



UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

INSTITUTO DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

**LA VIDA HUMANA AUTÉNTICA COMO PILAR EN LA
ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS**

TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Profesor guía:

DAVID ALFONSO SOLÍS NOVA

Alumno tesista:

JOSÉ EDUARDO YÁÑEZ GONZÁLEZ

Concepción, Chile

Octubre, 2020

Dedicatorias

A mi familia, por ser un gran apoyo en la vida y enseñarme la sabiduría del amor.

A mis amigos y amigas, por acompañarme en el camino de la curiosidad y darme descanso en su amistad.

A Catalina, por compartir alegrías y ser un apoyo tierno y sincero.

A todos con quienes me topé en la discusión de mi investigación.

“Nada extraordinario ocurre en la vida de los mortales
que esté separado de la desdicha”

- Sófocles, Antígona

Índice

Introducción	4
--------------------	---

CAPÍTULO I

El principio de responsabilidad como posibilitante de la

«vida humana auténtica»

1. Ética tradicional y novedades en la ética	7
1.1 <i>Características de la ética tradicional.</i>	8
1.1.1 Acto momentáneo <i>inmediato</i> como juicio único.	8
1.1.2 Estructura vertical.	10
1.2 <i>La Naturaleza en la ética tradicional.</i>	12
1.2.1 Características de la Naturaleza.	12
1.2.2 La técnica sobre la Naturaleza.	14
2. El problema psicofísico; teleología y poder de la subjetividad.	15
2.1 <i>Teleología jonasiana.</i>	16
2.1.1 El <i>deber-ser.</i>	16
2.1.2 Fines y valores como expresión del <i>deber-ser.</i>	18
2.2 <i>El poder de la subjetividad.</i>	25
2.2.1 El correlato de la necesidad.	25
2.2.2 La libertad.	27
2.2.3 Subjetividad y consciencia.	29

3. Nueva propuesta ética de la responsabilidad.	36
3.1 <i>Necesidad de una ética de la responsabilidad.</i>	37
3.1.1 Expansión de la acción humana.	37
3.1.2 Profanación de la Naturaleza.	38
3.2 <i>Metaética de la responsabilidad.</i>	41
3.2.1 Nuevos imperativos y deberes.	41
3.2.2 El sentimiento de responsabilidad.	46
3.3 <i>La heurística del temor.</i>	47
3.3.1 Necesidad y fundamentación.	47
3.3.2 Consecuencias para la humanidad.	51
3.4 <i>Responsabilidad y dimensiones.</i>	52
3.4.1 Consecuencias como acto imputable.	52
3.4.2 Paradigmas de la responsabilidad.	54

CAPÍTULO II

La vida humana auténtica

1. La tecnología; amenazas y esperanzas para la vida humana auténtica.	61
1.1 <i>Humanidad tecnológica.</i>	61
1.1.1 La tecnología como fenómeno humano.	61
1.1.2 Alcance ético de la tecnología.	65
1.2 <i>Amenazas de la tecnología.</i>	69
1.2.1 La inevitable tecnología.	69
1.2.2 El antídoto tecnológico.	74

2. Modelo de la vida humana auténtica como pilar en la ética de la responsabilidad.	76
2.1 La vida humana auténtica en términos prácticos.	76
2.2 La vida humana auténtica en términos teóricos.	80
Conclusiones.	87
Bibliografía.	89

Introducción

La existencia de la moralidad humana resulta fascinante e imposible de ignorar para su estudio y análisis. La ética particularmente se destina a comprender y explicar sus misterios, dilemas y principios. ¿Cómo es posible la moralidad? Creemos que la explicación se mantiene oculta entre el juego de la subjetividad del individuo y la objetividad del mundo, allí donde se apuesta a favor o en contra de la libertad. Todo este gran horizonte moral de la humanidad es increíblemente rico en variabilidad y va forjando consigo grandes teorías que conforme al paso del tiempo se abandonan, renuevan o crean.

La ética tiene importantes parámetros para delimitar su análisis, como las figuras del bien y del mal, la intencionalidad, el momento de la acción, las consecuencias, entre otros según la teoría respectiva. En las teorías de los clásicos de la ética, desde ahora “ética tradicional”, sus parámetros de análisis se ven limitados cuando la atención se vuelca hacia el futuro remoto de la acción moral, aquel futuro que en parte escapa de nuestro saber, y en parte aclama su importancia y consideración.

Entonces, si bien la ética tradicional juzga en vista del pasado y del presente para su interpretación, ¿qué ocurre con el pronóstico *probable* y *posible* de la acción y su impacto en la moralidad humana y el mundo? ¿de qué manera podría afectar la estrecha comprensión de la *responsabilidad* moral en el edificio antropológico humano? Y a partir de esto, y considerando la tecnología como una de las dimensiones y apuestas humanas con mayor progreso de la historia ¿cuántos errores y pruebas hemos de permitirnos en un mundo donde la cadena de eventos de la tecnología y su global alcance y repercusión pueda ser irreversible

para premisas tales como la que *debe haber un futuro* o la idea de una *vida humana digna y auténtica* en el futuro?

A pesar de que no exista un mal que emane propiamente de la tecnología, se conforma una noción de temor por la representación de lo *posible* y lo *probable* que puede ocurrir en la manipulación de la tecnología. Considerando el carácter autónomo de la tecnología, que aleja el poder humano de controlarla, su potencial destructivo evidenciado en el progreso de la sociedad es una discusión ética primordial en vista del futuro de la humanidad. La propuesta de Hans Jonas se sirve de la ética tradicional para analizar y criticar lo que significa la responsabilidad y la previsión causal de los actos morales humanos para la contemporaneidad, su biosfera tecnologizada, su condición humana y su dignidad moral. Aquí yace la importancia de su análisis, una preocupación ética por nuestra relación con el mundo y cómo la fundamentación de la responsabilidad como pilar de una *vida humana auténtica* nos puede ayudar a encaminarnos hacia un futuro próspero, o al menos, posible.

La presente investigación conlleva un análisis de la ética tradicional junto a sus características y nociones principales que le fundamentan, contrastándola con las novedades de la teoría ética jonasiana y el aporte que significa. Luego, tomando la teoría de interacción psicofísica y teleológica de Jonas, se analizará ontológicamente la libertad y la subjetividad, esto servirá como base de la teoría ética de la responsabilidad que cerrará el primer capítulo. Para concluir la investigación, el segundo capítulo analizará las amenazas y las esperanzas de la tecnología para humanidad, finalizando con la tesis del modelo de la *vida humana auténtica* como visión antropológica de Jonas a partir de la ética de la responsabilidad.

CAPÍTULO I

EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD COMO
POSIBILITANTE DE LA «VIDA HUMANA AUTÉNTICA»

1. *Ética tradicional y novedades en la ética*

La ética es la disciplina que estudia la moralidad humana, es decir, las creencias, valores, costumbres y cualquier juicio sobre la interacción social, individual o colectiva de la humanidad. La ética se basa, principalmente, en los actos humanos, en el momento donde las personas deciden, valoran, deliberan, y, en definitiva, actúan con libertad de acuerdo a lo que consideran bueno y malo. La ética reflexiona en torno a las cosas que pasaron o están pasando en la realidad; ahí donde todo el entramado consciente e inconsciente que trae consigo la acción moral se expresa. A su vez, la acción moral es juzgada tanto por el cómo, el cuándo, el dónde, y el por qué ha tenido lugar, además de las motivaciones que existen dentro de la acción. Jonas agregaría a esta descripción del juicio moral, la importancia de todas las consecuencias que el acto moral desencadena.

Las principales éticas a considerar como tradicionales en esta investigación son: *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (2014) *Suma teológica* de Tomás de Aquino (1997) *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza (1983) y *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant (2007).

A continuación, veremos las principales características de la ética tradicional habida hasta ahora, y daremos luces también de por qué les denominamos tradicionales, por qué intentamos marcar una diferencia y cuál es la novedad en la ética de Hans Jonas.

1.1 Características de la ética tradicional

1.1.1 Acto momentáneo *inmediato* como juicio único

El juicio del acto humano *inmediato* es el que se utiliza en la ética tradicional, donde el principio y el fin del juicio se agotan en sí mismos, es decir, donde el acto humano no cruza fronteras de mediata incertidumbre, por lo que, según Jonas, la previsión es escasa, incierta y resulta infructuoso distraerse en su análisis.

Jonas señala que, en la ética tradicional, “...en lugar de concentrarse en la ociosa especulación sobre las consecuencias posteriores que habría en un destino desconocido, la ética se concentraba en la cualidad moral del acto momentáneo mismo” (Jonas, 2008, p. 16), por lo que no se condenaban las consecuencias del acto, debido al poco alcance causal que puede tomarse en cuenta. Y es que, si bien la ética tradicional juzga actos y consecuencias en vista de lo que se ha hecho o se está haciendo, es decir, del pasado y del presente, para emitir juicios como *buenos* o *malos*, *necesarios* o *innecesarios*, *responsables* o *irresponsables*, nos preguntamos ¿qué ocurre con la dimensión ética del pronóstico metafísico causal de lo *probable* y *posible* que contiene en su futuro, aquello que, dice Jonas, tiene en sí la posibilidad de la realidad de su existencia?

Ya dice Jonas que “...el universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida” (Jonas, 2008, p. 30). Por lo que no se contempla todo el cambio posible dada la corta previsión, inclusive colectiva.

La ausencia de dinamismo, recalca Jonas, es lo que caracterizaba los juicios éticos antiguos, ya que no había consciencia tal como ahora de las consecuencias remotas y catastróficas que

podrían ocurrir, por lo que sus sociedades se basaban en esta útil estabilidad fija y perfeccionista de la acción *inmediata*.

...el poder y el saber eran en otro tiempo tan limitados que, en lo referente al futuro, casi todo había que confiarlo al destino y a la permanencia del orden natural; por ello toda la atención se dirigía al recto hacer lo actual y concreto. Y donde mejor asegurado estaba el recto hacer era en el recto ser. La ética, en consecuencia, tenía que ver principalmente con la «virtud», que representa el mejor ser posible del hombre, y atendía poco a lo que no era próximo (Jonas, 2008, p. 205).

Además, como diría Kant, no se necesita de un gran ingenio para saber que la voluntad es moralmente buena, aun cuando se desconozca la totalidad del curso del mundo (Kant, 2007, p. 6). Aristóteles, por su lado, diría que se necesita el equilibrio entre extremos morales para hacer, a conveniencia del acto, algo bueno; por ejemplo, entre la cobardía y la temeridad existe la virtud de la valentía (Aristóteles, 2014, 1104b).

Siendo la voluntad aquella que aspira al mejor bien realizable y a la buena ejecución de los actos, las categorías tradicionales de alcance ético no estaban en el futuro, sino en el presente. Más la nueva categoría no reside en las cercanías de la *praxis*, está pendiente en el futuro remoto. Entonces, en estas sociedades antiguas aún más desprovistas de saber y poder en sus actos y, por lo tanto, de todo tipo de consecuencias previsibles, había que buscar alguna manera para explicar el futuro y justificar el vacío que dejaba.

Comúnmente la casualidad o la fortuna eran caracterizadas por representar una cualidad del futuro como categorías de verdad. El Destino, personificado por Las Moiras en la mitología griega, cumplía tal rol de contener en sí ya el futuro y todo aquello que iba a pasar, todo se encausaba al mismo plan ordenado previamente por el cosmos. La Providencia divina es un

gran ejemplo que cumple el mismo rol que los otros dos conceptos, trátase de una predisposición que guía y vela por su cumplimiento en cada instante, y que tiene una causa mayor indescifrable en la mayoría de los casos. Así se gesta toda la ética tradicional que servirá como base para la exploración más allá del acto *inmediato* y su capacidad de previsión.

La necesidad de la extensión del juicio y su previsión al futuro comienza particularmente con la técnica y su creación, la tecnología. Jonas declara que ahora conocemos con mayor precisión el alcance de las consecuencias de los actos, los cuales, a su vez, sus impactos son mucho mayores y podrían afectar al futuro de forma inevitable, y, tal vez, en algunos casos, de forma irreversible. Y es que “...bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones de un alcance causal que carece de precedentes y que afecta al futuro” (Jonas, 2008, p. 16), siendo esto una preocupante provocación a nuestra atención sobre las consecuencias éticas de la esfera tecnológica.

1.1.2 Estructura vertical

Jonas sostiene que una de las principales características de la ética tradicional es su carácter particularmente *vertical*, es decir, toma una superioridad ontológica o bien supremo de referencia a la cual aspira toda ética y moralidad humana.

Y es que esta noción de superioridad o bien absoluto es fundamental para la aspiración humana y su referencia al perfeccionamiento de sus actos y virtudes. Para existir gradualidad moral en las acciones cabe preguntarse ¿hacia qué aspiro? o bien, ¿cuál es mi referente máximo? Pues bien, tradicionalmente se toma la idea universal y absoluta del bien para responder tales preguntas, siendo sus características principales la eternidad, la perfección y

la trascendencia. Sin embargo, la estructura ontológica que ocuparemos para entender la ética de la responsabilidad será la horizontal.

Pero nuestra ontología es distinta; no es una ontología de la eternidad, sino de lo temporal. La medida de la perfección no es la perpetuidad; casi podríamos decir lo contrario. Abandonados al «soberano devenir» (Nietzsche), condenados a él, tras haber «anulado» el ser trascendente. Hemos de buscar lo auténtico en ello, esto es, en lo efímero (Jonas, 2008, p. 208-209).

La diferencia entre la ética antigua y la ética del futuro es la temporalidad añadida a esta, la anulación de la eternidad y de la búsqueda vertical del bien absoluto. En esto consiste la estructura horizontal planteada: una mirada pareja de los valores del mundo, sin aspiraciones de perfección que socaven y limiten la ecuación moral, una mirada ya no hacia las dualidades del eterno bien o mal, sino sentar nuestro *ser* sobre lo común a todo, la inevitable temporalidad y la usual muerte.

