Jonas, concluyendo que la responsabilidad, en el caso de la propuesta de éste último, no se limita a la causalidad contextual (de las consecuencias de un acto), sino que es una ética «anticipada» a los actos mismos que tiene su fundamento en el poder.

*Palabras clave:* Responsabilidad, moral, jurídico, causalidad, naturaleza, tecnología.

### Abstract

The purpose of this paper is to show, in broad strokes, the concept of responsibility as proposed by Hans Jonas in the context of his project for an ethics oriented towards the future in the context of the development of modern technology. To do this, the author contrasts the different ways of conceiving responsibility: Morally, legally, etc., with his own concept, concluding that responsibility in this last case does not limit itself to contextual causality (of the consequences of an act), but rather it is an ethics that «anticipates itself» to acts themselves and which is based in power.

*Keywords:* Responsibility, morality, causality, nature, technology.

---

\* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas

## Introducción

El desarrollo acelerado, avasallador de la tecnología moderna nos obliga a pensar en la necesidad de una seria reflexión ética sobre los problemas que de él derivan, pues pocos no son. El futuro de nuestra especie, sin exagerar, corre el peligro de desaparecer ante la magnitud de las acciones del hombre en el medio ambiente. Ya no se trata de historias de ciencia ficción. El impacto de las acciones y obras humanas ya no son solamente locales, regionales, son acciones que tienen ahora magnitudes planetarias. Según una postura que vamos a describir y avalar en este trabajo, a una reflexión ética sobre ese problema subyace un principio ético específico: la responsabilidad. Pero no se tratará ahora, en los tiempos que corren, de cualquier interpretación de dicho principio, se tratará, como indicará Hans Jonas, el autor que nos va a servir de base para este escrito, de una responsabilidad que pueda fundamentar una ética «orientada al futuro»<sup>1</sup>; ética que este autor supone hace falta para el control del novedoso poder tecnológico humano. De la responsabilidad en general y de la propuesta de Jonas en particular vamos a ocuparnos aquí, por cuanto este principio constituye, probablemente, el único recurso moral que puede dar adecuada cuenta de la actuación del hombre en el uso de las capacidades que la tecnología moderna ha sido y es capaz de otorgarle.

A lo largo de este artículo vamos a tratar la responsabilidad en su sentido general e iremos pasando caracterizaciones más específicas de ella: la responsabilidad jurídica, la moral, la responsabilidad por el poder, la responsabilidad natural y contractual, la responsabilidad elegida por el político y la responsabilidad por el futuro. Sobre esta última vamos a extendernos pues es el objeto específico de nuestro análisis.

La responsabilidad requerida para la ética orientada al futuro será un caso específico de la responsabilidad general que no está circunscrita exclusivamente al ámbito de la causalidad contextual (del acto y sus consecuencias), sino que es una responsabilidad relacionada con el *poder* llevar a cabo algún acto, sin dejar completamente de lado la causalidad inherente a toda acción. Esta responsabilidad

---

<sup>1</sup> Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder. 1995. p. 38, 40-41, 42-48. Aquí este autor hace énfasis en lo de «orientada» pues no se tratará de una ética para ser aplicada «en» el futuro (aunque eso no dejaría de ser deseable), si no de una ética del ahora «para» el futuro. Una ética que permita establecer cierto control sobre las capacidades presentes y posibles de la tecnología que hagan del futuro algo amenazador.

es en cierta manera una responsabilidad «anticipada» al acto mismo y de sus consecuencias y no una responsabilidad que rinda cuentas luego de las acciones de un determinado agente. En pocas palabras, la ética que supone este principio no es una ética del *hacer*, sino una ética del *poder*.

### **Sobre la responsabilidad en general**

En su sentido más general la responsabilidad es la facultad de responder sobre algo que se haya hecho. De este modo, las posibilidades de entender la responsabilidad son muchas y sustancialmente diferentes unas de otras. Sin embargo, lo que a ambas es mayormente común es el hecho de que la responsabilidad hace referencia, siempre, al ser humano y no a otros seres. De acuerdo con esto, solamente el hombre es o puede ser responsable (jurídica o moralmente) de algo.

En relación con lo anterior, Diego Gracia, asegura que la capacidad general de responder no es exclusiva del ser humano, no obstante, la especificidad de la responsabilidad moral y jurídica del hombre establece la diferencia determinante entre la responsabilidad de otros seres vivos y la responsabilidad moral o jurídica de los seres humanos.

El término castellano «responsabilidad» es un sustantivo abstracto, derivado de otros términos más simples y concretos, a la cabeza de todos el verbo «responder». Ser responsable es ser capaz de responder, tener la capacidad de responder. En principio, no es una característica específicamente humana. Los animales también responden, positiva o negativamente, según el tipo de estímulo que reciben. Sin embargo, todos nos negaríamos a considerar a los animales responsables de sus actos. Sería absurdo. Los animales responden, pero no tienen responsabilidad. Y esta pequeña, sutil diferencia tiene consecuencias enormes, superlativas. Los animales responden, pero sus respuestas están naturalmente determinadas. En el animal hay por principio una perfecta adaptación natural al medio, ya que en caso contrario desaparece. De las respuestas del animal se puede y debe decir que son «adaptadas» a su «medio», pero no que son «correctas» o «responsables». La adaptación es natural, es un fenómeno natural. La corrección o responsabilidad no es natural, más aún, puede ser antinatural, o contranatural. Intentando expresar plásticamente estos conceptos, Max Scheler afirmó que el hombre es el único animal capaz de decir «no». ¿No a qué? No a la naturaleza, al medio natural. Lo cual quiere decir, prosigue Scheler, que el hombre no vive en un

medio pura y estrictamente natural, sino en algo distinto, en un «mundo» de sentido. Los animales tienen medio; los hombres mundo. El medio es el ámbito de las respuestas naturales; el mundo, por el contrario, es el ámbito de la responsabilidad moral. El hombre tiene, por extraña y asombrosa paradoja, que adaptarse no a un medio sino a un mundo, y para ello sus respuestas no pueden ser meramente naturales, sino que necesitan ser responsables o morales.<sup>2</sup>

Pero lo que aquí nos compete no es la «capacidad general de responder» (común a todos los seres vivos), sino la capacidad específica de responder del hombre por los actos que realiza o que es capaz de realizar. Como debemos observar de antemano, la responsabilidad moral tiene que estar relacionada con aspectos como la libertad y la voluntad ya que si, por ejemplo, consideráramos un marco determinista causal radical (lo que a veces suele llamarse *fatalismo*), aquélla como tal desaparecería inmediatamente. Obviamente, ningún actuar en el determinismo causal radical podría ser llamado responsable o irresponsable, en tanto no exista la capacidad o la voluntad para discernir y escoger entre las posibles acciones que libremente pudieran llevarse a cabo. Pero si asumimos de antemano la libertad del hombre como asunto inherente e inexcusable de su propia naturaleza moral, entonces hablar de responsabilidad moral sí tendría sentido. Del mismo modo, si se atiende únicamente a la acción (y sus consecuencias) de determinado agente, es decir, si sólo se presta atención a la causalidad (excluyendo la voluntad que induce la acción) todo agente debería ser considerado absolutamente responsable del acto. Sabemos lo complejo de esto último, pues de ser así no podrían contemplarse matices o grados de responsabilidad. Una vez asumida la libertad y la voluntad<sup>3</sup> relacionadas con la responsabilidad<sup>4</sup>, como constitutivas de la naturaleza de la acción del hombre, es preciso entonces comentar, antes de detallar la propuesta de Hans Jonas, algunas de las maneras de comprender la responsabilidad humana.

