

## El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo fundamental abordar el concepto de responsabilidad en el ámbito de la ética aplicada medioambiental. Para llevar a cabo esta tarea se analiza el pensamiento teleológico de Hans Jonas para una concepción medioambiental de la responsabilidad situando dicho planteamiento en discusión con las éticas deontológicas o de la convicción.

**Palabras clave:** ética aplicada, ética medioambiental, responsabilidad, Hans Jonas

**Abstract:** The main aim of this paper is to address the concept of responsibility in the area of applied environmental ethics. To this end, we analyse the teleologic thought of Hans Jonas for an environmental conception of responsibility and situate this approach in discussion with deontological ethics or of conviction.

**Key words:** applied ethics, environmental ethics, responsibility, Hans Jonas

### 1. Introducción

El término *responsabilidad* expresa uno de los conceptos básicos del mundo moral. Es concepto que presenta afinidades con los de *obligación* y *compromiso* por una causa justa, sea ésta un evento social, una tarea familiar o laboral o una función política. Desde siempre ha interesado a moralistas, juristas y políticos. La responsabilidad atribuye a una determinada persona deberes, decisiones u omisiones, así como las consecuencias de las mismas. De ahí que asumir responsabilidades implique la obligación de rendir cuentas ante instancias morales, religiosas o jurídicas, tales la conciencia, Dios o un tribunal de jueces. La capacidad de ser responsable de una conducta convierte a una persona en sujeto moral o de derecho, con la obligación de asumir las consecuencias de sus propias acciones u omisiones y hacerse acreedor, por ello, de méritos o castigos, de estima o censura social, de aprecio o desprecio moral. Ser responsable implica tener autonomía y soberanía sobre los propios actos, de modo que el sujeto moral resuelva por iniciativa propia, consciente y libre y en coherencia con una determinada visión de los pros y contras de una acción. De ahí que la tradición vincule la responsabilidad a dos factores: 1) un

---

\* Profesor de la Universidad de Salamanca [jmggh@usal.es] El presente texto se corresponde básicamente, con las modificaciones y ampliaciones pertinentes, a la conferencia *Responsabilidad ecológica en la sociedad actual* pronunciada por su autor en la Universidad de Castellón de la Plana, el 13 de Diciembre de 2001.

adecuado conocimiento o conciencia de la cosa; 2) una plena libertad en la toma de decisiones. Pero aunque la responsabilidad implique libertad y autodeterminación, ello no excluye que éstas no admitan grados, dada la presión que sobre el sujeto responsable puedan ejercer los contextos sociológicos o las circunstancias personales. La ignorancia o la predeterminación descargan de responsabilidades al agente moral. En este sentido, los psicólogos y juristas, hablan de circunstancias agravantes, atenuantes o eximentes, según el grado de conciencia, error o necesidad<sup>5</sup>.

Corresponde contemporáneamente a M. Weber haber puesto en circulación el concepto político de *responsabilidad*. 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 - ética de convicción* (Weber, 1984, 1987, 1973 y 1968; Schluchter, 1971; Ruano, 2001). 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 solo 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 se ajusta al 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 termino *responsabilidad* ha adquirido notoriedad en el lenguaje filosófico a partir del uso que del mismo ha hecho H. Jonas en su conocido libro *El principio de responsabilidad* (1979) (Boeler y Hoppe, 1994; Gómez-Heras, 2000). Se trata, en este caso, del nuevo alcance y del nuevo fundamento de la responsabilidad del hombre, cuando este 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

5 El concepto de responsabilidad - ya familiar a la ética clásica- (Aristóteles, 1985: 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, 1992: 103-131; Weischedel, 1972; Picht, 1969: 318 ss.; Feinberg, 1970 y 1975; Fingaratte, 1967; Ross, 1973; Bausola, 1980 ; Birnbacher, 1988; Lenk, 1987: 112 ss.

responsable se orienta a un único fin: la preservación de la vida humana en medio de una sociedad tecnológica que la amenaza. Ello supone: a) adecuar a los valores de la vida y poner límites a los programas de desarrollo tecnológico puestos en práctica por los regímenes de orientación tanto liberal como socializante; b) presentar un diagnóstico pesimista 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) rehabilitar 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 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 del valor que motiva una determinada forma de acción (*Sollen*). 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 la acción humana de los agentes morales, los cuales están obligados a respetar y a obedecer al *ordo naturae* (Gómez-Heras, 2000b). 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 el ser. El destino de la humanidad se encuentra amenazado por la acción científico-tecnológica cuyos riesgos descubre el hombre con miedo y angustia.

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) sino del modo de ser de la naturaleza misma.

## **2. Fundamentación de la responsabilidad de la acción medioambiental**

H. 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 a un espacio temporal limitado, una ética a la altura de la civilización tecnológica ha de considerar un tipo de acción cuyas consecuencias pueden protraerse durante un largo periodo de tiempo y condicionar

la existencia de las generaciones futuras (Jonas, 1979:28)<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 (Jonas, 1979:28). Los estragos en esta por parte de la técnica y las catástrofes ecológicas han dado a la acción humana una dimensión de la que carecía. Sus consecuencias no solo 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* desarrollado 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 previsibles 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 como sede del mal 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 (Jonas, 1979:63 y 70).