Y es que la temporalidad desvela la escasa perfección de la eternidad y, en los asuntos morales que nos incumben, pareciese haber más cambio que permanencia en los fenómenos del mundo. Jonas sostiene que en ese cambio constante del mundo hay también una vulnerabilidad, ya sea una amenaza o una promesa, pero donde el humano puede adjudicarse libremente la responsabilidad de tal vulnerabilidad. El eros platónico es un ejemplo claro de la idea de eternidad y permanencia respecto a la nula inferencia de la acción humana:

Aquello a lo que en él se aspira (el eros platónico) es algo superior, que no «será», sino que ya «es». Pero algo a lo que el tiempo no puede hacer nada, a lo que no le ocurre nada, no puede ser objeto de responsabilidad (Jonas, 2008, p. 209).

1.2 La Naturaleza en la ética tradicional

1.2.1 Características de la Naturaleza

Si hemos de considerar al acto *inmediato* como principal característica de la ética tradicional, debemos preguntarnos también sobre qué y cómo se efectúan estas acciones en la Naturaleza, cómo se justifican y se llenan de significado en un mundo externo objetivo en el que emitimos nuestros juicios subjetivos. Y es que la esfera causal natural es diferente a la esfera moral metafísica de nuestras acciones, creando una dualidad supuestamente inconmensurable que separa estos dos reinos de la realidad cuando podrían juntarse para una explicación integral. Pero de eso hablaremos más adelante. Por lo pronto, hemos de tratar sobre la Naturaleza, entendida como principio creador de todo, de la que también fuimos creados «naturalmente», salvo que podemos diferenciarnos de la Naturaleza al tener una capacidad de consciencia que hace posible tal noción.

Tal como hemos visto en la estructura vertical antes descrita, la cual da luces de la noción de Naturaleza, que es particularmente importante para comprender nuestra relación con ella y con nosotros mismos, Jonas deja en claro, primero, que somos parte de la Naturaleza y luego, que debemos ubicarnos a la par con las demás expresiones de esta, y es que no estamos alejados de sus parámetros y orígenes. “Como productos surgidos de la Naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados” (Jonas, 2008, p. 228).

Cargamos con rasgos particulares y nuestro propio parámetro gnoseológico de interpretación del mundo. Sin embargo, y a pesar de nacer de la misma Naturaleza, esta interpretación resulta potencialmente antropocéntrica, es decir, tras los límites de nuestro criterio humano

como absoluta medida de las cosas. Lo que quiere decir que, en el peor de los casos, nos posicionamos moral y ontológicamente por sobre la demás existencia. Cabe preguntarse también si la intención de salir de los parámetros humanos para emparentarse con las demás expresiones del Ser es, a la vez, bajo las mismas categorías que le configuran y condicionan; así, cualquier premisa ha de pasar por la inevitable interpretación humana para acercarse a la verdad. Lo que nos lleva a concluir que la crítica al antropocentrismo está amenazada constantemente por sí misma, ya sea en desmedro o no del resto de la ontología. Pero de este detalle no nos ocuparemos en la presente investigación.

Rescatando el posicionamiento horizontal ontológico y moral del humano, comparamos que la relación humana con la Naturaleza en la antigüedad era vertical, es decir, era vista como lo permanente e imperecedero gracias a la comparación inmensurable del humano frente a ella. Jamás se pensó que, con utilizar cierta tecnología, íbamos a interrumpir el ciclo de las estaciones, el clima, el brote de los bosques o el fluir de los ríos. Pero la relación humana con la Naturaleza es ahora suficientemente poderosa como para hacer notar la vulnerabilidad que tiene la Naturaleza frente a nuestro trato. Nuestro saber y poder es ahora fuerte en comparación con civilizaciones antiguas, nuestra incidencia como humanidad dejará una huella en la Naturaleza que quedará en el recuerdo de la historia del universo.

Los años, en su lento curso, fueron revelando que cada ciudad construida, cada río interrumpido, cada bosque talado y cualquier acción humana sobre la Naturaleza, iba teniendo repercusiones inevitables e irreversibles. Jonas sostiene que "...la Naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre" (Jonas, 2008, p. 28). Sin embargo, los tiempos han cambiado.

1.2.2 La técnica sobre la Naturaleza

La técnica, que en sus inicios nace con el arte, se entendía particularmente como el suplir de una necesidad a través de procedimientos específicos, y no como el progreso constante que la humanidad contenía junto a ella. Por lo que se ignoraba cualquier alcance causal que esta podría tener en sus expresiones futuras más fuertes.

La libertad con la que se manipulaba a la Naturaleza es la base para la inteligencia que llevaría al humano a desarrollar la técnica, y también, como base de la moralidad y de la ética. Pero inteligencia y ética estaban profundamente disociadas en la tradición respecto a la técnica, pues "...frente a la Naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y la capacidad de invención" (Jonas, 2008, p. 28). Y es que, frente a la Naturaleza reconocida como *objeto*, el humano era reconocido como *sujeto*, por lo que no había ética alguna que reconocer en los principios de un objeto. Esto es porque el sujeto trata moralmente con otros sujetos, mientras que "...la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética" (Jonas, 2008, p. 29). En nuestra contemporaneidad del siglo XXI, la técnica moderna ha seguido las mismas conclusiones de la ética tradicional:

Para que impere la lógica de la técnica moderna, que toma al ente como "recurso", es necesario que el quehacer científico se presente como neutral frente a las aplicaciones de la "técnica". Esto se logra a partir de la representación del mundo como objeto que, en cuanto objeto, no implica valoración, puesto que quien pone la valoración es el ser humano y, por ende, se desliga el conocimiento del ente de su causa final (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

Aquí Jonas presenta su objeción frente a la manera de relacionarnos con la Naturaleza, pues extiende el trato ético por más allá de lo humano, desplaza la ética a la ontología universal del *ser*. Y más específicamente, hasta donde alcance nuestro poder y exista la posibilidad de hacernos responsables de nuestras acciones. Presenta así su modelo simbiótico de relación frente al mundo, donde no somos dominadores ni tampoco dominados, sino que existe un trato de beneficio recíproco: los seres de la biosfera ayudan al equilibrio necesario para la permanencia de su especie, y así mismo, cuidar moralmente de la existencia y preservación de la biosfera, es cuidar también la existencia y preservación de nuestra especie humana.

2. El problema psicofísico: teleología y poder de la subjetividad

Aclarada la noción tradicional de la ética, la cual nos sirvió para conocer su historia y su límite fundado en el saber y el poder, nos centraremos desde ahora en un gran dilema sobre la teleología, el *ser* y la subjetividad humana, que nos ayudarán a construir la visión jonasiana de una ética fundamentada en la ontología: ¿existe algo así como un fin en el *ser*? Y de ser así ¿cómo se fundamenta un deber en dicho fin? ¿se expresa este deber ontológicamente? ¿es este deber ontológico ejercicio de la libertad? ¿qué es la libertad y la subjetividad?, y, por último, ¿cómo interactúa la objetividad del mundo con la subjetividad humana?

Todas estas preguntas dan base a la teoría del *deber-ser* que se detallará más adelante y en la cual fundamentaremos la vida humana auténtica, la gran promesa y pilar en la ética de la responsabilidad de Hans Jonas.

2.1 Teleología jonasiana

2.1.1 El *deber-ser*

Para comenzar el análisis sobre el *deber-ser* del *ser* y sus implicancias en la ética, debemos hacerlo desde la metafísica. Principalmente, consta de una reformulación de la pregunta leibniziana: del ¿por qué hay *ser* y no, más bien, la nada? (Leibniz, 1977, §7) al ¿por qué es valioso *ser*?, es decir, ¿qué es aquello que no sólo impulsa la existencia, sino también mandata el mantenimiento de su conservación como parte ontológica innata del *ser*? Como diría Jonas:

Hemos encontrado que interpretarla en el sentido de un origen causal (la pregunta leibniziana) convierte la pregunta en absurda para el *ser* en cuanto totalidad, pero que interpretarla en el sentido de una norma justificadora («¿es valioso *ser*?») la dota de sentido (Jonas, 2008, p. 95).

Para responder a esta pregunta, primero nos detendremos en la afirmación del *ser* contra la *nada*, un axioma tal que posiciona al *ser* como una opción irrenunciable frente a la *nada*. Entonces, el sentido de la afirmación del *ser* contiene la demanda de su realidad y su conservación, es decir, el deber ser de *ser*. El *no-ser*, por otro lado, destaca como la contrariedad radical ante aquello que posibilita la existencia del *ser*, y especial significado tiene para contrastar la tarea del debe-ser, que nos reafirma que *ser* es mejor que *no-ser*.

El axioma que nos ayudará a entender la ética jonasiana se traduce en un «*debe haber un futuro*», una predominancia del sentido de la existencia del *ser* en el futuro. La elección no sólo ante sus múltiples formas de llegar a tal deber, sino también a la extrema y radical afirmación de su existencia, pues de lo contrario, no hay un futuro posible alguno.

Jonas se propone, de este modo, elaborar el fundamento del “deber” a partir de una teoría del ser (ontología), de modo que se puedan establecer, en el nivel ontológico, premisas para la defensa de la objetividad del “valor”. Jonas busca, de este modo, elaborar un concepto de “ser” que se encuentre conectado con el “deber” y que abarque todos los niveles de la naturaleza orgánica (desde las formas más elementales hasta las más complejas) (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

Ser es, entonces, *deber-ser*. Una preocupación y ocupación del *ser* sobre sí mismo, independiente del grado de consciencia que tenga el ser sobre sí. Es una cuestión inmanente. Incluso para el humano no es inmediato tal alcance de análisis, ya que en su compleja estructura de libertad se presenta la moralidad como una voluntad que diagnostica fines, es decir, se pregunta naturalmente por la finalidad del *ser* y el deber. En cambio, la afirmación del *deber-ser* como un valor en sí mismo, es el aporte ético que construye Jonas a partir de la ontología. Podemos decir que el *ser* trae consigo el *deber-ser* de su autoconservación como principio de sí.

Es Heidegger, el maestro de Jonas, quien crea el análisis óntico, que luego nuestro autor seguirá dimensionando a un plano universal, es decir, desde el *dasein* (Heidegger, 1927, p. 192-193), o la aperturidad del *ser* y su autoconsciencia, a todo lo que *es*. Como diría Jonas en su libro *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, “...la diferencia es que el cuidado del ser no distingue sólo al *dasein* humano, sino a todo existente y, por ende, al ser universal, que es afirmación incondicional de sí mismo, de su propio ser” (Jonas, 2012, p. 96).

El *deber-ser* trae consigo también los fines y valores que le atañen, siempre preferible y contrastado frente al *no-ser*, el cual no tendría valores ni tal demanda de su realización; hablamos de la radicalidad misma de la autoconservación, su finalidad y sus valores

frente a la *nada*. Para tal profundización inspeccionaremos la finalidad de las cosas y los valores como un fin en sí mismo dentro de la categoría del *deber-ser*.

2.1.2 Fines y valores como expresión del *deber-ser*

El *deber-ser* nos aclara la afirmación del *ser* consigo mismo. Ahora cabe preguntarnos si acaso existe algún fin que guíe y le dé sentido, y, además, si es que existe algún valor en esto. Pues de la conclusión de alguna finalidad recae el éxito o fracaso de su realización, es decir, los valores en cuestión.

En primer lugar, Jonas señala que toda existencia tiende hacia un fin, a su razón de ser, puesto que su existencia es llevada a cabo en pronóstico también de su conservación, es decir, el *ser* se mantiene frente a la *nada* por alguna causa, causa que recae en el *deber-ser* de sí mismo. Para hablar de algo así como fines basta pensar en que si “...al ser hay algo que le importe - al menos él mismo- es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines” (Jonas, 1999, p. 147-148).

Y es que, en concreto, “...un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción. El fin responde a la pregunta «¿para qué?»” (Jonas, 2008, p. 101), y se ejecuta en la realización lograda o frustrada de tal fin.

Al adoptar, por así decirlo, el punto de vista de los objetos puedo pasar del conocimiento de los fines que les son inherentes a un juicio sobre su mayor o menor adecuación a ellos, esto es, sobre su idoneidad para conseguir esos fines, y puedo hablar así de un martillo, de una forma de digestión, de un acto de caminar o de un sistema judicial mejores y peores (Jonas, 2008, p. 102).

Como explica Jonas, no se puede juzgar la existencia o el *deber-ser* de las cosas, más sí su idoneidad para su fin, ya que la primera responde a un hecho concreto cuya realidad está hecha y predispuesta a cumplir su finalidad, y el juicio de valor varía cuanto más o menos juzguemos la concreción de su finalidad, es decir, la forma a la que se llega al fin. Cabe recordar que el juicio de valor se encuentra en las cosas y depende de la comprensión del ente para emitir tal juicio:

Estos son entonces juicios de valor, pero desde luego no se basan en decisiones valorativas o en posiciones de fines por mi parte, sino que se derivan del ser mismo de las correspondientes cosas y se basan en mi comprensión de ellas y no en los sentimientos que despiertan en mí (Jonas, 2008, p. 102).

Ahondaremos en la finalidad que describe Jonas, distinguiendo y caracterizando los distintos tipos que existen. Primero, el *artificial*, luego el *natural consiente* y, por último, el *natural inconsciente*, donde reside la mayor complejidad del asunto:

a) Fin artificial

El martillo será el primer ejemplo que ocuparemos para hablar del fin de un objeto material creado artificialmente. Su finalidad artificial, y, por lo tanto, una finalidad aparente, es ser una herramienta de variables usos y trabajos, incluso pudiendo descifrar su finalidad de su apariencia.

Esto es así en todos los instrumentos carentes de vida; el fin que a ellos en cuanto artefactos les es *esencial* no es, sin embargo, *suyo*; no obstante su completo carácter de fines -o precisamente debido a eso-, se hallan desprovistos de fines propios (Jonas, 2008, p. 104).