---

<sup>2</sup> Gracia, Diego. «Ética y responsabilidad profesional». *La responsabilidad de los médicos y centros hospitalarios frente a los usuarios de la sanidad pública y privada*. (1994). Madrid. Fundación Ciencias de la Salud, Ediciones Doce Calles. p. 46.

<sup>3</sup> Es preciso señalar acá que el debate sobre el significado de los términos voluntad y libertad es, al parecer, inagotable. En virtud de eso y como lo que este trabajo se propone no es justamente continuar con ese debate, debemos asumir un significado mínimo que nos permita seguir adelante: lo que aquí entenderemos por voluntad y libertad estará relacionado con la *autonomía* de los agentes morales y podrá ser definida a partir de la conciencia moral (razón moral) y no de la conciencia

## La responsabilidad jurídica y responsabilidad moral

La responsabilidad jurídica, por ejemplo, está referida principalmente a las consecuencias del acto de un agente. Allí el poder causal es la condición básica de la responsabilidad, exista o no la intencionalidad de cometer el acto. La imputación de la responsabilidad, se puede decir, es externa al individuo que comete el acto y por lo tanto es jurídica o legalmente cuestionable. Es decir, la imputación de la responsabilidad estaría ejercida por otros que piden o hacen rendir cuentas al sujeto de la acción. A diferencia de la responsabilidad moral, la responsabilidad legal o jurídica es evaluada *por un tribunal distinto al tribunal de la conciencia*, empleando el término tribunal en sentido metafórico, como suele hacerlo Diego Gracia. Nuevamente, éste último nos dice al respecto:

Pero en el mundo hay otros tribunales y hay otras voces; hay otras responsabilidades. Además de «dar cuenta» ante sí mismo o «rendirse cuentas», el hombre tiene que «dar cuenta» o «rendir cuentas» a los demás, porque estos tienen la capacidad de «pedirle cuentas». No sólo pide cuentas la razón bajo la forma de conciencia, sino también los demás hombres, la sociedad. Tal es el origen de otro tipo de responsabilidad, la llamada «responsabilidad jurídica». <sup>5</sup>

Para comprender mejor esta modalidad de la responsabilidad es necesario concebir anteriormente un marco legal (establecido claramente o no) donde la acción o la omisión del agente causal sea susceptible de consideración. Hans Jonas, por su parte relaciona, además, esta modalidad de la responsabilidad con las figuras de la obligación y la compensación que deben suceder a la acción del agente.

---

psicológica. Por lo tanto, la voluntad será la facultad consciente que impulse una determinada acción autónoma del agente y la libertad será la facultad de discernir qué desea o no hacer ese agente (decisión). Esta última puede también ser entendida como libre arbitrio. Así, cuando decimos que estas facultades son inherentes a la naturaleza del hombre, lo hacemos para suponer que estamos hablando de sujetos (agentes) conscientes de sus actos y no de meros autómatas.

<sup>4</sup> Romani Ingarden sugiere lo mismo cuando asegura que el agente sólo es responsable de la acción ejecutada y de su resultado si dicha acción es una acción propia, es decir, si es fruto de una decisión personal desde la libertad. Tenemos motivos suficientes para pensar que el tipo de libertad de la que habla Ingarden es la misma de la que hablamos nosotros aquí. Cf. Ingarden, Romani. *Sobre la responsabilidad: sus fundamentos ónticos*. Madrid. Dorcas Verbo Divino. 1980.

<sup>5</sup> Gracia, Diego. *Op. cit.*, p.49.

Igualmente, lo antes dicho sólo puede ser considerado, según el filósofo alemán, en una estrecha conexión causal entre el agente, el acto y las consecuencias; de modo que la obligación o la compensación inherente a la acción no se desvanezcan en la indefinición.

La responsabilidad moral, por otra parte, será una suerte de rendición de cuentas al tribunal de mi propia conciencia moral. Entendida esta conciencia como razón moral.<sup>6</sup>

La conciencia moral no es otra cosa que el juicio de la propia razón sobre la moralidad de las acciones que realizamos. La acción humana exige que sometamos nuestras acciones al juicio de nuestra propia razón, al tribunal de nuestro saber, de nuestra *scientia*. Y ese someter a examen es lo que significa el prefijo *cum* de la palabra latina *cum-scientia*, de la que deriva nuestra palabra castellana «conciencia». Y como nuestra razón puede ser más o menos ilustrada, más o menos sabia, resulta que nuestra conciencia también puede serlo. Dicho de otra manera, la conciencia es cualquier cosa menos un tribunal ciego; es nada menos que el tribunal de nuestra razón, en tanto volcada a juzgar las acciones en su condición de buenas o malas, correctas e incorrectas.<sup>7</sup>

En relación con este tipo de responsabilidad, Jonas considera que, al igual que la responsabilidad jurídica, la moral está también referida a la causalidad, pero no básicamente a las consecuencias del acto, sino al acto mismo, a su cualidad. En cierto sentido, también puede llegar a entenderse como una responsabilidad imputable, pero imputable por uno mismo como ser consciente de sus propios actos, como auto-imputación. Aquí la responsabilidad ya no hace referencia a las consecuencias sino al acto y lo que se relacionan con ella no son la obligación y la compensación, sino la culpa y el castigo. La responsabilidad por el acto viene entonces determinada por la calidad del mismo, por su intencionalidad, sus características, etc. El castigo en este caso no sirve para reponer el daño o la

---

<sup>6</sup> Esta conciencia a la que alude Gracia es semejante al concepto alemán *gewissen* que denota a la conciencia moral, a diferencia de la *bewusstsein* que denota a la conciencia psicológica. En castellano solemos referirnos a ambas con el mismo término, aunque la diferencia entre ellas quede sobreentendida. Es por eso que el verbo que preceda a la palabra conciencia, en el caso del castellano, es sumamente importante y participa en la diferenciación. Así, no es lo mismo decir que alguien «es inconsciente» y decir que alguien «está inconsciente».

<sup>7</sup> *Ídem.*

injusticia cometidas a otros o sufridas por estos, sino para «restablecer el orden moral perturbado» (Jonas, 1995: 162). De acuerdo con esto, el castigo nunca será suficiente para compensar al afectado, mas sí para condenar moralmente al ejecutor del acto.

De ambas modalidades podemos decir, entonces, que la responsabilidad generalmente está asociada fundamentalmente al acto cometido, tanto al acto mismo como a sus consecuencias (la causalidad) y el agente es responsable ya sea jurídica o moralmente del mismo. Conforme a esto, el acto tiene que haberse cometido efectivamente (consumación) o por lo menos haberse iniciado (como en el caso de la conspiración)<sup>8</sup>. Asimismo, todo sentimiento (arrepentimiento, culpa, orgullo, etc.) que acompañe la acción es «retroactivo» y por lo tanto no libera a nadie de responsabilidad. Probablemente ese sentimiento sea suficiente para clasificar el castigo o la compensación que ha de pagar el agente, es decir para establecer los matices de la cuenta que éste debe cancelar. O, a lo sumo, este sentimiento puede presentarse como el cortapisas que interrumpe el inicio del acto. De ser así, si ese sentimiento detiene el acto antes de ser iniciado (lo que puede entenderse como mandato de la prudencia), entonces no hay responsabilidad alguna. Si no hay acto no puede haber responsabilidad por ese acto. «En suma, la ‘responsabilidad’ así entendida no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella» (Jonas, 1995: 163).

