

Hans Jonas: un rampante apocalipsis

Diego Tatián

La revisión radical de la ética clásica que el “Principio responsabilidad” (*Prinzip Verantwortung*¹) de Hans Jonas trae consigo, tiene su punto de partida en la transformación del obrar que, en virtud de un incremento inaudito del poder tecnológico, impacta decisivamente en la calidad de los actos humanos. Transformación que comporta no sólo la sustitución de unos principios y unas pautas regulativas por otras, sino que asimismo desplaza por completo los límites de ese ámbito de reflexión que llamamos ética. El nuevo estatuto torna pues caduco un *ethos* milenario, que tiene su formulación más antigua en un célebre coro de la *Antígona*: “Muchas son las cosas admirables, pero nada hay más asombroso que el hombre. Éste atraviesa el blanquecino mar surcando las olas que braman en su derredor cuando sopla el noto en invierno, y fatiga a la Tierra, madre de los dioses, la Tierra inmortal e inagotable, que rotura año tras año con el ir y venir de los arados arrastrados por caballos”². Clásicamente experimentada como “inmortal” e “inagotable”, la naturaleza ha sido siempre objeto de la *tejne* pero exterior a la ética, en tanto que el dominio ético designa sólo la esfera de los asuntos humanos, a su vez sustraídos por esencia a toda intervención estrictamente técnica. Pues bien, es precisamente esta representación la que queda suspendida según el planteo de Jonas: por un lado, los hombres y sus relaciones mutuas se vuelven cada vez más determinados de manera técnica (prolongación artificial de la vida, manipulación genética, implementación de dispositivos de control del comportamiento cada vez más complejos, etc.), y por otro, la naturaleza pierde su carácter de “inmortalidad” e “inagotabilidad” y aparece como fragilidad, como caducidad, como criatura amenazada y vulnerable,

por lo que de ahora en más se inscribe dentro del horizonte de la consideración ética en tanto que objeto de nuestra *responsabilidad*. Este vocablo, que nunca antes había calificado la relación con la naturaleza sino únicamente la relación “política”, esto es, la relación con otros en el espacio de la *polis*, adquiere pues una acepción completamente distinta a la de su acepción moral clásica, según la cual en cuanto agente soy responsable de mis actos. En la perspectiva abierta por Jonas la responsabilidad no remite en primer lugar a la relación del agente con sus actos, sino más bien a la relación del hombre con lo amenazado como tal: la naturaleza. El movimiento de la responsabilidad es inverso al del “eros” platónico, en cuanto el objeto del eros es el bien en sí que trasciende el mundo, el devenir, el tiempo; tendencia pues hacia el ser perfecto, hacia lo permanente. La teoría de la responsabilidad, por el contrario, se articula no a una ontología de la eternidad sino a una ontología del tiempo: la responsabilidad sólo puede serlo respecto a lo precedido, a lo amenazado, a lo que existe *sub specie temporis*. Acaso podría pensarse aquí en una operación que traslada formalmente a la naturaleza el planteo levinasiano según el cual ser responsable es volverse “rehén” del otro, del rostro del otro, de las criaturas más débiles y amenazadas. Se trataría pues, en el pensamiento de Jonas, de una radical desantropologización de la ética en tanto que el cuidado de la naturaleza no se lleva a cabo sólo en conveniencia con nuestros propios intereses, sino que el reconocimiento de lo que tiene valor “en sí mismo” se extiende más allá de la esfera humana: la naturaleza se torna un fin en sí mismo por cuya preservación somos responsables más allá de nuestros propios intereses; y lo somos tanto más cuanto mayor es el poder de destrucción del que disponemos, esto es, cuanto más amenazada y vulnerable se vuelve.

II

La nueva significación otorgada al concepto de responsabilidad introduce en la ética una dimensión temporal hasta ahora ausente en ella. Jonas procura la fundación de una ética que ya no sólo remite al dominio inter-subjetivo de los contemporáneos, sino que considera además los derechos de los nacidos. En tanto la noción tradicional de derechos y obligaciones quedaba definida por la idea según la cual mi obligación es la imagen invertida del derecho de otro y viceversa, la “ética del futuro” (por contraposición a