El fin no le corresponde de forma inmanente en su *ser* como martillo, es decir, el fin le fue dado por el fabricante quien es también causante de su idoneidad y función, tal como el reloj hecho por el relojero para la medición del tiempo. Podemos decir entonces que todos los instrumentos están desprovistos de fines propios. Además, como objetos modificados, su eficiencia ontológica se ve amenazada conforme al cambio y el tiempo, más su *deber-ser* sigue tendiendo a su preservación; en el caso del martillo, como materia que se autoconserva dispuesta a ser provista de algún otro fin externo.

El tribunal de justicia, en cambio, también tiene de sí una finalidad artificial, más no es este material, por lo que su subsistencia como tal también es dada y mantenida por los sujetos que le proveen de tal fin, salvo que en este caso de ellos depende el funcionamiento operativo del tribunal. Con esto caemos en cuenta de que el humano, como fin en sí mismo, es capaz de proveer fines a otros seres, material o inmaterialmente; la consciencia de sí, la manipulación y el poder de su libertad del humano así lo posibilita.

Entendido el fin artificial, pasaremos ahora a analizar un fin no artificial consciente.

b) Fin natural consciente

En el caso de una finalidad natural el escenario cambia drásticamente. Lo ejemplificaremos con los movimientos voluntarios del cuerpo como el caminar. En primer lugar, podemos señalar que, objetivamente, las piernas tienen como fin el caminar y desplazarse, y, en segundo lugar, el humano decide libremente cómo y hacia dónde hacerlo. Esto nos revela que existe cierto ámbito de la realidad que está a nuestra disposición y poder, más accedemos a ese control gracias a que ya estaba predispuesto en nosotros su posibilidad.

Podemos decir, pues, con cierta confianza, que el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales (ejemplificado por el «caminar») es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay «obrar». Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres (Jonas, 2008, p. 121).

La Naturaleza trae consigo fines y metas objetivas que la subjetividad sustenta, así toda finalidad que logremos ver en el movimiento corporal voluntario es la adecuación y creación del alcance subjetivo de su concreción a los límites objetivos que traen consigo las cosas, como, por ejemplo, el caminar hacia un lugar u otro (subjetivo) con las piernas y su movilidad (objetivo), o el mirar con los ojos hacia algún lugar u otro, y su capacidad y finalidad de ver.

En conclusión, existe una interacción entre la subjetividad y la objetividad que se manifiesta en el obrar humano, el que se fundamenta a través de una estructura que contiene esta osmosis entre consciencia y cuerpo, que también posibilita el análisis en el resto de la Naturaleza que contenga el germen de la subjetividad.

Las cosas físicas que caen bajo la zona de influencia de la subjetividad no se desenvuelven ya como lo harían sin ella. Por consiguiente, el nuevo nivel tiene la fuerza de influir sobre la base de que ha emergido o, en cualquier caso, de codeterminarla (Jonas, 2008, p. 127).

Aquí logramos divisar la dimensión ética que provocamos como sujetos morales a partir de lo que ya está ahí dado respecto a su fin, es decir, no depende de nuestra libertad la finalidad en sí misma de las cosas, más sí de la finalidad subjetiva de lo que está voluntariamente en mi control, por lo que el *deber-ser* es tanto moral y ontológico al compartir ambas dimensiones de la realidad.

Pasaremos ahora al último ejemplo de los fines para analizarlo.

c) Fin natural inconsciente

Sabemos hasta ahora que existe un fin puesto en las cosas por voluntad de la consciencia, la cual existe objetivamente, más ¿existe fin en las cosas sin voluntad o sin consciencia como lo sería el sistema digestivo? ¿habría algo así como un principio que posibilitaría tener un fin a las cosas que no participan, o lo hagan en menor grado, de la consciencia?

Si hablamos de la digestión, cuya función es conocida, podemos asignarle entonces un fin, un para qué indispensable. No podemos elegir cuándo llevar a cabo el proceso de la digestión una vez ingerida la comida, este funciona de forma autónoma pues se justifica a sí mismo, por eso es que "...tiene sentido hablar del fin inmanente, si bien absolutamente inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio precisamente de ese cuerpo" (Jonas, 2008, p. 135-136).

Para ejemplificar de mejor manera podemos tomar el ejemplo del dualismo platónico, el que sostiene que el cuerpo, como recipiente, no tiene un fin en sí mismo, pero el *alma* al ingresar al cuerpo inanimado con la ocasión perfecta, le da uno. Creando así todo un reino ontológico independiente de trascendencia inmaterial donde residía el alma antes de caer al cuerpo, cosa que cuesta creer metafísicamente por la gran premisa materialista cual dice que, bajo toda experiencia humana, *hay materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia*.

Por otro lado, el monismo sugiere que el *alma* emerge de la Naturaleza, pues es una cualidad sobrepuesta a cierto nivel de organización de la materia, es decir, la composición de la materia es un andamiaje que en su posibilidad da lugar al *alma* o a la consciencia a través de saltos en los niveles de su composición. Más esto trae consigo problemas con la causalidad,

pues el monismo utiliza esos saltos “acausales” ignorando el principio que *nada proviene de lo que le es totalmente ajeno*.

Todo esto es puesto en duda en la teoría jonasiana del poder de la subjetividad sobre la objetividad, la que nos señala que los niveles de organización no existen sino entrelazados y dependientes, no como un trampolín de energía desconocida sin causas. Repara en ello y aclara lo siguiente:

Lo que parece un salto es en realidad una continuación; el fruto se halla prefigurado en la raíz; el «fin» que se hace *visible* en el sentir, el querer y el pensar estaba ya presente, de manera invisible, en el proceso que conducía a él (Jonas, 2008, p. 127).

Cabe preguntarse en base a todo esto, ¿cuál es entonces el fin de las cosas sin voluntad ni consciencia, como nuestro ejemplo del sistema digestivo? Podemos afirmar que el fin inmanente está presente no como una eventual apertura, sino como una disposición y tendencia desde mucho antes que pudiera manifestarse en forma material; lo que nos modifica toda la interpretación de la gradualidad de consciencia y voluntad en la Naturaleza. Podemos decir que la finalidad estaba en sí desde antes que se manifestara como consciencia y subjetividad en aquello de lo que emerge, una previa potencialidad que encaminó a eso nuevo que se distingue. Debemos, como diría Jonas, para aventurarnos en tal problemática, “...dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo” (Jonas, 2008, p. 128).

Con esto, podemos concluir que la finalidad se halla presente también en la Naturaleza preconsciente, en la materia en cuya finalidad ya estaba el germen de la consciencia, pues

nada puede ser creado de la *nada*, nada puede dar saltos “acausales” en su beneficio, y, por ende, toda materia está entrelazada entre sí en pro de su finalidad.

Dado que la subjetividad presenta fines eficaces -de ellos vive completamente-, ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz -o sea, la materia- ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos (Jonas, 2008, p. 131).

Tomando en cuenta las consideraciones de la emergencia del monismo, entendemos el *deber-ser* como un todo que habla de sí y su finalidad, en cualquier nivel en el que se manifiesta. Sin embargo, es lógico pensar que algunos nos son más visibles que otros, en estos nos concentraremos para encontrar lo que subyace, pues siguiendo a Jonas, “...el ser -o la Naturaleza- es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí” (Jonas, 2008, p. 128).

Tomando en cuenta la diferencia de la consciencia en toda la materia y la *yoidad* que algunas formas de organización alcanzan, podemos entender la subjetividad de la que habla Jonas como la acumulación de factores continuos que se complejizan y dan paso a la refinada forma que tenemos hoy de comprenderla, no a una inyección acausal de subjetividad al sujeto total que estaba supuestamente propicio a recibirla. Como diría Jonas, “...creo más bien en una subjetividad sin sujeto -esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares- que en su inicial unidad en un sujeto total metafísico” (Jonas, 2008, p. 134).

La implicancia de esto nos demostraría que existe una finalidad en la Naturaleza sin *yoidad*, en lo preconsciente. Si la consciencia es aquello que logró subir a la superficie de la materialidad es porque está enraizada en ella también, como ya lo explicaba Kant con su

teleología, donde intenta conciliar la finalidad de los organismos con una descripción mecanicista causal de la Naturaleza (Kant, 1876, §65). Tanto la materia como la consciencia participan del fin, siendo la autoconservación uno de los fines que podemos especular del que gozan todos los seres, sin olvidar su valor objetivo que le sostiene. Como diría Jonas, un “...querer-auto-trascenderse” (Jonas, 2008, p. 134) que percibe las ocasiones correctas y discrimina los causes que necesita para su tendencia hacia su fin.

El «fin» ha sido extendido allende toda consciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las formas elementales del ser (Jonas, 2008, p. 136).

La inmanencia de finalidad en el *ser* es la gran conclusión de la doctrina de los fines en la teoría jonasiana. Los fines y los valores nos dan paso a comprender las cosas que derivan del *deber-ser*. La captación de fines nos posibilita la bivalencia del juicio para con la adecuación de las cosas con su fin y así forjar un concepto objetivo de valor. Como dice Jonas, “...que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines” (Jonas, 2008, p. 139).

2.2 El poder de la subjetividad

2.2.1 El correlato de la necesidad

Revisados los fundamentos del *deber-ser*, es decir, la finalidad y los valores desprendidos de este último, queda ahora investigar sobre la subjetividad del humano y su interacción con la objetividad del mundo.

Jonas y su propuesta ética es una biologización del *ser* moral, un naturalismo metaético, es decir, lo biológico se vuelve también moral al atender a la responsabilidad de la autoconservación ontológica del organismo; una característica unida inevitablemente entre el cuerpo y la consciencia. Por eso, es necesario pasar por los conceptos de finalidad, valor y subjetividad, para entender la responsabilidad como una característica ontológica derivada de las cosas objetivas y adueñada por la consciencia subjetiva humana y su libertad.

Es fin del *ser*, y, por lo tanto, deber, la preservación como determinación ontológica. Para la especie humana es la responsabilidad el cuidado ontológico y libre sobre sí mismo, uniendo en sí el deber y el ser como resultado de su interacción en la posibilidad humana de tener responsabilidad. El silogismo de tal *deber-ser* y su autoconservación respecto a la responsabilidad consigo y el mundo se explica así: la responsabilidad existe, el humano puede ser responsable, por lo tanto, el humano debe serlo.

Para hablar de la necesidad objetiva, el metabolismo del organismo será nuestro primer análisis para encaminarnos hacia la relación recíproca entre objetividad y subjetividad como base de toda vida; una constante e incesante relación de intercambio.

El metabolismo es, pues, el proceso de intercambio material que se produce en todo organismo, todo va cambiando en esta dinámica de intercambio: entregar al ambiente ciertas cosas y recibir de este ciertas otras. Todo de forma activa, en la cual la vida corre a través de forma orgánica. Tal como sostiene Jonas en su libro *El principio de la vida*:

No es un discurrir pasivo de la materia del mundo a través de la forma viva, «sino que ella misma es la que la atrae activamente hacia sí, para luego expulsarla, y de esa manera ir edificándose a sí misma a partir de ella» (Jonas, 1999, p. 126).

Al mismo tiempo, cuando el metabolismo falla con respecto a su finalidad de intercambio, el organismo se ve obstruido en su autoconservación, y, si no hay alguna intervención, decae

hacia la muerte. Entonces, respecto a este intercambio de materia y permanencia de forma, podemos decir que ambas partes son necesarias para encontrar el equilibrio que posibilita su existencia. “En una palabra: la forma orgánica se haya respecto de la materia en una relación de *libertad indigente*” (Jonas, 1999, p. 124).

Bien aclarado y resuelto el sentido del metabolismo y su rol de intercambio con la materia y su conservación, cabe ahora entender el rol del conjunto orgánico o bien llamado organismo. Sobre esta cuestión, Jonas desarrolla en su libro *Poder o impunidad de la subjetividad* que:

Lo orgánico se caracteriza por una dialéctica incancelable entre libertad y necesidad: la vida se plantea como una lucha incesante por la supervivencia en cuyo decurso los organismos más evolucionados ganan cuotas de libertad e individualidad, pero al precio de un aumento proporcional de sus necesidades y del riesgo que implica la propia supervivencia (Jonas, 2005, p. 45).

Mientras más libertad tenemos de nuestras decisiones respecto al mundo, más amplio es el espectro de posibilidades de acción, pero más necesidades a suplir tenemos por nuestros propios medios. No como los rasgos instintivos que resuelven su concreción desde antes que surja la necesidad; el hecho de buscar alimento cuando se abre el apetito. Sino que, por ejemplo, la identidad o el sentido de la vida cae como una necesidad sobre nosotros a causa de la libertad que lo posibilita.

2.2.2 La libertad

Para Jonas, la libertad es ontológica, es el “...resultado supremo de la labor teleológica de la Naturaleza” (Jonas, 1999, p. 149). Y su argumentación teleológica sobre la finalidad humana, y su posibilidad de además proveer de fines a otros seres, nos revela el inmenso poder que

tiene la humanidad. La libertad humana, emana del *deber-ser*, y es así libremente responsable de sí.

El ser humano, en este sentido, es libre, en tanto que puede ponerse frente a su voluntad y querer algo distinto de su aspiración natural (de su configuración orgánica). La libertad, en el ser humano, encuentra su fundamento en aquello que demanda convertirse en fin y que, al mismo tiempo, recae en el ámbito del poder del ser humano (lo cual lo hace objeto de su “deber”) (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

La libertad para Jonas es el poder que tiene sobre el mundo y sobre la realidad, y a su vez, hacernos responsables de ese poder, de nuestra existencia y de todo aquello que, según las posibilidades de acción y necesidades que tengamos, podamos incluirlas en nuestra apuesta. Las principales características de la libertad son la inclinación, el interés y el valor, donde se manifiesta la voluntad de decisión autónoma para con su relación ante el mundo, sin ignorar la objetividad que existe en este.

La estructura biológica del cuerpo tiene una finalidad inmanente y un correlato con la libertad, es decir, el organismo humano tiene una subjetividad libre, la cual decide qué hacer o cómo hacerlo respecto a las necesidades del organismo y la forma de llevarlo a cabo en variadas circunstancias.