### **La responsabilidad por el poder**

Existe una clase de responsabilidad que no está referida estrictamente a la causalidad que antes comentábamos, es decir, al acto cometido o a sus consecuencias. Ésta es la responsabilidad referida a «la determinación de lo que se ha de hacer» (Jonas, 1995: 163). En este sentido alguien *se siente* responsable de

---

<sup>8</sup> La mera concepción de la idea del acto no es válida para responsabilizar a nadie. Por ejemplo, aquél que piensa en el más horroroso crimen no es susceptible de responsabilidad por cuanto dicho crimen efectivamente no se ha cometido. La planificación de un crimen que nunca llega a realizarse es capaz de producir un sentimiento de culpa, pero este sentimiento no es responsabilidad aún, está inmerso en la más profunda privacidad de aquel que lo piensa. Es preciso haber cometido el acto para ser responsable por él (o por lo menos haberlo iniciado de alguna manera).

algo no por alguna acción realizada o las consecuencias de la misma, sino por *el objeto que exige esa acción*.

El «por» del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello «por lo» que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y mediante, la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía por que el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa.<sup>9</sup>

En este sentido, el poder se hace responsable (objetivamente) de aquello que le ha sido encomendado y cuando entra a formar parte de este asunto *el sentimiento de responsabilidad*, el poder se compromete afectivamente.

Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia, y por la otra la conciencia moral del poder, en el débito de su causalidad, se conjuntan en el afirmativo sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas a la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.<sup>10</sup>

Aquí se comienza a configurar, por primera, vez cuál es el tipo de responsabilidad que Jonas demanda para el control de la tecnología, esto es, una responsabilidad (acompañada de su sentimiento) que se refiere al *poder* de ejecutar determinada acción y no a los actos o a las consecuencias de los actos ya ejecutados. En este sentido, la responsabilidad es *para* con la cosa o hecho que va a producirse o se está produciendo y no con la que ya ha sido producida

Tal como se señaló, esta responsabilidad va asociada con un sentimiento que se fundamenta en la cualidad del acto que se produce y que, en cierta manera, se asocia con una repugnancia por el abuso del poder presente en el obrar.

---

<sup>9</sup> Jonas, Hans. *Op. cit.*, p. 163

<sup>10</sup> *Ibidem.*, pp. 164.



A esa especie de responsabilidad y de sentimiento de la responsabilidad, y no a la responsabilidad formal y vacía de todo agente por su acto, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, hoy necesaria, de la responsabilidad orientada al futuro»<sup>11</sup>

Ésta es, en definitiva, y a diferencia de otras modalidades de la responsabilidad, una responsabilidad comprometida con los fines o motivos de una acción. El actuar irresponsablemente *sensu proprio* se refiere, básicamente, a esta última modalidad de responsabilidad; puesto que se dice que sólo el que tiene responsabilidad (como esta responsabilidad anticipada) puede (voluntariamente) actuar irresponsablemente. En el caso de las responsabilidades antes descritas (la jurídica y la moral) sólo cabe decir, «retroactivamente», que se actuó irresponsablemente en razón de los actos cometidos y su causalidad y no en razón del poder que impulsó dichos actos.

Cuando Romani Ingarden (1968) habla de los fundamentos ónticos de la responsabilidad señala cuatro formas en las que el fenómeno de la responsabilidad aparece:

1° Cuando alguien *tiene* la responsabilidad de algo: o sea, alguien es responsable de algo.

2° Cuando alguien *asume* la responsabilidad de algo.

3° Cuando alguien *es hecho* responsable de algo.

4° Cuando alguien obra *responsablemente*.<sup>12</sup>

Podríamos decir que la responsabilidad que Jonas intenta destacar está indicada en los números 2 y 4 de la lista precedente. Los números 1 y 3, aunque no se pueden dejar completamente de lado en este asunto de la responsabilidad *por lo que aún no se ha hecho*, guardan una relación más estrecha con las modalidades de la responsabilidad denominadas más arriba jurídica y moral. Sin embargo, no se trata de que la responsabilidad por el *poder hacer* algo no sea una responsabilidad moral, sino que se trata de un *caso especial* de ella.

---

<sup>11</sup> *Ídem.*

<sup>12</sup> Cf. Ingarden, Romani. *Op. Cit.*, p. 30.

## Responsabilidad natural y contractual

Quedan todavía clasificaciones de la responsabilidad que aún no hemos mencionado. Por ejemplo, las que Jonas refiere como responsabilidad natural y responsabilidad contractual. De la primera, cuyo caso más notable es, en opinión de Jonas, la responsabilidad del padre para con los hijos, sólo vamos a indicar, refiriendo a su autor, que se trata de una responsabilidad «irrevocable, irrevocable; y es una responsabilidad global» (Jonas, Hans. 1995: 167). De la segunda, que nace del encargo y de la aceptación de una tarea (por ejemplo la de un oficio) diremos que se circunscribe al ámbito de la tarea y que la aceptación de la misma presenta el elemento de elección que puede igualmente derivar en el rechazo de esa responsabilidad y en la exención de la misma. Con respecto a la primera «Más importante aún es la diferencia consistente en que aquí la responsabilidad extrae su fuerza obligatoria del acuerdo, del cual es aquella criatura, y no de la validez intrínseca del objeto» (Jonas, Hans. 1995: 167). De esta manera, la responsabilidad natural se refiere al objeto mismo de ella y la responsabilidad contractual se refiere a los términos del contrato estipulado.

Con respecto a estas responsabilidades simplemente estipuladas, no dictadas por la exigencia intrínseca de la cosa, cabe ciertamente un comportamiento que quebrante el deber o que lo olvide, pero no un comportamiento propiamente «irresponsable». Este concepto, en su sentido fuerte, está reservado a la traición a responsabilidades de validez independiente, traición con la cual se pone en peligro un bien verdadero.<sup>13</sup>

No obstante, la convivencia de los hombres en la sociedad puede alcanzar en determinados momentos la categoría de un contrato (recordemos a Hobbes y Rousseau), y aquí el objeto de esa responsabilidad puede también erigirse en la categoría de un bien sustantivo que obliga de por sí.

(...) la responsabilidad por este bien [la convivencia humana en la sociedad] —un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende completamente de nosotros— es una responsabilidad tan incondicional e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza (si es que no es una de ellas).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Jonas, Hans. *Op. cit.*, p. 167.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 168.

Esta última cita debemos tenerla muy presente a lo largo de este trabajo sobre la responsabilidad, pues va a constituir una pieza clave dentro de la estructura del mismo.

### **La responsabilidad elegida del político**

Hay también aún una clase de responsabilidad que, pese a relacionarse mucho con la contractual, guarda algunas diferencias notables que la hacen aparecer como una categoría singularmente distinta, pero que combina elementos de la responsabilidad y la libertad. Nos referimos a la responsabilidad «elegida» del político.<sup>15</sup>

La responsabilidad que el político ha decidido cargar en sus hombros es muy parecida a la responsabilidad que un sujeto adquiere en virtud de un contrato asumido. Sin embargo, guarda una diferencia muy sutil con esta última. El sujeto que decide participar en una empresa determinada asume inmediatamente una capacidad para llevar a cabo la tarea a la que es encomendado, tarea que está igualmente determinada. Los cursos de acción a seguir ya están previstos y a éste no le queda más que cumplirlos de la mejor manera si quiere ser calificado de responsable.

El político también decide lanzarse al ruedo de una empresa, de la empresa política. Sin embargo, los cursos de acción para llevar a cabo esa empresa no son todos conocidos de antemano. Al político le es entregado el poder y en virtud de este poder debe decidir *cuáles* son las acciones que debe llevar a cabo con el fin de hacer llegar a buen término la empresa que tomó en sus manos, esto es el destino de una nación y sus integrantes.