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 propios valores 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 posición *antropocentrista*, prefieren sustentar los deberes hacia la naturaleza a partir de un sujeto con intereses pragmáticos o utilitaristas.

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

La relevancia de la naturaleza a la hora de construir una ética medioambiental no pretende anular el protagonismo del hombre en el mundo moral. 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 (Jonas, 1979:96-97 y 99)<sup>7</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, por tanto, de que la humanidad debe de existir emerge un nuevo imperativo moral de largo alcance (Jonas, 1979:8 y 36).

Nuestra civilización tecnológica 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. Solo la ontología esta 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 como 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 (Gómez-Heras, 2000). 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 una parte, para articular una ética de alcance planetario y consciente, 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 (Jonas, 1979:93-94).

Pero la reflexión jonasiana diseña un *modelo de totalidad* en el que el problema central no es la naturaleza sino el hombre. Es el problema antropológico el que desemboca necesariamente en una metafísica, puesto que la naturaleza y el hombre comparten mismo destino. Sobre pautas de una filosofía de la naturaleza de talante aristotélico, Jonas razona cómo los

---

<sup>7</sup> Cuando Leibniz se preguntó ¿por qué existe el ser y no más bien la nada? encontró en Dios la respuesta a su pregunta, porque esta se refería a quién 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 noble el ser que la nada, la vida que la muerte.

conceptos de *fin y valor*, homologables entre sí, no son proyecciones de la subjetividad humana sino estructuras del ser objetivo de las cosas. A partir de tal supuesto se esfuerza por mostrar, 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 suprema 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 (Jonas, 1979: 90ss y 153ss).

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 filosofía de la historia de matriz marxiano, a lo E. Bloch, ni sobre una filosofía de la ciencia y de la técnica sino que, a la vista de cual pueda ser el futuro de la humanidad (Jonas, 1987, 74 y 85), se sustenta 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 (Mueller, 1988: 31ss). 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 lo que debe ser* coincide con lo valioso. Es 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 (Jonas, 1979:100).

Un modelo teleológico de la naturaleza presupone la idea de totalidad unitaria del mundo y del acontecer en orden a un *telos*, que confiere sen-

tido 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 íi 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 pre-existentes, que configuran unas instancias heterónomas, al que la decisión humana puede ajustarse o desajustarse y convertirse por ello en buena o mala, correcta o incorrecta (Hartmann, 1966:55ss).

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* (Jonas, 1979:243ss).

### 3. 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 esta construido con la acción tecnológica. Pero el rasgo fundamental de esta 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 mas 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 primer 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 (Werner, 1994:309ss). 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 autentica solamente existiría allí donde se actúa conforme a la buena voluntad y recta intención, independientemente de la felicidad o recompensa que la acción reporte (Kant, 1983:cap.1). Esta tesis kantiana, contra la que H. Jonas polemiza, no tiene 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 (Aristóteles, 1985: I,1;1094a 3, III, 2, 1111a2ss; 1973: V,2,1013 a; 1996:II,3,194B33; Tomás de Aquino, 1952: I-II,18,4; Fletcher 1966:cap.1). 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 se eligen medios o se causan consecuencias. Es lo que Weber quiere resaltar en el ámbito de la acción política, con la reivindicación al realismo pragmático que la *ética de la responsabilidad* reivindica. La responsabilidad, en este caso, exige cuestionar aquellas 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*, desracionalizando la ética y remitiendo su alcance al ámbito de las con-



vicciones privadas (Weber, 1968:146ss; Schluchter, 1971:19ss). La ciencia empírica operaría al margen de las cosmovisiones ideológicas y no pretende 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 presupone una esquizofrenia de conductas y conduce al resultado inaceptable de confinar la responsabilidad al ámbito público, eximiendo de la misma al sujeto moral privado. 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 solo 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 la vida posee valor en sí misma y dignidad propia. Es la teleología hacia la vida lo que impera en la naturaleza de modo que lo valioso se homologa a una tendencia natural de la naturaleza, que la biología confirma. El axioma antológico básico consiste en que el vivir es más valioso que la nada y que, en correspondencia, el deber consiste en respetar el valor del ser (Jonas, 1979:153ss; Gómez-Heras, 2000b:110ss). 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 en función de su reconversión la ética puritana y kantiana. Le interesa diseñar y contraponer aquellos dos *tipos ideales* de conducta ya nombrados. 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 (Mueller, 1992:113). 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. H. Jonas en este sentido, aunque por razones diferentes, se encontraría más cercano a Weber que a Kant.

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 todas 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. Esta 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 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, en ese caso, de la conciencia moral la responsabilidad que ha de ser pensada en fun-

ción 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* (Jonas, 1979:84ss y 177). 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 (Jonas, 1979:184, 192, 235ss). Jonas lo extrapola a las relaciones hombre-naturaleza, contemplando la naturaleza como sujeto de derechos e impositora de obligaciones sin que por ello asuma 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 si es tema central en un escrito de 1987 (Wetz, 1994). ¿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 (Wetz, 1994:142ss). 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.