Sin embargo, tampoco podemos ignorar el problema que resulta de toda la mirada reduccionista de la libertad, que niega la libertad y la explica como una simple ilusión o una melodía de un instrumento perfectamente mecánico y atado a las condiciones determinantes del cuerpo, o tal como el epifenomenalismo que vuelve impotente la idea de libertad y subjetividad sobre la materia, aislando cualquier relación. Pero esto lo desarrollaremos más adelante.

Por lo tanto, para hacer posible la fundamentación de la propuesta ética jonasiana, debe superarse el problema psicofísico, ya que la libre responsabilidad no es cuestión aparente de la consciencia, no se trata de la impotencia de la subjetividad frente a la objetividad, sino de que los cimientos metafísicos de la libertad son también ontológicos, salvo que su límite está allende a lo físico o material. Ya dice Jonas, si no hay libertad ni valores “...seríamos juguetes de la causalidad universal” (Jonas, 2005, p. 80).

2.2.3 Subjetividad y consciencia

La problemática de la interacción física y psíquica ha sido un gran enigma para la ciencia y la filosofía, con preguntas tales como: ¿existe interacción real entre el espíritu y la materia? ¿puede uno influir sobre el otro, y viceversa? Varios han sido los intentos de explicar la dualidad en principio aquí discutida. Ya Descartes explica la diferencia entre estas dos dimensiones de la realidad; llámese *res cogitans*, o lo psíquico o espíritu, y *res extensa*, o aquello que tiene extensión o materia. (Descartes, 1641, p. 17)

Hay entonces, según Descartes, una interacción entre *res cogitans* y *res extensa* para coordinar el funcionamiento óptimo del organismo a través de la llamada glándula pineal, más el alma sigue estando separada totalmente de la maquinaria que es el cuerpo; lo que también fundamentaría que los animales, al no tener un alma que posibilite en ellos el pensamiento o la voluntad, sólo sean máquinas biológicas que carecen de libertad. Sin embargo, la propuesta de Jonas desbarata la tesis de incompatibilidad psicofísica criticando justamente la propuesta dualista cartesiana.

En concreto, Jonas crea un modelo especulativo sobre la interacción psicofísica. Entre sus principales características está que los actos humanos tienen lugar gracias al concurso de la libertad en la Naturaleza. Además, en este concurso existe una doble Naturaleza pasiva-activa

de lo psicofísico, donde la subjetividad afecta y es afectada por la reciprocidad causal entre sus partes y, donde en el límite de la interacción psicofísica ocurre una osmosis. Estos elementos los desarrollaremos en profundidad más adelante.

Procuraremos abarcar los conceptos más importantes para adentrarnos en el modelo psicofísico jonasiano y así entender el poder de la subjetividad que se fundamenta ontológicamente en la libertad, fundamentando de este modo la base de la ética jonasiana del *deber-ser* y el propósito de esta investigación: la vida humana auténtica.

Para comenzar, debemos entender la subjetividad desde la vereda de su objetividad, es decir, desde el hecho de su existencia como tal, la cual diferenciamos de su particular dimensión moral en la consciencia humana. Hablamos pues, de la subjetividad universal, que no es subjetiva ni voluntaria. Podemos decir entonces, con cierta certeza, que la existencia de la subjetividad guarda un fin y de este se desprenden los valores que le competen a su finalidad.

Cabe decir que estos valores coinciden con aquellos del humano, y aquellas opiniones valóricas humanas no interfieren con el valor en sí de la naturaleza ni en lo más mínimo. En analogía, ¿cómo podría decir que me parece buena o mala la dieta carnívora del león y su instintivo impulso a saciarla? Y en nuestro caso, ¿cómo podría decir que me parece mala o innecesaria la existencia de la subjetividad humana? No habría disenso que cuestionara la universalidad funcional de la Naturaleza como tal, sólo podríamos discernir en la concreción o frustración de los fines alcanzados.

Esto no sólo nos revela la existencia de la subjetividad en la Naturaleza, sino que podemos hacer uso de sus decisiones valorativas gracias a la libertad de disociarnos del todo, y, por lo

tanto, de la Naturaleza, es decir, ocupar el conocimiento objetivo del mundo y subjetivamente utilizar nuestro juicio y para guiarnos respecto al curso del mundo.

La subjetividad humana fundamenta que seamos libres para tomar nuestras decisiones y los fines que estimemos convenientes, rechazando incluso la autoconservación si es necesario. Ya que, a diferencia de la universalidad de la subjetividad, uno de los fines subjetivos humanos es la fidelidad como una fuerza característica del dominio sobre el cuerpo y la interacción psicofísica, aquella que nos mantiene apegados a los intereses que la moral llama a realizar, una fuerza tal que se basa en las leyes físicas, pero se extiende a la dimensión subjetiva moral de la consciencia.

Basta con que veamos que hacer una promesa con la convicción de poder mantenerla, y alternativa igualmente posible, poder romperla, confiere una fuerza a la realidad en su conjunto que es diferente de las fuerzas «inherentes a la materia» que actúan en la interacción de los cuerpos orgánicos (Jonas, 2005, p. 76-77).

Cabe diferenciar que, si bien cuerpo y mente trabajan en conjunto, no tienen la misma naturaleza ni los mismos procesos de funcionamiento, "...la reflexión que tiene lugar en la conciencia para tomar una decisión es una sucesión de signos, y no un proceso causal efectivo" (Jonas, 2005, p. 103), como es el método científico.

Es evidente que la interacción ocurre, así lo revelan nuestros movimientos voluntarios coordinados y la recíproca manera que tienen de afectarse un malestar físico y uno psíquico. Es importante recordar que la incógnita de su interacción no trae consigo la anulación de las ciencias naturales o exactas, sino más bien incita a buscar la explicación de aquello que se encuentra fuera del rango de la exactitud científica y encaminar la investigación en el supuesto de la realidad de una naturaleza psicofísica.

Aun cuando no supiéramos *cómo* tiene lugar esa interacción (psicofísica), sí podemos afirmar que el hecho de que tenga lugar no tiene por qué afectar el sistema físico. La lógica del «todo o nada» está aquí fuera de lugar (Jonas, 2005, p. 88).

Explicado esto, abordaremos la tesis del epifenomenalismo para aclarar cómo el poder de la subjetividad se vería truncado por teorías como esta.

a) Sobre el epifenomenalismo

Esta teoría sobre la relación cuerpo-alma es una postura principalmente del materialismo psicofísico, en donde la filosofía de la mente encausa el análisis e intenta resolver las problemáticas sobre su interacción. La teoría consiste en concebir el espíritu, la consciencia o el alma, como un accesorio del cuerpo, un mero adorno que no puede influir en lo más mínimo sobre el mundo material, y, por ende, sobre el propio cuerpo que la produce, ya que se capta como una ilusión proveniente de la materia.

Podemos, sin embargo, estar de acuerdo con algunas premisas materialistas moderadas, tal como que el espíritu, la consciencia o el alma son condicionados y derivados de la materia, ya que “...existe materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia” (Jonas, 2005, p. 90).

Pero esto no da sino base para una argumentación diferenciada sobre el sentido de la consciencia en la materia, sea esta una ilusión o esté interrelacionado psicofísicamente. La cuestión principal es que, si dicha ilusión de la consciencia no es más que eso, no hay forma de que el cuerpo la haya creado, ya que no hay relación entre cuerpo y consciencia en ningún nivel.

La creación del alma desde la nada es el primer enigma ontológico con el que la teoría del epifenomenalismo se tiene que resignar, y por mor de la física, donde por lo demás no puede existir algo que proceda de la nada (Jonas, 2005, p. 100).

Resulta ontológicamente incoherente hablar de la consciencia como un ornamento (entiéndase consciencia como el equivalente a espíritu, mente o alma para evitar confusiones). Entonces, puesto que la consciencia no influye al cuerpo tampoco podría el cuerpo influirle, lo que genera un fenómeno donde no ocurren relaciones de ningún tipo, y, por lo tanto, sin causas ni consecuencias. Esto viola profundamente las leyes de la física y los principios ontológicos basales a los que nos atenemos: nada procede de la *nada*.

Tal es la estructura del cuerpo que posibilita la existencia de la consciencia en él, no se trata, por el contrario, de que la consciencia condicione la existencia del cuerpo. Esto explica que no existe ningún ingreso o llegada de la consciencia al cuerpo en su estado propicio, sino más bien que emerge de él gracias a que la posibilidad ya estaba prefigurada, sólo necesitaba el tiempo y el estímulo suficiente para dirigir la finalidad hacia el refinamiento de la consciencia y libertad que ya conocemos.

Aquello que ha sido dotado de conciencia no se comporta como lo hace porque tiene conciencia, sino que tiene conciencia porque se comporta como se comporta, es decir, tal y como le prescribe que debe comportarse su condición física (Jonas, 2005, p. 101).

Bien se ha dicho que el epifenomenalismo escaparía a la causalidad creando la apariencia de una consciencia desde sí misma, lo que es un riesgo lógico considerable, sumado a esto, veremos que las consecuencias de algo así también son nulas:

La ausencia de consecuencias de lo que ha sido provocado físicamente es el segundo enigma ontológico, con el que la teoría del epifenómeno de la conciencia tiene que resignarse, y por mor de la física, donde por lo demás nada puede existir sin consecuencias (Jonas, 2005, p. 101).

En su refutación podemos concluir, entonces, que la conciencia influye y es influida, "...de manera que poder o impotencia de la subjetividad debe valer en los dos sentidos -hacia dentro y hacia fuera- o en ninguno de los dos" (Jonas, 2005, p. 102). Más el modelo del epifenómeno insistirá en que la conciencia es una apariencia, una ilusión sin causa ni consecuencias, y, por lo tanto, en sí. "La existencia de una «ilusión en sí» de estas características es el enigma absolutamente metafísico con el que la tesis del epifenómeno, por mor de la física, se tiene que resignar" (Jonas, 2005, p. 105). Pues ante tal escenario donde la mente es una ilusión en sí, es lógico pensar que el pensamiento que produce tal ilusión termina siendo una creación imaginaria también, es decir, una ilusión. Tal ilusión no puede producir seguridad sino más bien otra ilusión. Jonas dice al respecto que es "...una representación imaginaria en un escenario imaginario ante un espectador imaginario, los tres coinciden: *aparición aparente para sí misma, o una nada reflejada en una nada: este es el enigma lógico insoluble*" (Jonas, 2005, p. 107).

En conclusión, las objeciones hechas al modelo del epifenómeno nos dan a entender que sí es ontológicamente posible que exista una relación e interacción entre la mente y el cuerpo, y no como una ilusión y rechazo a la Naturaleza desde sí misma. Pues la compleja relación psicofísica no podría engendrar una *fantasmagoría inútil* y tratar de revelar la Naturaleza de sí desde esa misma fantasmagoría. En resumen, en la decisión de mover un dedo y no otro ya opera la relación psicofísica.

La reducción al absurdo es, por lo tanto, doble (...) La primera cuestión condujo a la sentencia de que aquel que acusa la Naturaleza *en nombre de la naturaleza* de impostora, es decir, que transforma lo supuestamente exento de valores en una farsa maliciosa, aniquila su pretensión y ya no puede hablar de leyes de la Naturaleza, por no hablar de su capacidad de ser conocida; la segunda conlleva que el conocer mismo, esto es, la operación del pensar, con cuya libertad *toda* posible teoría permanece o cae, se ha declarado imposible y, por lo tanto, la teoría en cuestión se aniquila a sí misma (Jonas, 2005, p. 114).

Para finalizar, diremos que lo psicofísico presenta una doble naturaleza pasiva-activa, mientras está abierto a cualquier estímulo captable, también brinda información al cuerpo para retroalimentarse. Su estructura ocurre en ambos sentidos para lograr un equilibrio funcional, como dice Jonas, "...nuestro *ser* subjetivo posee doble aspecto y se constituye de receptividad y espontaneidad, de sensibilidad y entendimiento, de sensación y volición, de sufrir y obrar; en resumen, es pasivo y activo a la vez" (Jonas, 2005 p. 124).

Pero cabe preguntarse, ¿cómo es posible tal doble naturaleza? Y para ello debemos pensar desde lo más evidente, es decir, desde la materia hacia lo psíquico; y es que, si bien la consciencia proviene de todo el conjunto físico que la posibilita, debe ser provocada por alguno es especial, *tal como la digestión es al estómago, lo psíquico debe ser al cerebro*, cuyo orden organizativo es donde se produce la interacción más crucial de nuestra consciencia. Jonas señala que allí "...existe una pared porosa, allende la cual se abre otra dimensión y a través de la cual tiene lugar una ósmosis en ambos sentidos, con prioridad de la que procede de lo físico" (Jonas, 2008, p. 124-125).

En aquella pared porosa donde encontramos la conexión que provoca la dimensión psíquica, "...entre el *input* y el *output* tiene lugar un proceso de orden totalmente distinto al físico... no depende de reglas de una causalidad cuantificable, sino de la significación mental" (Jonas,

2005, p. 125), su orden funcional y operacional es diferente y su comparación con lo cuantificable no tendría cabida para un análisis fiable.

Ahora bien, si el cerebro representa la base física objetiva de funcionamiento, no se entiende sin su carga psíquica subjetiva, la cual toma poder en determinados contextos y bajo sus propios límites. En este sentido Jonas deduce que "...la libertad fundada de tal manera no es ilimitada, sino que, según su propia naturaleza cuenta con un campo de acción determinado en cada ocasión porque ha sido ganado a la necesidad física" (Jonas, 2005, p. 126-127).

El ejemplo que da Jonas del cono invertido en un plano, explica que el suficiente poder psíquico, entendido como decisión, intención, interés, etc, es la causa interna subjetiva, azarosa y suficiente para determinar hacia dónde caerá el cono de manera objetiva y externa, siguiendo las leyes físicas en sus consecuencias materiales. Es la fuerza de la consciencia la cual decide libremente qué debe hacer y en qué momento "...de manera que la más pequeña fuerza puede ir acompañada de máximo poder, siempre y cuando baste para «volcar el cono»" (Jonas, 2008, p. 127).