Esta responsabilidad, que según Jonas es sólo comparable en grado con la responsabilidad natural del padre, tiene como objeto la *res publica*, algo que en una verdadera república es objeto de todos sus miembros, pero que a lo sumo se hace presente en los límites del cumplimiento de los deberes establecidos dentro de la sociedad. El *verdadero político* asume la responsabilidad (una de las más altas) como un verdadero deber que ha elegido y que se ve forzado a cumplir

---

<sup>15</sup> A fin de comprender el argumento, aquí político debe ser entendido como el gobernante que voluntariamente se ha ofrecido para gobernar y que es elegido democráticamente.

En la tarea del político:

(...) no existe ninguna ley general, sino sólo el acto libre; éste, en la inseguridad de su justificación, que aún falta (más aún, ya en la mera presunción de su confianza en sí mismo, presunción que no puede estar contenida en ningún precepto moral), es enteramente su propio riesgo moral.<sup>16</sup>

La responsabilidad del político no admite entonces su renuncia, como puede ocurrir respecto de casi toda otra empresa. La renuncia implicaría un riesgo moral inaceptable.

El hombre libre exige para sí la responsabilidad que está ahí aguardando sin dueño alguno, y luego, de todos modos queda sometido a las exigencias de ella. Al apropiarse la responsabilidad, pertenece a ella, ya no pertenece a sí mismo. La más alta y presuntuosa libertad del yo conduce a la obligación más imperiosa y desconsiderada.<sup>17</sup>

En la búsqueda de un principio de responsabilidad que pueda erigirse como imperativo para el control del poder tecnológico del hombre, es menester, según Jonas, señalar la comunidad que hay entre la responsabilidad paterna y la del político. Esto es obligatorio, según el filósofo alemán, pues para dicha investigación esta comunidad representa un asunto fundamental y de mucho interés teórico ya que entre ambas puede decidirse el tipo de responsabilidad que se le debe solicitar al hombre en virtud de su novedoso poder tecnológico. Vale la pena adelantar aquí que, para Jonas, estas dos modalidades de la responsabilidad son las que constituyen los extremos donde se encuentra la esencia de la responsabilidad buscada.

Hemos dicho que hay dos clases de responsabilidad que destacan sobre las demás: la paterna y la política, las cuales tienen en común ciertas propiedades por las que aventajan a todas las otras; en ellas es donde se ejemplifica de manera más clara la esencia de la responsabilidad.<sup>18</sup>

Entre estos dos modos de responsabilidad se concentrará, según Jonas, aquello que es preciso encontrar: una responsabilidad que pueda dar cuenta de lo que aún no ha ocurrido, de lo que aún no se ha realizado, de aquello *que aún no es*.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>17</sup> *Ídem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 177.

Las diferencias entre ambas formas de responsabilidad son realmente notables, tomemos de Jonas su diferenciación textualmente:

Las diferencias saltan a la vista. Una es cosa de todos [la responsabilidad paterna]; la otra, del individuo prominente [la del político]. Objeto de uno son los pocos frutos de la propia procreación, a los cuales estamos estrechamente vinculados, que valen en su identidad individual, pero que aún no están maduros; objeto de la otra son los muchos, los anónimos, los independientes cada uno de por sí, miembros de una sociedad que ya subsiste de antemano y que, sin embargo, son ignorados en su identidad individual («sin consideración de personas»). Origen de una es la autoría inmediata —querida o no querida— del pasado acto de procreación, junto a la total dependencia de los engendrados; origen de la otra es la asunción espontánea —que es la que lleva a una posible autoría— del interés colectivo, junto con la cesión más o menos voluntaria de éste por los interesados (*negotiourum gestio*). Es decir, naturalidad elementalísima de la una, artificialidad extrema de la otra. De ahí que una sea ejercida en el trato íntimo directo, y la otra, en la distancia y a través del medio de las instrumentalidades organizativas. En un caso el objeto de la responsabilidad le está presente en la carne al responsable; en el otro le está presente sólo en la idea.<sup>19</sup>

Pese a esta gran cantidad de diferencias, podemos hallar también semejanzas sustanciales que nos importan más que estas diferencias de acuerdo con el fin propuesto. Lo común a ambas modalidades de la responsabilidad puede resumirse, según Jonas, en tres conceptos: *totalidad*, *continuidad* y *futuro*, referidos a la existencia y felicidad del ser humano.<sup>20</sup>

### **Totalidad, continuidad y futuro**

Con la totalidad se quiere señalar que ambas responsabilidades abarcan el «ser total» de sus objetos, es decir, que abarcan desde su existencia misma hasta los intereses de dicho ser. En el caso de la responsabilidad paterna pareciera que no es discutible tal suposición (la responsabilidad del padre va desde la misma naturaleza biológica del hijo hasta su educación e implantación en la comunidad, incluso hasta su posible felicidad).

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 172.

En una palabra: lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in toto* es el puro ser como tal y luego el mejor de esos entes. Pero esto es exactamente lo que Aristóteles dijo de la *ratio essendi* del Estado: que vino a la existencia para que fuera posible una vida nueva. Y esto es precisamente también aquello de que se cuida el verdadero gobernante.<sup>21</sup>

En cierto sentido, dice Jonas, el gobernante también es responsable de la totalidad del ser de su objeto, del Estado, durante el tiempo que éste esté en el gobierno, es decir, durante la totalidad de su gestión: «Su alcance nos hace ver la analogía con la responsabilidad paterna: abarca desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la plenitud de la existencia, desde el buen comportamiento hasta la felicidad.» (Jonas, 1995: 178).

La responsabilidad del padre y la del político se hacen comunes en *la vida de su objeto*. En el caso del padre, obviamente, se trata de la vida de su hijo y en la del político la vida de los individuos de su comunidad. Vida que comporta la totalidad de la misma, desde la existencia hasta la educación y los fines de esa vida.<sup>22</sup>

Vale la pena destacar, a modo de comentario a la posición de Jonas, que la perversión en la interpretación de esta semejanza puede propiciar regímenes totalitarios de carácter paternalista, como el caso particularmente ejemplar del gobierno de la Rusia pre-revolucionaria (basado en la figura del «padre» Zar). Es decir, que si llegara a considerarse seriamente, al pie de la letra, la supuesta semejanza o analogía que Jonas encuentra entre la responsabilidad paterna y la del político, podría producirse la aparición de una forma de gobierno totalitaria y paternalista. De ocurrir así, el político se vería elevado a la categoría de «padre» de los intereses de sus gobernados y éstos últimos, en su calidad de «hijos», delegarían todo tipo de responsabilidad política en su «padre» gobernante, que como «padre» siempre sabrá qué y cómo hacer las cosas.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>22</sup> Jonas piensa que en la educación la interpenetración de estas dos responsabilidades alcanza un momento cumbre. La educación en el seno de la familia tiene, entre otros, el objetivo de incorporar de la mejor manera al niño en la sociedad. Sin embargo, la educación del Estado quiere, en continuidad con la educación familiar, proseguir con la formación de los miembros de esa sociedad que conforma el Estado. «Así, la esfera de la educación nos muestra de la forma más evidente cómo la responsabilidad paterna y la estatal –la privada y la pública, la más íntima y la más general– se interfieren (y complementan) en virtud de la totalidad de su objeto» (Jonas, 1995: 179)

Con respecto a las *condiciones subjetivas* de la responsabilidad también existen, según Jonas, semejanzas y no sólo en el objeto de estas responsabilidades. Con respecto a la responsabilidad paterna, dirá Jonas, las condiciones subjetivas son evidentes por sí mismas. Según el filósofo alemán: «... la conciencia de la autoría total, la observación inmediata de la implorante y total desprotección del niño, y el amor espontáneo» (Jonas 1995: 179). En el caso de la responsabilidad del político, que (casi siempre) no es el autor de la comunidad por la que asume su responsabilidad, sino que «más bien es el estar-ya-ahí de ella la razón de que el se atribuya y se procure el poder necesario para ejercerla» (Jonas, 1995: 180), la cosa no parece ser tan distinta.