#### **4. A modo de conclusión y balance**

Se suele objetar al concepto jonasiano de responsabilidad, que regresa a tiempos premodernos, puesto que establece instancias heterónomas al sujeto humano como fundamento de valores y deberes. A ello cabría responder que si el espíritu de la modernidad consiste en la autoafirmación del hombre, tal autoafirmación puede ser realizada por 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 está 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, una convicción: respetar los valores y derechos de la naturaleza implica la salvación del hombre y de su existencia amenazada. Es de reconocer, sin embargo, que la valoración janasiana 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 sociedad.

Pero la empresa más ardua y de solución más discutible en el concepto jonasiano de responsabilidad reside en la rehabilitación del principio de finalidad en la naturaleza. Además de las objeciones que, en este caso, pudieran poner la ciencia moderna, se enfrentan dos modelos clásicos de ética: el teleológico y el deontológico. 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 heterónoma, 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 (Hartmann, 1966: 62-63; Mueller, 1992:209-210). Los valores de la naturaleza, en todo caso, 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 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 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* (Mueller, 1989).

Tras la rehabilitación jonasiana de la teleología late 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 insuperables a la hora de concretar una ética de alcance universal sobre pautas jonasianas. El incremento de aprecio y respeto hacia la naturaleza no se concreta en norma y deberes difícilmente derivables a partir de posiciones intuicionistas (Wetz, 1994:143-144). Y una muestra de ello es el modelo que 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 e instintivo que no pueden ser extrapolados a la acción tecnológica del hombre respecto a la naturaleza (Mueller, 1988: 133ss).

Con todo, a pesar de que la concepción medioambiental de la responsabilidad no carezca de puntos débiles y la *falacia naturalista* planea por doquier, no es menos cierto que el poder de persuasión de la ética jonasiana de la responsabilidad se mantiene. 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.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ARISTÓTELES (1973<sup>3ª</sup>), *Metafísica*, México, Porrúa
- ARISTÓTELES (1985): *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- ARISTÓTELES (1996): *Física*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- BAUSOLA, A. (1980): *Libertà e responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero
- BIRNBACHER, D. (1988): *Verantwortung für die zukünftige Generationen*, Stuttgart
- BOELER, D. y I. HOPPE (1994): *Die Ethik für die Zukunft. Im Discurs mit H. Jonas*, Munich
- FEINBERG, J. (1970): *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, N.J., Princeton University Press
- FEINBERG, J. (1975): *Reason and Responsibility*, Encino/California
- FINGARATTE, H. (1967), *On Responsibility*, Nueva York
- FLETCHER, J. (1966): *Situation Ethics: the new morality*, Philadelphia, Westminster Press
- FLETCHER, J. (1967): *Moral Responsibility*, Philadelphia
- GOMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup> G<sup>a</sup> (2000) (Coord.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares
- HARTMANN, N. (1966<sup>2ª</sup>): *Teleologisches Denken*, Berlin, Walter der Gruyter
- JONAS, H. (1979):, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer ethik für die technologische zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp [Trad. al castellano por J. M<sup>a</sup> Fernandez Retenaga (1994): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder]
- JONAS, H. (1987): *Technik, Medizin und Ethik Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Shrkamp
- KANT, I (1983):*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe
- LENK, H. (1989): *Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblemin der Technik* en LENK, H. y ROPOHL, G., *Technik und Ethik*, Stuttgart, Phillip Reclam jun. imp.
- MUELLER, Ch. (1992): *Verantwortungsethik* en PIEPER, A. (Hrsg.), *Geschichte de neueren Ethik II*, Tübingen, Francke pp. 103-131
- MUELLER, W. E. (1988): *Der Begriff der Verantwortung bei H. Jonas*, Frankfurt
- MUELLER, W. E. (1989): "Zur Problematik des Verantwortungsbegriff bei H. Jonas" en *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 33/3, pp. 210-212.
- PICHT, T. (1969): *Wahrheit, Vernunft und Verantwortung*, Stuttgart
- ROSS, S. (1973): *The Nature of Moral Responsibility*, Detroit
- RUANO, Y. (1996): *Racionalidad y conciencia trágica*, Madrid
- RUANO, Y. (2001): *La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva
- SCHLUCHTER, W. (1971): *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, Tbingen, J.C.B. Mohr

- TOMAS DE AQUINO (1952): *Summa Theologiae*, Madrid, editorial católica
- WEBER, M. (1968<sup>3a</sup>): "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)" en *Gesammelte Aufsätze zur wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr
- WEBER, M. (1973<sup>2a</sup>): *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu
- WEBER, M. (1984<sup>8a</sup>): *La política como vocación*, Madrid, Alianza
- WEBER, M. (1987): *El político y el científico*. Salamanca, Ediciones Sígame
- WEISCHEDEL, W. (1972<sup>3a</sup>): *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- WERNER, M. H. (1994): "Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von H. Jonas" en BOEHLER, D., *Ethik für die Zukunft. Im Discurs mit H. Jonas*, München
- WETZ F. J. (1994): *Jonas zur Einführung*, Hamburgo