Con esto concluimos que el modelo jonasiiano del poder de la subjetividad plantea un rechazo hacia las teorías de incompatibilidad psicofísicas que conciben la mente como un epifenómeno. En cambio, plantea una preservación de las leyes físicas dando paso al poder de la subjetividad en la relación psicofísica del cuerpo y la consciencia. Además, formula una manera de evitar la anomalía de la gratuidad causal argumentando que todo lo real se encuentra en un estado operativo y entrelazado.

Así, tras admitir el poder de la subjetividad también admitimos la categoría ontológica de la libertad en el humano y su deber para consigo mismo en el *deber-ser*. La responsabilidad ontológica que emerge de esta libertad será nuestra próxima tarea a fundamentar.

3. *Nueva propuesta ética de la responsabilidad*

Ya al comienzo de nuestra investigación dimos atisbo de la propuesta de Jonas sobre la responsabilidad, acentuando las diferencias entre una ética tradicional y su propuesta. Tomaremos algunos elementos de este primer análisis para profundizar en la necesidad del modelo ético a tratar y su urgencia práctica en la contemporaneidad. En el siguiente capítulo, discutiremos sobre el poder y el deber humano como responsabilidad y la moralidad que esto suscita.

3.1 Necesidad de una ética de la responsabilidad

3.1.1 Expansión de la acción humana

Tradicionalmente la ética se ha encargado del acto momentáneo *inmediato*, donde reside también el juicio moral y sus límites atingentes, esto es perfectamente aceptable y trae consigo una gran carga histórica de filósofos y pensadores que se dedicaron a las aristas de la acción y sus problemáticas.

Sin embargo, la tecnología y su naturaleza ha abierto una nueva dimensión de campo ético donde el humano se desarrolla y actúa moralmente bajo la luz de la técnica moderna. Además, cuando vemos a la humanidad bajo el influjo de alguna dimensión con la que interactúa, su comportamiento es influenciado, por lo que ambos tendrán efectos sobre el otro. En este sentido, la tecnología genera un escenario plausible donde ocurre esta influencia y sujeciones

sensoperceptivas para la humanidad. Habremos entonces de señalar que el contenido de la condición humana aumenta a propósito del horizonte ético en el que se desenvuelve.

Más concretamente, afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética (Jonas, 2008, p. 23).

El acto momentáneo *inmediato* ha de conservarse como un juicio válido junto a todo su análisis ético, más no debe limitar las fronteras de responsabilidad que conlleva un acto y sus consecuencias para el futuro. Es necesario también hacer comprender la estrecha relación que existe entre el saber y el poder de la acción, que son condiciones importantes en nuestra época, la cual es caracterizada por la tecnología y la amplia data de información que poseemos. Sostiene Jonas al respecto: “El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo” (Jonas, 2008, p. 34).

Debe la humanidad ser también humilde, puesto que jamás tendrá la certeza absoluta de las consecuencias finales de las acciones, pero sí de muchas posibilidades que jamás antes en la historia había tenido la oportunidad de prever. Así, la autovigilancia del poder humano debe ser cautelosa con todo aquello que afirma, rechaza o pone en duda. No hay suficientes pruebas de error o ensayos disponibles para que alguna decisión, que afecte fuertemente a la Naturaleza, y, por ende, a la especie humana, se lleve a cabo sin la detención o meditación previa suficiente. El reconocimiento de la ignorancia, dice Jonas, ahorraría consecuencias irreversibles en estos casos, pues de lo contrario, tal como un manoseo y trato irresponsable, produciría que la vida se deteriora.

3.1.2 Profanación de la Naturaleza

La relación del humano con la Naturaleza no puede sino llevarse a cabo en todo momento, en especial por las condiciones que tiene la Naturaleza para la sobrevivencia humana. Más el poder y el sometimiento del mundo a la voluntad y necesidad humana contemporánea no tiene parangón, sea cual sea la época en la que se le explique, respecto a la Naturaleza. La humanidad, sin medida por las consecuencias, invade de forma temeraria al resto de los seres con los que comparte su ambiente en el mundo, todo aquello que encuentre para la comodidad y satisfacción de su enclave como civilización. Además, si hablamos de la construcción de refugio y delimitación de terrenos humanos, debe el humano arremeter contra la Naturaleza para apropiarse de ella y adaptarla bajo su tutela.

Pero todo este modelo de acción desencadena lentamente las consecuencias que trae consigo el desmesurado trato con la Naturaleza, y, por ende, a los humanos como parte de esta, pues “...la profanación de la Naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas” (Jonas, 2008, p. 16). Al no meditar suficientemente en las consecuencias de sus acciones en la Naturaleza, se ignora el hecho que esta es la condición primordial de la sobrevivencia humana y todo aquello que le permite existir de forma óptima y libre.

En el hombre la naturaleza se ha perturbado a sí misma, y sólo en la capacidad moral de aquél -cuyo origen también está en la naturaleza- se abre la incierta posibilidad de un ajuste de las convulsiones provocadas en su homeostasis (Jonas, 2008, p. 230).

El poder tiene la capacidad de crear y destruir, nuestro deber ahora es consolidar una responsabilidad colectiva consciente para que la especie humana, y toda la biósfera, sobreviva al rumbo catastrófico que la humanidad misma ha tejido. Como diría Jonas, la

“...responsabilidad es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro *ser*, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación»” (Jonas, 2008, p. 357). Por ende, la preocupación por el futuro del mundo es, como característica humana, el amparo ontológico y moral de nuestras vidas. El poder de la humanidad ha demostrado ser inmenso, pero se necesita también de la responsabilidad para que su manipulación traiga consigo beneficios a todo el equilibrio de la biosfera.

Está claro, por otro lado, que la violencia existe y es necesaria dentro de la Naturaleza como parte de su mismo proceso simbiótico natural, el cual constantemente se irá dañando a sí mismo como acto necesario de su autoconservación.

Así es, puesto que la agresión a otras formas de vida está dada *eo ipso* indisolublemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital (Jonas, 2008, p. 228-229).

Bajo esto, entendemos la violencia que existe como condición de la preservación del equilibrio simbiótico de la vida sobre la tierra, sin embargo, la profanación que evocamos aquí tiene un tono de excesiva fuerza de poder y una manipulación irresponsable del poder descontrolado de la especie humana, la cual puede provocar un desequilibrio en la cadena de relaciones que aniquilaría el tejido vital por completo. Si bien sabemos que la ley de la vida es devorar o ser devorado, hemos de velar por el criterio de autoconservación amenazado por el desequilibrio del aprovechamiento malicioso humano. Y es que no todo es violencia en la Naturaleza, la cooperación y ayuda voluntaria entre los seres, bajo la reciprocidad beneficiosa latente de tal simbiótica, ayuda a que el tejido vital permanezca palpitante, patente y vivo.

Como seres dotados de consciencia, y, por lo tanto, la posibilidad de caer en cuenta de esto, es que estamos llamados a cuidar de nosotros y del medio en el que vivimos.

Ahora, con un alcance tal de la tecnología a través de la producción, debemos decir categóricamente que “...si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción” (Jonas, 2008, p. 37).

La ética es urgente para la nueva dimensión que cruza la humanidad: un futuro incierto lleno de amenazas a raíz de nuestras irresponsables acciones. Lo que habilita una suerte de brújula direccional es la responsabilidad en un juicio ético. De aquí nace la necesidad de los imperativos y deberes, los cuales guiarían la acción en forma de dictamen para evitar sesgos destructivos previsibles.

3.2 Metaética de la responsabilidad

3.2.1 Nuevos imperativos y deberes

Dada la novedad ética que plantea Jonas, es urgente plantearse las nuevas problemáticas y los distintos matices morales que presentan. Por ejemplo, tomando la dinámica del presente como condición del futuro, ¿podría la humanidad apostararlo todo en cuanto tenga para hacer de su futuro algo mejor? O bien, ¿podría la humanidad apostararlo todo netamente en el presente sin temor a las consecuencias del futuro? Pues bien, Jonas diría que “...el sacrificio del futuro en aras del presente no es lógicamente más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro. La diferencia consiste solo en que en un caso la serie continua y en el otro no” (Jonas, 2008, p. 38).

Y es que el deber aquí suscitado es el del equilibrio entre ambas amenazas, cabe decir, la conservación suficiente de una vida digna con parámetros mínimos que promete siempre superarse celosamente, y la proyección de la misma en la posibilidad del futuro remoto. El axioma evidente de la preferencia del futuro ante su no existencia ayudará a dirigir la mirada hacia cuál sacrificio es metafísicamente mejor fundamento que otro.

Pareciese que la contemporaneidad se ahoga en un consumir acelerado sin visión de largo plazo, un fanático *pan para hoy, hambre para mañana*. Este precepto que ha gobernado el pensamiento de la humanidad es el que se ocupará la ética jonasiana de remover. Desde luego, ha de considerarse el contexto tecnológico en el que vivimos para generar una ética *ad hoc*, que haga frente a los sacrificios pertinentes que haya que hacer, pues es indiscutible que en nosotros está la posibilidad de cualquier esperanza o amenaza que el futuro conlleve.

Los humanos del presente deben velar por el humano del futuro y (...) su deber de conformar una auténtica humanidad; por lo tanto, por su *capacidad* para tal deber, por su *capacidad* para «atribuírselo», de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología «utópica», podemos tal vez despojarles (Jonas, 2008, p. 86).

Ahora bien, el imperativo kantiano es la base de Jonas, pero adecuado al problema de la técnica moderna, tomando la máxima que plantea una compatibilidad o incompatibilidad lógica de la acción como práctica universal del sujeto individual, Jonas suma el horizonte temporal para una lógica de preservación y bienestar en medida de la concordancia de los efectos últimos para con la continuidad de la humanidad, "...la responsabilidad ha de contemplar las cosas no *sub specie aeternitatis*, sino *sub specie temporis*, y puede perder todo lo suyo en un instante" (Jonas, 2008, p. 222).

El imperativo categórico jonasiano “...ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el «que...» y en el «qué» del deber existir” (Jonas, 2008, p. 89). Es esta combinación la característica ontológica de la responsabilidad, pues no sólo existe una preocupación por la existencia de la humanidad, sino también por el tipo de existencia que tendrá. Sus imperativos se formulan de diferentes modos:

«Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «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»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 2008, p. 39).

Serán estos imperativos los que guíen la acción humana colectiva hacia la posibilidad del futuro remoto de una forma auténtica, es decir, posibilitante de su existencia y ausente de obstáculos que le impidan su óptimo y digno vivir. Por ejemplo, aun cuando nuestra previsión del futuro sea limitada y nos tome por sorpresa, como una pandemia mundial que se desata en cuestión de semanas, dependerá de las medidas tomadas en concordancia con el deber de la responsabilidad, el sentimiento del mal porvenir y la esperanza en el mejor trato posible con la humanidad para el arduo trabajo de contención y respuesta.

Podemos hablar de dos deberes preliminares en la ética jonasiana, el primero trata de imaginar aquel mal para guardar así la representación que nos preparará ante su potencial realidad, es así como “...la procuración anticipatoria de dicha representación (la de los

efectos remotos) se convierte en el deber primero y, por así decirlo, preliminar de la ética que aquí buscamos” (Jonas, 2008, p. 66).

El segundo deber preliminar nace del primero, y es que no sólo basta con imaginarse las representaciones de las amenazas, sino también de voluntariamente permitir que nos afecte ese influjo de temor por el prevalecer de la humanidad. Tan solo con buscar la representación frente al *malum* no será suficiente para habilitar una actitud frente a su amenaza. Particularmente, el humano se mueve por aquello que le afecta y le involucra de manera directa, lo que significa una dificultad moral práctica no menor, de aquí una de las necesidades importantes de este deber.

La adopción de esa actitud –esto es, la preparación para la disposición a *dejarse* afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras- es, por tanto, el segundo deber «preliminar» de la ética aquí buscada (Jonas, 2008, p. 67).

El deber general del que se siguen los dos deberes preliminares recién mencionados ha de ser la conservación de la existencia humana, deber inexcusable que justifica la posibilidad de ser de los humanos del futuro, de aquí brota también el deber de conservar una esencia humana digna y auténtica.

Por lo tanto, nuestro deber es procurar que la existencia humana prevalezca y además brindarle posibilidades mínimas de sobrevivencia a las generaciones venideras. No se trata de abandonar el rostro de la humanidad presente o la del futuro, esto ya lo hemos aclarado, empero debemos admitir también que es difuso imaginar las necesidades particulares de cualquier humanidad si todo está en un fuerte cambio. Las condiciones de vida materiales y espirituales son una herencia fáctica cuyo cuidado depende de nuestra atención.

Pues bien, el deber de tal responsabilidad aquí suscitado hace referencia al *deber-ser* fundamentado por Jonas anteriormente, donde el valor en sí del mundo ontológico es la base para entender la responsabilidad en los términos que Jonas intenta formular. Y ahondando en esto último, el hecho de la existencia de un valor, guarda en sí el valor de su realización. La teoría de los valores aquí propuesta señala que "...sólo de su objetividad sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser" (Jonas, 2008, p. 97).

El abismo que existía entre el *ser* y el deber se ve ahora amenazado en cuanto se entiende el valor del *ser* como una categoría ontológica propia de la existencia. Y es que, si nos basamos en una finalidad inmanente en el *ser*, la consecución de su existencia como finalidad será un bien y su frustración un mal.

Una de las principales características de la ética orientada al futuro será la gratuidad de las acciones para con el deber de la conservación de la posibilidad humana. Y dado que entre humanos garantizamos nuestro deber en el de los demás, es decir, hago mis deberes porque otro también los hace, o bien, para que otro también los haga, todo se basa en el respeto colectivo del deber gracias a la retribución que significa realizarlo. Más ahora no hay objetivo ni ganancia recíproca para calcular un deber y un derecho de tal naturaleza.