Si se toma como referencia la última condición subjetiva que Jonas señala para la responsabilidad paterna, o sea, el amor espontáneo del padre para con sus hijos; puede decirse, asegura el filósofo alemán, que en el político existe un sentimiento similar a ese amor: «la solidaridad», que fundamenta esa identificación emocional con los otros, con la comunidad. Según Jonas, la solidaridad es en este caso análoga con el amor al individuo, ya que si se quiere hablar con propiedad del amor, éste no es posible pensarlo de algo genérico (como la comunidad o la humanidad), sino de algo particular o singular (como a un hijo o a Dios).

Por otra parte, si se considera la segunda de las condiciones subjetivas que Jonas menciona respecto a la responsabilidad paterna, o sea, la total dependencia del niño, también podemos encontrar, afirma el filósofo alemán, una analogía en la responsabilidad del gobernante. La dependencia de la *res publica* para con el político se da porque en ella las cosas *no se dan por sí solas*; necesita, en último término, de aquél para que lo que se ha de hacer se haga.<sup>23</sup>

Con respecto a la condición de la autoría, no es posible hacer analogía entre el padre y el gobernante. El padre es el autor absoluto de su criatura y al gobernante le precede su objeto.

---

<sup>23</sup> Esto último es harto discutible y en Jonas puede tener su origen en aquella concepción «ideal», casi platónica, del político que antes hemos destacado en otra nota. Queremos tomar distancia con respecto a esta posición del filósofo alemán; pues no consideramos que «toda» la empresa política descansa exclusivamente en los hombros del gobernante (eso es a todas luces una posición totalitaria). Menos todavía en las sociedades actuales; donde, en efecto, las nuevas tendencias en la política pretenden solicitar de los otros miembros y sectores de la sociedad una participación más activa en la *res pública*. Por ejemplo, podemos referir el caso de la hoy en día tan nombrada «sociedad civil».

El gobernante, por más profundamente que influya, no es el creador original, sino que es siempre criatura de la comunidad cuya causa él toma en sus manos. No tiene, pues, una obligación con lo que ha hecho, sino con aquello que a él le ha hecho: con sus antepasados, que han hecho llegar la comunidad al tiempo actual, con la comunidad de los herederos contemporáneos, que son sus inmediatos acreedores, y con los que estén por llegar en un futuro indeterminado. Algo de esto es aplicable también al papel de los padres, con la limitación de que ellos son los autores absolutos de un ser que nunca antes había sido, los autores de una nueva vida.<sup>24</sup>

De la *totalidad* que antes señalábamos es posible derivar, de acuerdo con Jonas, la *continuidad* en las responsabilidades del padre y del político. Según el filósofo alemán, en ambas el ejercicio de la responsabilidad no puede, en ningún sentido, ser suspendido. Sobre todo la continuidad de la *existencia* de sus objetos. En este sentido, la responsabilidad total (de la totalidad de su objeto) no puede ser comparada, en modo alguno, con la responsabilidad contractual donde la misma se define durante la ejecución de determinada tarea. En el caso de la responsabilidad paterna esto es también y nuevamente, obvio. En el caso de la responsabilidad del político no lo es tanto, pero, sin embargo, según Jonas llega a mostrarse con alguna facilidad.

(...) la responsabilidad total ha de preguntarse siempre: «¿qué viene después?, ¿adónde llevará?» y, al mismo tiempo: «¿qué había antes?, ¿cómo encaja en el desarrollo total de la existencia lo que ahora está sucediendo?». En una palabra, la responsabilidad total tiene que proceder «históricamente» a abarcar su objeto en su historicidad. Éste es el sentido propio de lo que aquí designamos con el concepto de «continuidad».<sup>25</sup>

En el caso del político, es notable la magnitud de la responsabilidad que asume. Según Jonas, en ella debe contemplarse (en virtud de la tradición heredada) algo así como la *identidad* esencial de la comunidad a través del tiempo (opinión que denota el conservadurismo de Jonas). En el caso de la responsabilidad paterna, la responsabilidad es a todas luces, doble: primero está la identidad del niño en su propia historicidad y después, complementariamente, la identidad del mismo como

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 183.



miembro de una comunidad a la que pertenece y de la que participa como heredero de su tradición.

Respecto al futuro, Jonas afirmará que: «A lo que ante todo tiene que referirse la responsabilidad por la vida, sea ésta individual o colectiva, es al futuro, más allá de su presente inmediato» (Jonas, 1995: 184). Este interés por el futuro es sumamente importante para el fin de esta investigación sobre el pensador alemán y su condición debe ser asumida inexorablemente dentro del ámbito de la «responsabilidad total» que ha querido presentar acá. Por lo tanto, dirá Jonas, a toda responsabilidad total debe acompañar invariablemente la preocupación por su objeto más allá de la directa intervención del sujeto responsable, incluso más allá de los efectos calculados en dicha intervención. Es decir, la preocupación del sujeto responsable, según Jonas, debe extenderse, como «responsabilidad total», al «futuro total de la existencia de su objeto». Evidentemente, la responsabilidad que aquí alude el pensador alemán no está circunscrita a un contexto temporal determinado (mientras se tiene el dominio del objeto de la responsabilidad), sino indeterminado (más allá de la mera actuación del sujeto responsable sobre su objeto de responsabilidad). En este sentido, afirma Jonas, el sujeto responsable es responsable *siempre*, incluso de aquello que luego deja de tener como objeto directo de su responsabilidad, esto es la *vida autónoma* de su objeto —en el caso del padre, la de su hijo y en el caso del político, la de su Estado.

Desde nuestro punto de vista, la responsabilidad por el «futuro total» de la existencia del objeto es, a todas luces en estos casos, una tarea prácticamente imposible, dadas *la espontaneidad o la libertad* de las *vidas* que constituyen esos objetos. Pareciera que para Jonas tal «responsabilidad total» por el «futuro total» de los objetos es también una tarea imposible. Sin embargo, desde su perspectiva la previsión debe considerar también, hasta donde sea posible estos elementos (la espontaneidad o la libertad). En sus propias palabras:

Precisamente aquello de lo que el sujeto responsable no puede ya responder en los *efectos* de sus acciones —la causalidad propia de la existencia que recibe sus cuidados— es el objeto último de su deber protector. Así pues, con respecto a este horizonte trascendente la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones). La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto del futuro más auténtico de la responsabilidad. El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer, es la abdicación

en pro de los derechos de los que todavía no son, cuyo llegar a ser ella protege. A la luz de tal amplitud, que se trasciende a sí misma, se hace manifiesto que la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*.<sup>26</sup>

En pocas palabras, para Jonas la «responsabilidad total» del sujeto responsable por la *vida de su objeto* (los ejemplos aducidos por el filósofo alemán, recordémoslo de nuevo, son la responsabilidad paterna y la responsabilidad del político) debe contemplar la *temporalidad total* de su objeto (que es la vida) y no limitarse únicamente al contexto donde la intervención del sujeto responsable se manifiesta. Del mismo modo, según Jonas, dada la cualidad de su objeto (una vida espontánea y libre), la responsabilidad del *sujeto responsable por la vida de su objeto* no debe ser nunca determinante, sino posibilitante en virtud de esa naturaleza de su objeto. La responsabilidad del sujeto se extiende de este modo hacia el futuro ser de su objeto y no se limita al contexto de la responsabilidad inmediata de la actuación del sujeto sobre su objeto.