“ética de la presencia”) implica ante todo una *ausencia de reciprocidad*. La relación de responsabilidad por el futuro se vuelve así disimétrica, carece de reversibilidad, y esto como consecuencia de la ruptura con la ética de la inmediatez, y de la introducción de un elemento temporal en la idea de responsabilidad, antes acotada a la retrospectión de acciones ya cometidas, reorientada ahora hacia el porvenir. A la vez, la conducta justa y la calidad ética del obrar tenían criterios *inmediatos*, en tanto que las consecuencias mediatas de ese obrar sólo el azar, la providencia o el destino llegaban a determinarlos. El universo moral se halla compuesto, en la ética clásica, solamente por quienes comparten un *presente común*, mientras que nadie -dice Jonas- era considerado responsable por los efectos posteriores de un acto bien intencionado, bien reflexionado y bien ejecutado: “El brazo corto del poder humano no exigía el brazo largo del saber predictivo”. La “ética de la proximidad” con la que rompe el planteo de Jonas alcanza su forma pura en la razón práctica kantiana, según la cual la universalización hipotética del acto privado en ley se vincula a la constitución subjetiva de mi autodeterminación. Por el contrario, el nuevo imperativo invoca una coherencia diferente: no la del acto en acuerdo consigo mismo, sino una coherencia entre los efectos últimos de los actos ejecutados en nuestro momento técnico y la *sobrevivencia* de los seres humanos en el porvenir. La máxima encerrada en el “principio responsabilidad” se formula, pues, del modo siguiente: “actúa de tal forma que los efectos de tus actos no sean incompatibles con la vida futura de los hombres sobre la tierra”. Que un mundo futuro en el cual sea posible la vida humana -en el que sea posible la vida del hombre *tal como ha sido hasta ahora*- deba existir (principio de permanencia) es pues el punto de partida axiomático, la primera premisa, el “infundado”, por así decir, más allá del cual la argumentación no podría retrotraerse. El “valor” de la vida humana -y más aún de la vida humana en el futuro- carece de fundamento y Schopenhauer no podrá ser rebatido en la medida en que se prescinda del espacio sagrado. Y si bien el lenguaje de Jonas (encontramos en el texto palabras como “piedad”, “humildad”, “gratitud”, “misericordia”) delata una inspiración fuertemente religiosa -no debemos olvidar su formación junto a Bultmann y sus largos años de investigación sobre el pensamiento gnóstico- en ningún momento del discurso se abandona la argumentación estrictamente filosófica.

A la vez que una ruptura con la ética de la simultaneidad, con la ética de la presencia y de la proximidad, el pensamiento de Jonas marca la necesidad de una crítica del ideal utópico, tanto del que anima a la ética marxista (en este sentido el *Prinzip Verantwortung* busca ser el espejo invertido del *Prinzip Hoffnung* de Bloch), como del que se halla encerrado en la ética que está a la base de la técnica; utopismo fáctico en este último caso, ya no deliberado ni conciente, que forma parte de nuestro funcionamiento y de nuestro *ethos*. “Lo que me inquieta -decía Jonas en una entrevista que le realizara Jean Greisch en 1990- no es tanto el uso militar de nuestro poder sobre la naturaleza... Lo que me inquieta es el uso cotidiano, pacífico, que hacemos de nuestro poder y sobre el que reposa toda nuestra existencia civilizada...; en mi pensamiento el apocalipsis rampante llega a ser más importante que el apocalipsis brusco y brutal”³. Al optimismo de las utopías Jonas opone algo así como un pesimismo misericordioso cuyo impulso debiera ser calificado más que de conservador de conservacionista (en el sentido que por ejemplo el movimiento ecologista da a este vocablo), y cuya tentativa es la consecución de *un poder sobre el poder*; no un poder que promete sino un poder que preserva. Sustituir pues a Prometeo desencadenado por el *angelus dubiosus* de Paul Klee, que ha comenzado a ver en la naturaleza lo mismo que ese otro ángel que Benjamin había tomado también de Klee, el ángel de la historia, ve en el pasado: la destrucción y la ruina.

III

La tesis liminar de que la promesa de la técnica moderna se ha invertido en amenaza y la perspectiva de salvación en perspectiva de apocalipsis, exige el desplazamiento hacia una “ética de la medida” en cuanto anticipación de la amenaza. Según una “heurística del miedo”, no sólo un saber de lo probable sino aún un saber de lo posible -sin duda insuficiente para la predicción- resulta suficiente para la invocación ética que tiene por centro la responsabilidad. El imperativo de sobrevivencia, como en el caso de la ética y la política de Hobbes, no es utópico sino regulativo; es no-constructivista y no-progresista; no encuentra su motivo en la inclinación al *summum bonum* sino en el temor al *summum malum*. Heurística del miedo no significa predecir sino conceder prioridad al mal pronóstico sobre el buen pronóstico;