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, de tal modo que en su marco no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: «¿Ha hecho el futuro alguna vez algo por mí, ¿acaso respeta él mis derechos?» (Jonas, 2008, p. 82),

Tal ejemplo, que parece altruista, responde a una finalidad inmanente objetiva mayor. Tal gratuidad la vemos en la responsabilidad del deber de los padres para con los hijos. Independiente que estos últimos se conviertan o no en un bien futuro que ayude a su procreador o benefactor, se lo cuida de la mejor manera posible. En este aspecto de la responsabilidad, la paternidad "...es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros" (Jonas, 2008, p. 83). Pero de este importante fenómeno nos ocuparemos en detalle más adelante.

3.2.2 El sentimiento de responsabilidad

La razón y el sentimiento se necesitan mutuamente para una mejor comprensión del *deber-ser*. La objetividad necesita de la fuerza motivadora de la subjetividad, y viceversa, para lograr una acción, la cual va más allá de una conducta moral instintiva: hablamos de una necesidad interna por ser algo más que mero impulso. "Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento" (Jonas, 2008, p. 153).

El sentimiento es conocido por el humano de forma inmanente, es parte natural de las predisposiciones psíquicas que conforman el juicio. Es, de hecho, el acceso más primitivo a la realidad cuando se interactúa con ella, más no el único ni más importante. Todo aquello que nos ocurre es valorado en medida del sentimiento y de la razón. Ambos, tan importantes como el otro, interactúan en conjunto para su funcionalidad siempre activa. Podríamos decir, entonces, que "...en un orden lógico la validez de las obligaciones iría en primer lugar, y el

sentimiento responsivo, en segundo. Pero en el orden del acceso tiene sus ventajas comenzar por el lado subjetivo” (Jonas, 2008, p. 155).

Siguiendo a Jonas, es más sencillo identificar el deber a través del sentimiento, pero la tarea se lleva a cabo cuando la razón revisa el juicio en cuestión. Además, todas las nociones de un sentimiento que apuntan a la apropiación del bien supremo e intemporal en la ética, no son más que entender esa pieza afectiva desde sí y para sí:

«El temor de Dios» judío, el «eros» platónico, la «eudemonía» aristotélica, la «caridad» cristiana, el *amor dei intellectualis* de Spinoza, la «benevolencia» de Shaftesbury, el «respeto» kantiano, el «interés» de Kierkegaard y el «placer de la voluntad» de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética (Jonas, 2008, p. 156).

En cambio, el «sentimiento de responsabilidad» se enfoca sencillamente en el otro, sin apropiarse de su alteridad, sino afectándose por ella en su naturaleza ajena empapada de otredad, y desde ahí recibir el sentimiento responsivo para ayudar a sopesar el campo de acciones posibles en la validez o invalidez de la razón. Todo entrelazado de forma indisoluble.

3.3 La heurística del temor

3.3.1 Necesidad y fundamentación

La casuística heurística de Jonas es un nuevo camino fundado en la necesidad del alcance causal de las acciones humanas desde el sentimiento responsivo y el pronóstico catastrófico que le sigue. Dada la nueva dimensión ética de la responsabilidad, estas estrategias determinarán la manera en que el humano se relaciona con la realidad y su futuro; ya sea

utilizando el deseo, como tradicionalmente se ha hecho, o el miedo, evitando lo que no se quiere, la estrategia aquí es utilizar este último.

Como dice Jonas, "...la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos" (Jonas, 2008, p. 66). Tal como en un juego de dardos, aquello que apreciamos y queremos se encuentra en el centro del tablero, y todo aquello que lo rodea sólo nos indica qué tan lejos o cerca estamos de acercarnos al blanco. Así mismo ocurre en la heurística, debemos asegurarnos de evitar todo aquello que rodea al blanco justamente preocupándonos de evitarlo. Además, es mucho más sencillo saber qué es aquello que no se quiere antes que aquello que sí, ya que este último se elige abandonando todo el resto de las posibilidades y volviéndolo un relato finito.

Se trata de una decisión metafísica de la voluntad, la que en su capacidad imaginativa prevé todo aquello lógicamente posible que signifique una amenaza. Y es que, como invertimos la fuente de consulta, es decir, el deseo por el miedo, "...el temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica" (Jonas, 2008, p. 358). El futuro es ciertamente incierto, y para lograr aproximarnos a él la heurística es el puente, es el *entonces* de lo que *podría* ocurrir.

...su tarea no es presentar pruebas, sino ilustraciones. Se trata, por tanto, de una casuística imaginaria cuya función no es, como en la casuística propia del derecho y la moral, poner a prueba principios ya conocidos, sino rastrear y descubrir los todavía desconocidos (Jonas, 2008, p. 69).

No se trata de un método infalible para encontrar el bien supremo, sino que, gracias a la experiencia de aquello que tememos, afianzamos nuestro deseo de aquello que deseamos. No

sólo se trata de una prioridad al momento de actuar, sino de la sencillez que resulta natural en nuestra interacción moral con la realidad. Esto nos ayuda a entender que la vida humana auténtica, de la que habla implícitamente Jonas, es también una que sabe qué desea y qué teme, todo para que en la previsión de aquellos fenómenos haya una libertad expedita de nuestro accionar responsable.

Es importante recalcar que aquel mal representado no aparecerá por sí mismo, debe ser intencionado, movido a creación por nuestra capacidad de previsión que habilita la búsqueda de un *malum* en un futuro remoto. Tener conocimiento de un *malum* que puede ser catastrófico para la humanidad, nos abre paso para especular sobre posibles escenarios de destrucción. Si bien algunos son más pesimistas que otros, la ideación de estos escenarios ayuda a evitar que se cumplan. “Se profetiza la catástrofe para impedir que llegue” (Jonas, 2008, p. 201).

Es sencillo decir que la representación del futuro remoto en la acción privada sólo es fantasía ociosa que no tiene incidencia en alguna práctica moral, pero justamente esa reflexión es la que separa la ética jonasiana de una ética tradicional, pues esta última nubla la posibilidad de una apuesta en la acción, de una proyección hacia el futuro tan certera como una ciencia de la predicción hipotética pueda lograr.

En un escenario donde está en juego el todo del futuro y su continuidad, dice Jonas, será lícito sacrificar los intereses de la humanidad para evitar un mal supremo, considerando que podemos vivir sin el bien supremo, más no con el mal supremo. Como diría Jonas, “...nunca existe una buena razón para la disyuntiva de ganarlo todo o perderlo todo; pero puede estar moralmente justificado e incluso prescrito el intentar salvar aquello que es irrenunciable, con

el peligro de perderlo todo en el intento” (Jonas, 2008, p. 78). Cabe entonces tener una consciencia de los actos representativos de la preservación de la humanidad, pues nunca se actúa particularmente, en todo campo siempre se afectará tanto el círculo privado como el público, sean buenas o malas sus consecuencias.

Nuestra capacidad analítica nos puede prever de cierto futuro al cual ya podemos apostarle con cierta certidumbre, tal como el aumento de la población, el hambre mundial, la capacidad de almacenamiento de datos en el avance tecnológico, el progreso de la inteligencia artificial, etc. Sin embargo, existen ciertos inventos particulares que son de imposible cálculo, pues su innovación carece de precedentes presentando un desarrollo exponencial y dinámico.

El dinamismo es el signo de la modernidad. No es algo accidental, sino una propiedad inmanente de la época y, por lo pronto, nuestro destino. Significa que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcular; que el cambio es seguro, pero no es seguro lo que vendrá (Jonas, 2008, p. 200).

Pero en este sentido también debemos entender la tecnología de manera posibilitante, ya que “...tampoco podemos excluir la posibilidad de que las sorpresas agradables del progreso no tengan fin y que unas u otras nos saquen de apuros a tiempo” (Jonas, 2008, p. 203). El antídoto del irresponsable trato de la tecnología puede venir precisamente desde la tecnología, la cual, en un correcto uso ético y responsable con todos sus principios, ayude al proceso simbiótico de la Naturaleza para su temporalidad y preservación. Cabe en la humanidad aprovechar la construcción de escenarios tanto menos riesgosos como también resolutorios para invertir la cadena de eventos destructivos que ha encaminado nuestra especie.

Debe elaborarse una “ciencia de la predicción hipotética” en torno a los efectos de los proyectos técnicos a largo plazo, que implica: 1) la representación de los efectos de los proyectos de la técnica a largo plazo y 2) la capacidad de apelar a un sentimiento que permita al ser humano ser afectado por la representación de dichos efectos, tanto más necesaria, en tanto que en el presente no tenemos convivencia directa con el objeto que apela a nuestra responsabilidad: la humanidad futura (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

3.3.2 Consecuencias para la humanidad

No solo se trata de la supervivencia del humano, sino también del concepto de humano a resguardar, aquello que ha de conservarse para las condiciones suficientes que la misma humanidad ha tomado como mínimas y máximas de bienestar y dignidad, es decir, todo aquello que la ética resguarda. Y como dice Jonas, “...sólo la previsible desfiguración del humano nos ayuda a alcanzar aquel concepto de humano que ha de ser preservado de tales peligros. Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego” (Jonas, 2008, p.16).

Como ya hemos explicado, la dinámica causal de las acciones humanas está entrelazada unas con otras, por lo que todo aquello que cause algún individuo, terminará afectando al resto de la humanidad, “... de modo que poner en juego lo mío implica siempre poner en juego algo que pertenece a otro y sobre lo que propiamente yo no tengo ningún derecho” (Jonas, 2008, p. 77). Y así, gracias a esta gran cadena causal de acciones, podemos fundar un sentido de la responsabilidad más fuerte y guiarnos hacia los escenarios morales atingentes de la humanidad.

Pero, ¿qué sostiene a la responsabilidad? Precisamente, la efímera existencia de la realidad y su vulnerable continuidad en su autoconservación ontológica, las que dependen de toda atención que logre la humanidad fijar en la decadencia amenazante del futuro.

Ante esta situación problemática del escenario catastrófico que desafía la existencia humana y su posibilidad en el futuro remoto, tendrá la humanidad que tomar partido estricto ante esto, es decir, un *no* al *no-ser*, y un *sí* al *ser*. Primeramente, de aquello que le aqueja con urgencia a la humanidad, y luego, del resto de la Naturaleza que aún tenga posibilidades de preservarse.

Pues la pregunta no es aquí «¿se logrará?», sino «¿a qué le es *lícito* al hombre habituarse?», «¿a qué es lícito forzarle o permitirle que se habitúe?», «¿qué condiciones de adaptación es lícito permitir?». Estas cuestiones ponen en juego la idea de hombre (Jonas, 2008, p. 203).

En conclusión, el sentimiento de responsabilidad es la preocupación por aquello que requiere nuestro cuidado, es la posibilidad de hacernos cargos del poder a través de un deber. Deber que, junto al temor de aquello catastrófico que puede ocurrirle a la humanidad, es la orientación de conservación de la existencia humana futura, donde las nuevas generaciones no reciban una herencia degradada y corrompida por nuestra contemporaneidad. Precisamente, como afirma Jonas: “Una herencia degradada degradará también a los herederos” (Jonas, 2008, p. 359).

3.4 Responsabilidad y dimensiones

3.4.1 Consecuencias como acto imputable

La responsabilidad se centra en esta ética por nuestra libertad de asumirla y evitar consecuencias lógicas y causalmente previsibles. Todo acto trae consigo consecuencias

voluntarias e involuntarias, pero nadie se hace cargo de ellas; entendiendo esto, la responsabilidad se tomaría como imputación causal de los actos cometidos:

El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto.

(...) El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionadamente (Jonas, 2008, p. 161).

Esta descripción de la responsabilidad es idealmente poderosa, más las atribuciones causales no siempre son inequívocas y tal escenario se diluye en el misterio causal de la acción. Pero habrá oportunidades en que la responsabilidad no pueda ignorarse, como, por ejemplo, un superior tomando los cargos del subordinado y lidiando con ellos, o también, la responsabilidad de los padres para con los hijos ante algún problema; esto se justifica en que "...la responsabilidad es una relación no recíproca" (Jonas, 2008, p. 166) entre dos seres, es decir, no existe una retribución equitativa en la relación, y, además, se basa principalmente en la dependencia unidireccional del ser sujeto a la responsabilidad.

Pero la responsabilidad, tanto colectiva o individual, funciona como una condición previa a la moral, ya que Jonas la entiende como un valor ontológico que se habilita con la libertad. La responsabilidad es el peso extrínseco de toda acción, delimitada tanto por el poder como el saber.

Aquí Jonas agrega el hacer como segundo deber ontológico: primero es el *deber-ser* del objeto, cuya finalidad *es* en sí misma y su posibilidad de *ser* contiene su afirmación como tal; es decir, aquello que tiene la capacidad de existir y debe existir; y, luego, el *deber-hacer* del sujeto. Aquí es donde enfocará Jonas su concepto ético de responsabilidad.

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. (...) la cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa (Jonas, 2008, p. 163).

Considerando tal análisis, la irresponsabilidad caería en quien o quienes, a sabiendas de su poder, con nulo o sin interés de considerarlo, hacen ejercicio de este creando una ruptura crítica en la relación del sujeto con su objeto de responsabilidad.

3.4.2 Paradigmas de la responsabilidad

La responsabilidad es una cuestión basal en la vida humana, y es que, dado que el humano no siempre se basta de sí mismo, vivir conlleva ser responsable de alguien o algo, o ser responsable de alguien en algún momento. Jonas señala que todos los seres vivos experimentan la responsabilidad en la paternidad, lo que no quiere decir que siempre ocurra, pero esta premisa ya nos revela la posibilidad humana de involucrarse responsablemente con el mundo. La responsabilidad trata de hacer posible que exista y siga existiendo aquello de lo que se es responsable, y, tras el reconocimiento de esto, procurar que exista bien. Por ende, la existencia humana se fundamenta en la responsabilidad de sus integrantes; sin humanidad no habría responsabilidad, sin responsabilidad no habría humanidad.

La totalidad y compromiso de la responsabilidad corresponde al ser entero del que se es responsable, como es el caso de los padres ante la responsabilidad del niño, pero también del gobernante a su pueblo. Todos los aspectos de dicho *ser* son ahora preocupación y ocupación de quien carga con su responsabilidad, ya que esta "...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, 2008, p. 178).