Jonas no entra en precisiones sobre la duración de las responsabilidades antes señaladas. Desde su punto de vista basta para esta investigación aquello que antes ha señalado, esto es: que la responsabilidad total del padre y del político convergen tanto en el objeto de sus responsabilidades, como en la mayoría de las condiciones subjetivas de esas responsabilidades. Explicando esto mejor: que ambas modalidades de la responsabilidad refieren en último término a la vida total de su objeto (a su totalidad, continuidad y futuro). Y que ambas responsabilidades comparten análogamente algunas condiciones subjetivas fundamentales como el sentimiento: amor particular y solidaridad.

En esa comunidad es posible hallar entonces, según Jonas, el modelo de la responsabilidad que anda buscando para su ética de la responsabilidad por el futuro.

### **La responsabilidad por el futuro y la tecnología**

Como hemos podido observar, para Jonas las responsabilidades del padre y del político se encuentran en los extremos de su proyecto ético para el futuro (específicamente para el control de la tecnología moderna). Tales responsabilidades definen lo que desde su punto de vista viene a ser la esencia de la responsabilidad

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 184.

por el futuro de sus objetos, es decir, la responsabilidad por la vida de esos objetos. Del mismo modo, sugiere el filósofo alemán, la responsabilidad por los objetos de la tecnología, o sea, por toda la Naturaleza, debe extenderse también hacia su futuro. Recordemos que tanto el padre como el político son *siempre* responsables de sus objetos, inclusive después de muchas generaciones.

Desde nuestro punto de vista, una responsabilidad de este tipo no parece convenirle a la dinámica de la tecnología moderna. Difícilmente al científico o al técnico que desarrolle una determinada capacidad se le puede hacer *siempre* responsable de los resultados de ese desarrollo; no siempre se le puede adjudicar al científico o al técnico la responsabilidad por el mal uso que otros hagan de las capacidades tecnológicas por ellos desarrolladas. Incluso será muy difícil adjudicarle responsabilidad alguna si ese mal empleo de las capacidades se hace en un futuro remoto al contexto inmediato del científico o del tecnólogo.

De Jonas podemos tomar su consideración de que tanto el padre, como el político (pese a las críticas hechas a este respecto) y el científico o tecnólogo, son los responsables de la «vida» de sus objetos de responsabilidad. Así el padre es responsable por la vida e intereses de sus hijos, el político será responsable por la vida e intereses de los miembros de la comunidad que está a su cargo y el científico y el técnico serán responsables por la «vida» de esa naturaleza que emplean para experimentar o que afectan en función de desarrollar las capacidades tecnológicas. Lo que no admitimos de la postura de Jonas es lo ilimitado de esa responsabilidad, pues de la suerte que pueda tener en un futuro remoto alguna capacidad o desarrollo tecnológico el científico sólo puede tener, a lo sumo, una idea, a veces vaga. Nunca podrá estar consciente de «todo el futuro» de esa capacidad o desarrollo tecnológico.

Según Hans Jonas, la responsabilidad inédita por el poder tecnológico se debe fundamentar, al igual que la responsabilidad paterna y la responsabilidad del político en la totalidad, continuidad y futuro de su objeto (que para las últimas es la vida total del hijo y del Estado), ya que para la tecnología su objeto de responsabilidad es la naturaleza misma, ella completa en toda su generalidad, en *toda su vida*. En el contexto del desarrollo tecnológico moderno, donde la tecnología como poder se ha transformado en algo prácticamente «omnipotente», el deber del hombre se ha dirigido principalmente al futuro de ellos mismos, al futuro de los «seres humanos» sobre la tierra. Sin embargo, según Jonas en ese deber por el

futuro del ser humano no puede disociarse jamás la responsabilidad del hombre por la Naturaleza en general. Para Jonas la responsabilidad por el futuro de la Naturaleza es condición *sine qua non* para el futuro del hombre.

Desde el punto de vista de Jonas, más allá de la dependencia del futuro del hombre por el futuro de la naturaleza, se encuentra la responsabilidad del hombre para con ésta última en tanto ésta, en sí misma, es vulnerable a los peligros con los que el hombre la amenaza en virtud de su poder tecnológico. A esta responsabilidad Jonas la denomina «responsabilidad ontológica». De este modo, dice Jonas, inclusive si la vida del hombre futuro fuera posible dentro de una naturaleza desolada, arruinada o saqueada y sumamente artificial —inclusive si a esa vida se le pudiera seguir considerando *vida humana*— «la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección» (Jonas, 1995: 227). Este filósofo afirma que la ética de la responsabilidad, orientada al futuro, debe rebasar el antropocentrismo que subyace a los modelos éticos tradicionales en razón de los nuevos objetos de la responsabilidad asumida en el contexto del desarrollo tecnológico moderno. Ese antropocentrismo ético, aunque inevitable, debe ser, desde el punto de vista de Jonas, reconsiderado o reformulado en virtud del poder sobre los otros seres vivos que conforman la naturaleza. Jonas propone la extensión de la consideración de «fin en sí mismo» más allá de la esfera estrictamente humana, al resto de los seres vivos. El antropocentrismo, a todas luces inevitable, adquiere en este momento de la filosofía de Jonas un giro curioso, más allá del mero utilitarismo que suele aparecer aquí en diferentes versiones.

Dado que de hecho no es posible separarlas [la responsabilidad por el futuro del hombre y la responsabilidad por el futuro de la naturaleza en general] (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo —esto es, en la alternativa «conservación o destrucción»— el interés del hombre coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del *deber para con el hombre*, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada

por la dignidad de la esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás.<sup>27</sup>

El peligro que subyace al desarrollo tecnológico y que puede afectar tanto al hombre como a la naturaleza no llega a manifestarse efectivamente más que por la suposición (así sea lejana) del mismo. Según Jonas, antes del desarrollo tecnológico no tendría sentido hablar del peligro que corre tanto la esencia humana como la esencia de la naturaleza. Desde su punto de vista, la naturaleza (tanto del hombre, como la general), es decir, lo dado, lo aceptado, lo evidente

(...) lo que nunca se pensó que hubiera de precisar nuestra acción —que hay hombres, que hay vida, que hay un mundo—, eso aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos. Precisamente a esa luz aparece el nuevo deber. Nacido del peligro, demanda necesariamente, lo primero de todo, una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento.<sup>28</sup>

Lo que con el progreso y el perfeccionamiento aparece es el riesgo de la destrucción o desvirtuación de la naturaleza (tanto humana como general). A ese riesgo de la destrucción, dice Jonas, al no-ser de la naturaleza tal como la conocemos en su plenitud, el hombre moderno debe contraponer rotundamente un *sí* por ese ser. Un *sí* por la existencia tanto de la naturaleza como del hombre en el futuro. Un *sí* por la existencia *digna* de esas naturalezas tan íntimamente emparentadas. Un *sí* incondicional por aquella esencia conocida de estas naturalezas y un *no* igualmente incondicional por la apuesta que comprometa en aras de lo incierto, lo inseguro, esa misma esencia, todo lo que, según Jonas, tenemos como válido hasta ahora.

En relación a la fundamentación ontológica que el filósofo alemán considera necesaria para la ética de la tecnología que él propone, todavía persisten unas

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 227 y 228.