representación de la “pérdida infinita” que suscita la pregunta: ¿qué nos está permitido apostar? El razonamiento de Jonas respecto de la apuesta y de la responsabilidad en la apuesta (en el “juego” abierto por la técnica) se desarrolla no bajo la tensión hacia un porvenir glorioso sino bajo la amenaza de un futuro terrible: intervención pues de un saber predictivo en el problema de la decisión planteado como apuesta, que no es sólo asunto de conocimiento científico, que reclama más bien una apertura a la idea de que las ciencias naturales no liberan toda la verdad de la naturaleza. Quizás esto nos remite a esa fecunda distinción que realizara Georg von Wright en el interior mismo del concepto de “razón”, tal vez hoy más importante que aquella entre racional e irracional y que es la distinción entre lo racional y lo razonable (abriendo la posibilidad de un racionalismo completamente irrazonable); entre la razón racionalista que se orienta hacia *fin*es y una razón razonable que se orienta hacia *valores*⁴. Quizás esto mismo es el espíritu de la *conjura* que invocaba Borges en su último poema: “Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan diversos idiomas. Han tomado la extraña resolución de ser razonables”, escribía el poeta poco antes de morir.

IV

En cuanto la idea de responsabilidad por el futuro histórico se plantea con cierta preeminencia por primera vez en el marxismo, la construcción de una teoría ética de la responsabilidad histórica reconoce en él un referente insoslayable de discusión, pero para plantear la necesidad de una ruptura o de una inversión, que tiene que ver con la consideración positiva de la técnica en el pensamiento marxista, en tanto instrumento de liberación de la miseria y conquista de la abundancia, y con una renuncia a las connotaciones utópicas inscriptas en él; liberar pues la idea de justicia de la exigencia de utopía. Abandonar, igualmente, el concepto de “prehistoria” y la noción correlativa de “hombre auténtico” que aún no existe, en favor de la vieja tesis que Ranke esgrimía contra Hegel, esto es, que “todas las épocas están a la misma distancia de Dios”.

En cualquier caso, las tareas propuestas por una ética de la responsabilidad relativizan o incluso vuelven anacrónico el debate entre Ilustración y anti-

Ilustración. El problema de la sobrevivencia no cae fuera de la discusión pero la corta transversalmente, acaso un agujero negro o un meteorito que cae en medio de la “comunidad ideal de comunicación” fundada en la perfecta reversibilidad que califica las exigencias de validez y los procedimientos argumentativos de unos -también ideales- sujetos racionales. Pero lo que está en peligro -dice Paul Ricoeur en unas lecciones sobre el texto de Jonas- no es el discurso sino el obrar, en condiciones que remiten al habitar y no a la argumentación; esto es, la ética de la responsabilidad tiene que ver con criaturas *vivientes* antes que con seres *hablantes*. Pues en cuanto hablantes olvidamos demasiado a menudo que desde hace mucho las cosas están perdidas para las palabras, que “la palabra rosa es la ausencia absoluta de toda rosa”, y que acaso sólo la fragilidad, la nueva fragilidad de lo viviente nos despierte de nuestro sueño tecnológico y abra el espacio incierto y necesario para una “nueva alianza”, como dicen algunos, o -según un bellissimo ensayo de Michel Serres- un “contrato natural”⁵. Es decir, no solamente *contrato social* donde “el colectivo habita su historia, que no habita en ningún sitio” -que no tiene mundo; no solamente *contrato de lenguaje* cuya ruptura, cuando ocurre, no se debe tanto al balbuceo, ni al grito, ni siquiera al silencio sino más bien a un exceso de comunicación; así pues, también *contrato natural*, extensión y desantropologización del pacto, es decir de la paz; despolitización de la palabra, dado que ya no remite sólo al interior de la Ciudad. Michel Serres pareciera pensar aún en un espacio intermedio entre Antígona y Hans Jonas; pues el modelo agonístico del contrato natural reconoce “un equilibrio de nuestra potencia actual y las fuerzas del mundo”, más que el poder unilateral de uno sobre otro que suspendería la reversibilidad. Exactamente en el centro entre Prometeo y el ángel que duda, entre la *tejne* y la *pietas*, el contrato natural tiene su figura en el marinero o en el alpinista -no cuentan sólo los navegantes o los caminantes sino también un saber del mar y de la montaña-. Como la responsabilidad, presta atención al punto de vista del mundo. Principio responsabilidad, contrato natural, vinculados en toda su diferencia por la percepción de algo invisible tanto para la ética tradicional de la inmediatez como para el contrato social moderno: la fragilidad del mundo.

Notas

- ¹ Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt, 1979.
- ² Sófocles, *Antígona*, versión de Ignacio Granero, Eudeba, Bs. As., 1983. Traducción parcialmente modificada.
- ³ “De la gorse au *Principe responsabilité*”, en revista *Esprit*, París, 1991, pp. 5-21.
- ⁴ Von Wright, Georg, *Ciencia y razón*, Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, T. I, Córdoba, 1987, pp. 421-435.
- ⁵ Serres, Michel, *El contrato natural*, Pre-textos, Valencia, 1991.