Ahora bien, retomando las menciones anteriores, los arquetipos de la responsabilidad que existen en la naturaleza humana se hayan en la paternidad y en el desenvolver político, aun cuando este último no sea de tan fácil acceso como el primero. Ambos significan las polaridades más evidentes en la humanidad.

Estas dimensiones opuestas forman parte del mismo sistema humano donde opera la responsabilidad. El estado aporta o controla, según el caso, al desarrollo de los humanos cuya tutela la tienen sus padres, todo con el fin de tener una humanidad funcional y equilibrada, y, además, en el mejor estado posible. El político, como hijo de la comunidad, apuesta por ser responsable, analógicamente a la paternidad, del país en el que gobierna, no movido por el amor filial sino más bien por la solidaridad para con la comunidad.

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 se complementan) en virtud de la totalidad de su objeto (Jonas, 2008, p. 179).

La idea de continuidad en la responsabilidad tiene rasgos casi tautológicos, ya que para hablar de la responsabilidad debemos evocar la continuidad de las acciones, ser conscientes de que ocurre sin suspensión y en todo momento que dure su tarea. Jonas dice que “...en la continuidad a través del tiempo hay una *identidad* que defender, que es parte integrante de la responsabilidad colectiva” (Jonas, 2008, p. 183). Pero cuando hablamos de tareas profundamente extensas en las polaridades del político y los padres, el horizonte de la continuidad se extiende históricamente a toda la humanidad. Una acumulación constante de experiencia y proyección que se retroalimentan entre sí, esto requiere que al objeto de responsabilidad se le trate entendiendo su contexto y su historia, de tal forma que “...la

responsabilidad total tiene que proceder «históricamente», abarcar su objeto en su historicidad” (Jonas, 2008, p. 183).

Sin embargo, toda tarea también está delimitada, así como el gobernante tiene ciertos años para tomar la responsabilidad, los padres tienen como meta y plazo la madurez y autonomía del niño hasta que acabe su responsabilidad neta. La temporalidad juega un rol crucial en el escenario ético de la responsabilidad, tanto en su fundamento causal que hemos explicado, como en la apertura humana hacia la posibilidad del futuro, “...así pues, con respecto a este horizonte trascendente la responsabilidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones)” (Jonas, 2008, p. 184).

Entendiendo la responsabilidad así, como “...el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*” (Jonas, 2008, p. 184), cabe ahora ahondar en sus polaridades para entender mejor su naturaleza y completar el análisis de la ética jonasiana. Y bien podemos localizar la relación recíproca entre ambas dimensiones de la responsabilidad, ya que ambas forman parte fundamental del desarrollo humano integral como comunidad humana. Se necesitan para que su continuación no se interrumpa y acabe, y aquí veremos en qué radica la diferencia fundamental entre estas dos polaridades de la responsabilidad: entre el político y los padres, entre la general y la particular.

a) Responsabilidad política

El político, en primer lugar, no es creador original de la comunidad, reside y es parte de ella.

Los padres, en cambio, en su mayoría, son los creadores eficientes del hijo en cuanto a su

existencia, respetando la autonomía que este tiene consigo. Por lo que las responsabilidades del político y de los padres son profundamente diferentes.

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 (Jonas, 2008, p. 182).

Es la responsabilidad que atañe a los gobernantes de un territorio quienes se encargan de velar por el bien vivir de sus habitantes, todas las tareas que esto conlleva están a cargo de la institución gubernamental compuesta de sus particularidades que encarnan los deberes sociales y son responsables de su correcta ejecución. Más no nos detendremos mucho en la tarea minuciosa del quehacer político, salvo en uno de los deberes más importantes: la responsabilidad de asegurar que toda política sea en beneficio de los habitantes y dé la posibilidad de una política futura.

Procurar la posibilidad es el acto de responsabilidad más característico. No se habla de metas o caminos prefigurados como último alcance de la humanidad, puesto que es una constante incertidumbre de la que sólo algunas cosas podemos prever fielmente. Por esto es que se dice que “...la libertad del gobernante constituye una necesidad permanente” (Jonas, 2008, p. 198), pues su libertad hace posible que tome la responsabilidad necesaria para las decisiones pertinentes de su quehacer político.

El principio consiste en que cualquier responsabilidad total es también responsable -en todas sus tareas concretas- de que, más allá de su propio cumplimiento, siga siendo posible en el futuro la acción responsable (Jonas, 2008, p. 199).

Pero, ¿cómo podemos garantizar que tal deber de la responsabilidad sea posible? Sobre este punto, Jonas dirá que hay que invertir a Kant para descubrir el real potencial del deber de la acción, por tanto, “Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción” (Jonas, 2008, p. 212). Y cada decisión que tome el humano determinará causalmente las consecuencias que irán en pro o en contra de un real interés por el bienestar, o, caso contrario, un aprovechamiento irresponsable de su poder que desembocará en coartar, entre otras cosas, la posibilidad de su continuación.

El poder del ser humano es radicalmente transformador de todo aquello que lo rodea, el deber de la responsabilidad termina siendo un autocontrol del poder humano. Además, debemos recordar que la técnica es poderosa porque el humano es poderoso, en un principio el control estaba en sus manos, pero gracias a la automatización de la tecnología deja de estarlo progresivamente, creando un poder más autónomo, lo cual significa grandes peligros sin la correcta vigilancia necesaria. “Por lo tanto, lo que enlaza el querer y el deber, el *poder*, es lo mismo que coloca a la responsabilidad en el centro de la moral” (Jonas, 2008, p. 214). Así, el poder en la responsabilidad política juega un rol crucial para la continuidad del encargo del bien vivir de la humanidad y su continuación.

b) Responsabilidad paternal

Es aquella que naturalmente surge en el criador de un niño, en donde todo aquello que le concierne al niño también le concierne a su responsable, ya que de él depende su posibilidad de existencia en el futuro remoto; “...adeudamos al anónimo futuro solamente lo general, no

lo particular, la posibilidad formal, no el contenido concreto de su realidad” (Jonas, 2008, p. 219).

Y en este esfuerzo y preocupación que cubre las necesidades del infante, el procreador vela por la apuesta radical en contra de su posibilidad formal, es decir, su muerte. “En la insuficiencia radical de lo que ha sido engendrado se halla prevista ontológicamente, por así decirlo, la asistencia del procreador para evitar su vuelta a la nada, el cuidado de su posterior desarrollo” (Jonas, 2008, p. 220).

Podemos distinguir entre el *deber-ser* del recién nacido con un *deber-hacer* ajeno: el primero trátase de su existencia misma, de la posición del *ser* ante la *nada*, de la manera en que la conservación viviente biológica se constata en la realidad misma. Mientras que el segundo, el *deber-hacer*, propuesto por una existencia y voluntad ya consumada en la realidad, refiere al acto moral construido en acción, como, por ejemplo, cuidar del niño que depende su *deber-ser* de un *deber-hacer* ajeno del procreador.

Así, el «deber-ser» inmanente al lactante, manifestado en cada aliento, conviértese en un transitivo deber-hacer ajeno, pues sólo otros pueden responder a la exigencia de tal modo manifestada y hacer posible el cumplimiento de la promesa teleológica que el nuevo ser implica (Jonas, 2008, p. 220).

CAPÍTULO II

VIDA HUMANA AUTÉNTICA

1. La tecnología; amenazas y esperanzas para la vida humana auténtica

Los comienzos de la tecnología son tan antiguos como la especie misma, hablamos de una vocación de la humanidad para el trato y manipulación de los objetos del mundo. El origen de tal capacidad ya la vemos en el Homo Faber, caracterizado por haber comenzado a tomar consciencia de las múltiples posibilidades que le entregaba el mundo y los muchos sentidos que la realidad tenía. Ya no sólo se trata de adaptarse al ambiente, sino que, también, adaptar el ambiente a las necesidades. Analizaremos en los siguientes capítulos el impacto que la tecnología ha tenido en la humanidad y cómo esta se ha involucrado moralmente con la tecnología.

1.1 Humanidad tecnológica

1.1.1 La tecnología como fenómeno humano

Las acciones humanas fueron tomando refinados patrones de repetición, es decir, comenzaron no sólo a ser aprendidas de forma más fácil, sino también a enseñarse entre individuos y comunidades. Siendo así la técnica acuñada como “...un medio con un grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos” (Jonas, 2008, p. 36), como, por ejemplo, la construcción de una casa o de algún arma, cada una de estas cosas requiere una composición específica de acciones a realizar, dándole sentido a la existencia de la técnica.

A medida que el tiempo avanzó también lo hizo la técnica, siendo la tecnología el resultado del conjunto de conocimientos que se adquirieron a partir de las diferentes técnicas respecto a la creación de algún objeto.

Hoy en día la tecnología, gracias a su crecimiento exponencial, forma parte esencial de la vida humana, no sólo en un ámbito público e institucional, sino también cotidiano y muy personal. Su relación con la ciencia es muy estrecha. Gracias a la ciencia es que existe un progreso de la técnica y la tecnología, la cual en principio tiene carácter lógico y epistemológico, mientras que la tecnología, el resultado práctico de la ciencia, tiene un carácter ético al interactuar directamente con la humanidad. A partir de esta problematización es que diversos pensadores fundaron la rama de la filosofía de tecnología, dedicada a preguntas sustanciales que van más allá de las teorías de funcionamiento tecnocientífico:

Quando se cuestiona este funcionamiento (de las teorías tecnológicas) y su utilidad, cuando se plantean dudas sobre ello o sobre la talle moral de las acciones tecnológicas y sus resultados, así como de las ideas en las cuales ellas se basan, entonces, se comienzan a desarrollar ideas en vez de simples teorías de la tecnología. ¿Qué es la tecnología? ¿Es siempre buena o útil la tecnología? ¿Qué es lo bueno dentro de la tecnología? ¿Cuál es la lógica del pensamiento y la acción tecnológicos? ¿De qué tipo de realidad están dotados los entes tecnológicos? ¿Qué tipo de conocimiento contienen las ciencias ingenieriles? ¿Cuál es el significado de la tecnología, cómo se relaciona con otros aspectos de la vida humana? Tales preguntas constituyen el núcleo central de la filosofía de la tecnología (Mitcham, 1988, p. 101).

No cabe duda de que la tecnología ha salvado vidas y, también, las ha quitado, resultando ser un arma de doble filo cuya naturaleza ya forma parte de nosotros, o mejor, nuestra condición humana ya se ve influenciada por la interacción subjetiva de nuestra consciencia con la tecnología y su dimensión moral, produciendo perjuicios y beneficios ante cualquier tarea en la que ha de requerirse la tecnología. Aquí radica el peligro.

Podemos situar, hasta ahora, a la realidad virtual y la inteligencia artificial como la cúspide de la tecnología contemporánea, en donde aún apenas estamos a las puertas de toda la promesa tecnológica que conlleva el afán humano del progreso. Por ejemplo, sabemos que las aspiraciones más entusiastas apuntan a crear una interfaz entre inteligencia artificial y la consciencia, tal como se aproxima el implante desarrollado por la empresa de neurotecnología, Neuralink (<https://neuralink.com/>). Este implante al ras de la cabeza, y por medio de una simbiosis entre inteligencia artificial y neuronas, trata diferentes desórdenes neurológicos con estimulación directa al cerebro. Dada la reciente novedad de tal hallazgo, aún queda en tela de juicio sus consecuencias, pero la promesa de la tecnología se encarna en este hito.

Además, la inteligencia artificial pretende imitar sistemas de pensamientos lógicos más complejos que el de los humanos a través de algoritmos y patrones de aprendizaje donde toman sus propios errores y aprenden a solucionarlos. Eso nos hace preguntar, ¿cuáles son los límites de la tecnología? ¿dónde comienza lo artificial en la naturaleza? ¿cómo interactúan las dimensiones de la realidad posibilitadas por la tecnología? ¿podrá la tecnología reemplazar al humano? ¿soñará un androide con sentirse humano?

Tras todo el territorio ocupado por la humanidad y todos los recursos extraídos de esta, la Naturaleza está sumida en la artificialidad humana, lo que engendra un híbrido proceso de naturaleza humanizada; donde constatamos los efectos determinantes y condicionantes que ha provocado la humanidad en la biósfera, modificando, por ejemplo, los ciclos naturales del planeta. Debemos considerar que equilibrar dicha premisa a una humanidad naturalizada de reciprocidad en beneficios y cuidados es el camino más próspero y digno para la existencia de la Naturaleza en la tierra. De manera que velar por la supervivencia de la flora y fauna

terrestre, además de conservar los parámetros ecológicos en su media estándar posible, traerá la posibilidad de la existencia humana en el futuro.

Pero si ahondamos un poco más en las primeras premisas que diferencian lo natural y lo artificial, cabe preguntarse ¿están realmente separadas o son, más bien, conceptos que nos ayudan a forjar la identidad humana y sus creaciones frente al mundo? Jonas nos dice que “...la diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total está engendrando una nueva clase de «naturaleza»” (Jonas, 2008, p. 37-38). Se podría decir que la tecnología ha planteado una nueva metafísica al poner en cuestión el tradicional concepto de Naturaleza, volviendo a cuestionar los límites de esta y la interacción en común con aquello que nos es externo.

Pero, de ser así, es necesario plantear que la artificialidad humana es realmente otra dimensión de la Naturaleza, volviéndose un problema de esencias caracterizado por la dualidad Naturaleza-humanidad. Podríamos deducir, entonces, que en el contexto civilizatorio que posibilitó replantear la pregunta por la Naturaleza y la artificialidad, es necesario darle una respuesta que entienda la Naturaleza desde una perspectiva no antropocéntrica; pese a que toda investigación está en los límites cognitivos y conceptuales humanos, hay que volcar la atención desde las diferencias hacia las similitudes, ir hacia aquello que compartimos ontológica y éticamente con el resto de la realidad.