<sup>28</sup> Ibid., p. 230 y 231.

incómodas interrogantes que al final son las que fundamentan efectivamente (o por lo menos así lo pretende Jonas) lo antes afirmado en ese sentido. Para el filósofo alemán hace falta una (nueva) metafísica que sirva de fundamento para la ética orientada al futuro. Una que responda con independencia de la religión a las preguntas de ¿por qué hemos de preservar la idea de hombre que tenemos hasta ahora?, ¿por qué no estamos llamados a modificar la naturaleza del hombre mediante la acción tecnológica sobre su esencia?; más aún ¿por qué *debe* seguir existiendo el hombre tal como lo concebimos? y, todavía más allá, ¿por qué es necesario que la naturaleza sea preservada? La formulación de estas preguntas es relevantísima; en las respuestas a ellas estará, en opinión de Jonas, la clave para entender la necesidad de una responsabilidad sobre el poder tecnológico moderno; ya que según el filósofo alemán este poder contempla entre sus posibilidades, la de ejercer cambios notables en la naturaleza tanto general como humana.

Los efectos remotos de la acción tecnológica no pueden ser contemplados plenamente de antemano y cuando la causalidad total de las acciones derivadas del poder tecnológico *es en sí misma una indeterminación*, el problema aparece crecidamente. Para Jonas, la incertidumbre propia de los pronósticos a largo plazo obliga en el desarrollo tecnológico moderno a la asunción de un principio ético que no sea del mismo modo incierto. La acción tecnológica aparece entonces aquí en la forma de una apuesta. Pero ¿cuáles son los términos de esa apuesta?, ¿qué es lícito apostar y qué no?, ¿puede ponerse en juego algo que nos pertenece y que a la vez no nos pertenece, la naturaleza humana?, ¿la promesa de un futuro mejor es suficiente para apostar el todo?

Sin querer entrar en detalles sobre la legitimidad o no legitimidad de la apuesta en los casos particulares del ámbito humano, que no están referidos al desarrollo tecnológico, sólo asumiremos que en dichos casos la respuesta por la legitimidad de la apuesta quizá la ofrezca la casuística. Pero lo que aquí nos interesa es la apuesta por la tecnología donde lo que se está jugando es la existencia de la naturaleza tanto general como humana en el futuro, así como las condiciones de esa existencia. Según Jonas: «... «la totalidad» de los intereses implicados en el riesgo de la apuesta tiene en el progreso tecnológico un sentido incomparablemente más abarcador que todo lo demás que se pone en juego en las decisiones humanas» (Jonas, 1995: 79).

Bien podemos ver que el resto de las apuestas que no lo hacen por la tecnología moderna cuentan con una premisa fundamental y que según ella puede apostarse casi cualquier cosa: ésta es, que siempre habrá una humanidad y un mundo vivo aquí en la Tierra. Con la apuesta por la tecnología moderna ocurre algo sustancialmente diferente: la tecnología tiene el poder para amenazar dramáticamente la existencia de esa humanidad y de ese mundo vivo en el futuro, incluso aniquilarlos. Es por ello que los términos de la apuesta por la tecnología deben ser extremadamente cuidadosos. Para Jonas, la respuesta sobre la legitimidad de la apuesta por la existencia del hombre debe ser precisa: *no* se puede apostar por la existencia futura del hombre sobre la tierra. Del mismo modo, *no* se puede apostar por *las condiciones* de esa existencia futura.<sup>29</sup>

Según el filósofo alemán, tal negativa se debe presentar inclusive cuando la apuesta esté referida a beneficios inmediatos de la existencia presente debido a la incertidumbre de los efectos a largo plazo de las acciones tecnológicas «... hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia» (Jonas, Hans. 1995: 80). Aquí el viejo adagio que señala que es preferible lo malo conocido que lo bueno por conocer refiere, según Jonas, a la propia «esencia» de la Naturaleza y en virtud de esto tiene un carácter ontológico o metafísico. En opinión del filósofo alemán, con esta reflexión se nos proporciona, por primera vez, un posible principio que pueda suspender la ejecución de ciertos «experimentos» de la tecnología. Jonas encuentra aquí la inversión del principio de la duda cartesiano: «a efectos de la decisión, debemos tratar lo dudoso, pero posible —cuando es de un determinado tipo—, como si fuera cierto» (Jonas, 1995: 80).

También, Jonas comenta las condiciones en las que debe existir el hombre del futuro. De ellas afirma que no nos es lícito apostarla del mismo modo que no lo es apostar la existencia del hombre. Según Jonas, podemos pensar que esa existencia futura tiene *algo así como un derecho* a existir en condiciones dignas y no en

---

<sup>29</sup> Como es de esperar, la respuesta de Jonas a la pregunta por la apuesta del futuro humano es negativa en virtud de que, según su punto de vista, la tecnología moderna puede transformar la esencia humana en algo distinto de ella. Desde nuestro punto de vista la apuesta por la tecnología en el presente debe ser «muy cuidadosa» pragmáticamente puesto que al hombre lo consideramos un valor y la existencia «precaria» de ese hombre en el futuro es objeto de nuestra responsabilidad si es posible demostrar que tal precariedad se deberá a los efectos de nuestras acciones en el presente.

condiciones indignas que hayan sido propiciadas por la acción tecnológica en el presente. Sin embargo, hablando propiamente, solo plantea derechos aquello que ya *es* de algún modo, aquello que ya existe. No es posible concebir en este sentido a un sujeto de derechos que propiamente *no es todavía*. La idea tradicional de derechos y deberes no puede aclararnos nada aquí. La reciprocidad del deber y el derecho, que se afirma en la existencia de sujetos para ambas categorías, no puede plantearnos exigencias ni respuestas sobre y desde aquello que no existe.

La exigencia de ser comienza con el ser. Pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y *su* principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad.<sup>30</sup>

La solución a esta aporía se encuentra, en opinión de Jonas, en el modelo de responsabilidad paterna que hemos descrito en las líneas precedentes. Para el filósofo alemán, la responsabilidad paterna es consustancial al hecho biológico de la reproducción.<sup>31</sup> Tampoco es recíproca; no podemos esperar *siempre* de los hijos, en la forma de un derecho, la misma responsabilidad que como deber tenemos para con ellos.

Ciertamente cabe esperar de los hijos una compensación en la ancianidad por el amor y las fatigas dedicados a ellos, pero ésta no es, sin duda, la condición de estos y mucho menos la condición de la responsabilidad que para con estas cosas se reconoce y que es, antes bien, incondicional.<sup>32</sup>

En el caso de la responsabilidad por el futuro de los hombres (en general) tampoco es esperable la reciprocidad, pero no por los mismos motivos de consustancialidad que Jonas señala más arriba en el caso de la responsabilidad paterna. El deber para con la existencia futura del hombre se afirmará en el asunto de las condiciones de vida que le serán legadas a esa existencia potencial. La responsabilidad por la autoría es en este caso, por la autoría de las condiciones de vida de esa existencia futura y no por la autoría de la existencia misma. Para Jonas la responsabilidad para con el futuro no es aquí una responsabilidad *por* la existencia, sino más bien una *para* con la esencia de esa existencia.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>31</sup> Por lo menos en la mayoría de los mamíferos es así.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 83.



Existe, pues, para nosotros los hombres de hoy, en razón del *derecho* de la existencia —ciertamente todavía no presente, pero que cabe anticipar— de hombres posteriores, un *deber* de autores, que responde a ese derecho, deber del cual somos responsables frente a ellos con aquellos de nuestros actos que alcanzan la dimensión de tales efectos.<sup>33</sup>

Pero el deber para con la existencia futura, planteado en estos términos, no obliga que esa existencia *deba* darse. Jonas, explicábamos líneas atrás, que la apuesta por la existencia del hombre futuro era impensable. Ese precepto se sostiene sobre la necesidad de que esa existencia futura se dé efectivamente. Pero, ¿es sostenible que la existencia del hombre en el futuro *deba darse*? Aparentemente no. Ese deber infundamentable es sólo explicable, según el pensador alemán, a partir de la naturaleza misma del hombre. Desde la presencia imperecedera del instinto procreador de la especie humana como especie animal.

En efecto, Jonas no cree que exista algo así como una obligación de procrear en el ser humano, de traer niños al mundo. Lo que sí existe según el filósofo alemán es el instinto animal de hacerlo<sup>34</sup> y eso puede garantizar en gran medida la pervivencia de la especie a lo largo del tiempo, pero lo que no puede garantizar son las condiciones en las que ésta vivirá. Y allí es donde según este autor la responsabilidad por el futuro debe fortalecerse.

Para Jonas, puede dejarse en paz el asunto de la garantía de la existencia futura del hombre en virtud de su instinto de procreación, confiando en ese instinto; pero lo que no se puede abandonar es la responsabilidad por las condiciones futuras de esa existencia, por su naturaleza, por su esencia. Dicho de nuevo, en otras palabras: la opinión de este autor es que nuestra responsabilidad, en virtud del acelerado desarrollo tecnológico, no es la responsabilidad directa *por* la existencia

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>34</sup> A la base de su definición de la esencia humana, expuesta fundamentalmente en Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 1998, Barcelona: Herder, coloca las características biológicas, los aspectos animales de la existencia humana. Desde su punto de vista, el hombre es ante todo «ser biológico» y en muchos aspectos ese «ser biológico» del hombre no se diferencia del ser biológico del resto de las otras especies animales. Por lo tanto, a partir de esa esencia humana expuesta por Jonas, es posible entonces entender la presencia de instintos animales tales como el de la procreación o el de la alimentación y la supervivencia.

de la especie en el futuro, sino la responsabilidad *para* con esa existencia. Según este autor la responsabilidad necesaria *es para con la posibilidad* de esa existencia humana futura (existencia que muy probablemente no sea descendencia directa nuestra).

De esta reflexión Jonas extrae una regla: «que no es admisible ninguna esencia humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad» (Jonas, 1995: 88) y esa esencia humana es, según Jonas, constante y ahistórica, es decir, está dada y no puede cambiar o transformarse so riesgo de que se convierta en una caricatura de ella<sup>35</sup>. Esa regla es la consecuencia lógica de pensar que de haber hombres en el futuro, entonces es necesario que esos hombres conformen una genuina humanidad.

Según Jonas, lo anterior se deriva, a su vez, de la presencia ominosa del poder tecnológico y su apuesta que puede transformar sustancialmente esa esencia humana a la que machaconamente alude. Sin embargo, nos hace una recomendación para no malinterpretarle: no debemos pensar que en todo esto subyace un mero conservadurismo con respecto a la concepción de la esencia humana<sup>36</sup> que no debe, desde su punto de vista, admitir modificación alguna, si no que dados los enormes riesgos de la apuesta por la tecnología, aunada a la incertidumbre por los efectos remotos de las acciones de esa tecnología sobre esa esencia, es preferible conservar lo conocido, lo que ha demostrado ser bueno hasta ahora, antes que saltar al vacío de lo incierto o lo no esperado<sup>37</sup>. Insistimos una vez más, la responsabilidad aquí esbozada es para Jonas, al final, una responsabilidad ontológica por la esencia humana.

Este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los hombres futuros, sino de la *idea* de hombre, idea tal que exige la presencia de su materialización

---

<sup>35</sup> Cf. Jonas, H. *Pensar sobre Dios...*, p. 57-88.

<sup>36</sup> Bueno es indicarlo, la tecnología más riesgosa es para Jonas la biotecnología, sobre todo la ingeniería genética, por la posibilidad de que sea usada para alterar o modificar, planificada o caprichosamente, el sustrato biológico (o sea, la base) de la naturaleza humana.

<sup>37</sup> Pese a esta aclaratoria de Jonas, tal resistencia a seguir adelante con el desarrollo tecnológico por temor a un cambio o transformación de la esencia humana significa en términos prácticos lo mismo que rechazar el espíritu que anima el progreso científico-técnico de la modernidad, un espíritu que evidentemente se afirma en «el riesgo» de la empresa científica o tecnológica. Tal vez en lo que más razón tiene Jonas, refiriéndose al tema de la apuesta tecnológica del presente, es que tal apuesta es muy importante y debe ser pensada con detenimiento antes de seguir adelante con la misma, eso sí,

en el mundo. Es, en otras palabras, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia —como supuestamente sucedía con el concepto de Dios en el argumento ontológico—, sino que dice que tal presencia *debe* darse — es decir, que debe ser custodiada— y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar. Este imperativo ontológico, surgido de la idea de hombre, es el que se halla tras la prohibición —antes presentada sin fundamentar— del juego del «todo o nada» con la humanidad. Sólo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser.<sup>38</sup>

Para concluir, es importante destacar que ese imperativo, ese principio de la responsabilidad por el futuro de la humanidad,<sup>39</sup> que servirá para el control del despliegue del enorme complejo tecnocientífico, es un imperativo categórico, no hipotético, aún cuando la diferenciación hecha por Kant a este respecto estuviera formulado para la ética de la contemporaneidad.

El imperativo hipotético (que podría revestir muchas formas) dice así: *Si* en el futuro existen hombres —lo cual depende de nosotros—, *entonces* rigen tales y cuales deberes para con ellos, que debemos observar por anticipado. El imperativo categórico ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el «que...» y en el «qué» del deber existir. He de confesar que, en mi opinión, este imperativo es el único al que realmente es aplicable la determinación kantiana de lo categórico, es decir, de lo incondicional. Dado que *su* principio no es, como en el imperativo kantiano, la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del *hacer* (que da por supuesto que algún hacer se produce), sino la idea, consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir una idea del *ser*, se desprende que el primer principio de una «ética orientada al futuro» no está *en* la ética en cuanto doctrina del obrar —a la que pertenecen todos los

---

sin detenerla.

<sup>38</sup> Jonas, *El principio...*, p. 88.

<sup>39</sup> Que en sus formas positivas podría ser enunciado así: Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana auténtica en la Tierra o incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre. O en sus formas negativas: Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida; o, simplemente, no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra. Cf. Jonas, H. *El principio...* pp. 40.

deberes para con los hombres futuros—, sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre.<sup>40</sup>

Y, como ya se destacó antes, a falta de una respuesta de la descalificada religión Jonas afirma que se deberá optar, quiérase o no, sea suficiente o no, por una metafísica secular distinta de la «ontología neutralizadora»<sup>41</sup> propia de las ciencias naturales.

## Referencias:

Gracia, Diego. «Ética y responsabilidad profesional». *La responsabilidad de los médicos y centros hospitalarios frente a los usuarios de la sanidad pública y privada*. Madrid. Fundación Ciencias de la Salud, Ediciones Doce Calles 1994.

Ingarden, Romani. *Sobre la responsabilidad: sus fundamentos ónticos*. Madrid. Dorcas Verbo Divino. 1980.

Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona. Herder. 1995.

Jonas, Hans. *Técnica, medicina y ética: La práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós. 1997.

Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder. 1998.

---

<sup>40</sup> *Ídem*.

<sup>41</sup> Es decir, sin valoraciones.