Humanizamos todo en cuanto adaptamos, pero también la naturaleza crea en nosotros esta corriente de evolución que da cabida a tal capacidad de resignificar el sentido de la realidad, lo que se debe a la dinámica y poderosa naturaleza humana según la dimensión que alcanzase.

Otro escenario interesante, y límite de nuestras reflexiones, es la muerte. Pero entendida como aquello que se puede evitar con la reconstrucción tecnológica dada la degeneración orgánica, aquí “...es preciso considerar el papel que el *memento mori* desempeña en la vida del individuo, así como el perjuicio que su atenuación, relegándolo a un futuro indeterminado, le ocasionaría” (Jonas, 2008, p. 51). Descubriendo la humanidad así, la forma para cumplir su deseo de evitar la muerte y prolongar la vida. Sin embargo, la Naturaleza preserva la espontaneidad dinámica de la vida como promesa de originalidad y solución al tedio de la rutina precisamente con el ciclo necesario de la existencia: la muerte de algunos para dar espacio a los siguientes.

Todas estas preguntas son esenciales y prometedoras para la reflexión, pero no podemos perder la perspectiva de los efectos que traerá consigo tal revolución tecnológica a la humanidad, como dice Jonas “...la acumulativa creación tecnológica- es decir, el mundo artificial que va extendiéndose- intensifica en un constante efecto retroactivo las fuerzas concretas que la han producido” (Jonas, 2008, p. 36). Por lo que debemos analizar el alcance ético que ha provocado de lleno en la humanidad.

1.1.2 Alcance ético de la tecnología

“La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido” (Jonas, 2008, p. 15), sirve de guía para nuevas propuestas éticas, asignando así nuevos derechos y deberes a partir de la valoración de consecuencias posibles y variables previsibles en la tecnología.

Antiguamente se creía que la tecnología no era objeto de ética, más ahora cabe sugerir la expansión del horizonte ético a partir del *deber-ser* y la especie humana que va mutando

híbridamente respecto a su ambiente. Para Jonas, la naturaleza humana no contiene una esencia rígida, permanente y hermética, sino que se va transformando de acuerdo a lo que en ella suscita u opera, es ontológicamente susceptible al ambiente en el que se involucra y se relaciona, fundamentado en el dinamismo recíproco entre subjetividad y objetividad tratado en el capítulo anterior.

El gran poder que se alberga en la humanidad ignora todo trato ético fuera de la esfera humana, lo que nos da luces de que el trato hacia la Naturaleza carece de valor para tal noción, pues al no ser considerada un fin en sí mismo, no es digna de tal valor, es decir, ya que la Naturaleza siempre se ha visto como un mero objeto de manipulación y mediación para fines impuestos necesarios y nunca como la condición ontológica de regulación vital en la esfera azul en la que habita la humanidad, no es digna de respeto y responsabilidad más que para los intereses de la industria humana.

Se da una ruptura, además, de la determinación antropológica de la “técnica” pre-moderna, en tanto que los fines, en la técnica moderna, no se determinan por una planeación racional del ser humano con vistas al futuro, sino por los intereses de las industrias que se pliegan a la maximización de las ganancias económicas y políticas en el momento presente (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

Cabe recalcar que es posible para la humanidad hacerse cargo y, por lo tanto, apropiarse de tal sentimiento del deber de la responsabilidad más allá de todo cálculo utilitarista que reafirma el trato hacia la naturaleza como meros objetos dispuestos a nuestro dominio. Y es que la forma de entender la técnica antigua es profundamente diferente a lo que son los términos contemporáneos.

Ahora, el quehacer diario humano sufre una esencial modificación por el consumismo material a través de la tecnología y, ya que la humanidad tiene como mayor labor la ocupación y especialización, es cada vez más susceptible a una dependencia tecnológica.

El Homo Faber triunfó en la constitución íntima del Homo Sapiens, donde por objetivo universal necesitamos del continuo e imparable hacer de la técnica. Por lo tanto, "... la tecnología cobra significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del hombre" (Jonas, 2008, p. 36). Dependerá de cómo se manipule la tecnología y su inevitable progreso, pues, por ejemplo, que exista una mejor bomba que otras dado el desarrollo tecnológico, no significa que traiga consigo buenas posibilidades para el futuro.

Pero de este complejo de resultados (de la tecnología) -de sus frutos para el goce humano y las condiciones de su existencia- sólo cabe decir que algunos contribuyen a la moralización de las gentes y que otros producen el efecto contrario, o también que los mismos producen ambas cosas (Jonas, 2008, p. 272).

Más no siempre es *mejor* en la ética, *más* poder no es lo *mejor* sin su correcta meditación y manipulación. La dimensión ética jonasiana no apunta a una realización absoluta, sino que depende de la variable posibilidad moral, así es que podemos decir que "...cuanto más próximo a la esfera moral se encuentra algo en la vida colectiva, tanto más improbable es que el «progreso» sea su forma natural de movimiento" (Jonas, 2008, p. 273).

Existe una diferencia importante entre el progreso moral y el progreso técnico, ambos constatables en la humanidad, el progreso moral está a disposición de la incertidumbre de la permanencia del sistema ético moral imperante, el que puede retroceder espantosamente

hacia un sistema totalitarista o despótico, mientras que el progreso de la técnica siempre irá en avance y mejoramiento, tendida a la disposición moral del humano:

En una palabra, los sistemas moralmente buenos son a la vez *precarios* y, por tanto, no son asimilables a la «utopía», cuyo primer requisito *formal* es la seguridad de la permanencia de su contenido. En cualquier caso, si pensamos en los estremecedores cambios que se dan en los niveles de mayor progreso, aquí lo posterior *no* es identificablemente lo mejor, aun cuando quizá en los medios de poder se haya beneficiado del progreso técnico y pueda ser por ello superior a lo precedente (Jonas, 2008, p. 280).

Sólo con una cooperación mundial entre la humanidad, la redistribución equitativa de zonas del planeta afectadas por las empresas e industrias mortificantes para el medio ambiente, se logrará, en primer paso, equilibrar el esfuerzo de la Naturaleza para su autoconservación. Lo que significará también que se deberá ocupar el progreso tecnocientífico como motor para actuar de forma beneficiosa a los planes necesarios de control.

Hemos de aceptar que “...para la técnica no hay más límites que los que la sociedad le impone; ni límites de sus propias *capacidades*, que se superan continuamente a sí mismas, ni límites de la *naturaleza* para la fructífera intervención de aquéllas en esta” (Jonas, 2008, p. 297). Por lo que los límites morales son invención y propiedad del humano.

Podríamos decir, entonces, que una humanización del humano sería respetuosa con la Naturaleza, tendría costumbres cívicas acorde a su conservación y preservación donde la ética se extendería de forma práctica y efectiva más allá del humano, y a su vez, en consecuencia, le daría un estado más beneficioso a la humanidad. El valor en sí mismo de la Naturaleza es el *deber-ser* de esta, todo aquello que recíprocamente existe bajo su manto es importante como objeto de responsabilidad para quienes les es posible tomarla y hacerla de

suya un deber, pues, de lo contrario, “...la naturaleza humanizada es una naturaleza alienada con respecto a sí misma” (Jonas, 2008, p. 339). Y como señala Jonas frente a la humanización e intromisión impertinente de la humanidad frente a la Naturaleza:

Se «humanizaría» la naturaleza de modo similar a como la nobleza feudal «ennoblecería» a sus esclavizados siervos, o a como la raza de los señores «arianizaba» a las razas inferiores sometidas. Ante el carácter brutal de ese objetivo la «humanización de la naturaleza» no es sino una huera e hipócrita palabrería que esconde la intención de su sometimiento y explotación totales para satisfacer las necesidades del hombre (Jonas, 2008, p. 338).

1.2 Amenazas de la tecnología

1.2.1 La inevitable tecnología

Existen ya nuevas modalidades del poder y sus creaciones, aquí los límites y horizontes abarcan muchísimo más que en el pasado, y podemos considerar la causalidad para con la tierra y la especie humana como la forma predominante de abarcar el problema que trae consigo la inevitable tecnología. Y es que, si bien el desarrollo acumulativo de toda la humanidad ha desembocado en la tecnología que conocemos, “...la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa” (Jonas, 2008, p. 15). Y cabe replantear la verdadera noción del poder que alberga el trato ético de la tecnología.

Con la toma del poder por la tecnología (ésta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría; ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe

universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida como espanto, amenaza con escapar a todo control (Jonas, 2008, p. 21).

Las consecuencias acumulativas e irreversibles de las series causales de la tecnología presentan un problema serio para cualquier solución que considere el aprendizaje y la experiencia, y es que no hay camino atrás al que podemos voltear a ver para buscar amparo. El acto humano, no puede restablecer las alternativas de acción frente a la vulnerabilidad de la naturaleza, necesita mirar hacia un lejano previsible que nos oriente hacia dónde no se debe ir para evitar tales escenarios, pues el pasado no cuenta con la posibilidad de su cambio ni tampoco escenarios referentes para algún plan de acción. Y así, cada acto moral que aspire a ser éticamente responsable deberá tener presente que, de su singularidad, más sólo considerable en colectivo, depende la continuación de la cadena causal natural de eventos que posibilitan el futuro.

Si la evolución, en su lento proceso, ha de permitirse errores para constantemente tantear la mejor manera de ir llevando incesantemente al ser vivo a la manera más beneficiosa posible, es decir, a su auténtico vivir, ¿qué tantos tanteos posibles hay en un mundo donde la cadena de eventos de la tecnología y su global alcance en el resto de la Naturaleza puede ser irreversible? Ciertamente pocos en un mundo finitamente limitado para con los recursos de energía que posee.

Los sistemas tecnológicos se desprenden, luego de su activación, de nuestra voluntad para continuar de forma autónoma. Se vuelven una tarea infinita de repetición, donde sólo el desgaste de sus componentes, o alguna interferencia terciaria en el sistema, podría poner fin a la realización de su tarea programada. Vemos entonces que, bajo esta dinámica, nos convertimos en esclavos de la aceleración tecnológica y las consecuencias acumulativas de

estos sistemas, las cuales pueden ser catastróficas e irreversibles, de aquí es que debemos preocuparnos de una seria vigilancia de los comienzos de cualquier desarrollo tecnológico.

A la constatación de que la aceleración de una evolución tecnológicamente alimentada no se deja ya tiempo a sí misma para las autocorrecciones se añade así la otra constatación de que, en el tiempo que, pese a todo, queda, las correcciones resultan cada vez más difíciles y la libertad de hacerlas es cada vez menor (Jonas, 2008, p. 73).

Otro importante punto para la significación de la tecnología, la hace Bacon, filósofo inglés, quien ideó lo que se llamaría programa baconiano de la relación humana con la Naturaleza, situando el dominio de esta como el deber necesario de la humanidad ante todo trato con lo no humano; cualquier necesidad o carencia humana que fuese posible proveer a partir de la Naturaleza, se tomaba sin medida ni meditación más allá de su uso utilitario. Es un paradigma distinto de relación y posicionamiento ontológico, la ilusión de dominio preponderaba en la gran mayoría del pensamiento humano.

Por ejemplo, la producción y el consumo desmedidos son las grandes consecuencias del programa baconiano, ingenioso en su momento, ya que la Naturaleza serviría de cuna para la necesidad humana y estabilidad económica social. Las posibilidades de la predicción, sin embargo, nos han hecho ver las consecuencias que constatamos en el cambio climático, el tratamiento de la basura, la contaminación ambiental, y una larga lista.

...el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial. Lo que podemos llamar el programa baconiano -poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre- ha carecido desde el principio, en su realización por parte del

capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible (Jonas, 2008, p. 233).

Pero, lo que Bacon no sospechó es que el dominio de la naturaleza nos separa radicalmente de ella, ignorando nuestro origen y todas las consecuencias que tendría poner en práctica tales principios. Como ya habíamos problematizado en los primeros capítulos, la humanidad también es Naturaleza, por lo que, si la humanidad somete a la Naturaleza, también se somete a sí misma, es decir, el programa no sólo ignoró la profunda relación de beneficios recíproco entre la humanidad y la Naturaleza, sino que también posibilitó ver a la humanidad como un mero producto de dominio y consumo a la disposición del poder, el cual, como ya explicamos, funciona cada vez más de forma autónoma.

Con la ruptura de la determinación instrumental y antropológica en la era de la “técnica” moderna, se gesta el peligro de tomar a la naturaleza y, junto con ésta, al mismo ser humano como “recurso”, como stock para la industria, para su uso y deshecho indiscriminado. Se abordan, en este sentido, los avances técnicos en el campo de la “citología”, del “control de la conducta” y de la “manipulación genética” (Cerón-Becerra, 2016, p. 161).

Jonas señala (2008, p. 235) los grados del poder que operan en este contexto de dominación y sometimiento. El primer grado es aquel ocupado para dominar la naturaleza, el cual ya está operando en la humanidad desde hace mucho; el segundo grado es aquel poder que ya no depende de los humanos y se basa en la explotación y producción desenfrenada; cabe entonces conseguir el tercer grado del poder, la autolimitación del poder, el poder del poder de segundo grado, para frenar aquello que imparablemente parece arrebatar nos nuestra humanidad y el control que tenemos de nuestro poder en ella.

Las consecuencias límites de la tecnología por la irresponsabilidad humana superarían todo escenario posible, el «aceleracionismo» atacará también la parte más vulnerable del espectro humano: sus necesidades básicas y el sostén de su vida. En escenarios críticos será todavía más plausible el desmesurado saqueo de los recursos para la población empobrecida, se verán obligados así a chocar con el límite de recursos en la Naturaleza, la cual se negará a proveer más de sí para la satisfacción y necesidad humana.

Ocurrirá la preponderancia de lo que Jonas llama la economía de la necesidad ante la economía del beneficio. Todo aquello que la producción mercantil provea a la necesidad humana ignora por completo el beneficio material de la Naturaleza y los recursos de esta. Esto lentamente llevará a un colapso material y social a la humanidad, por lo tanto, cabe buscar estrategias suficientes para evitar tal distópico camino.

Una planificación centralizada que atienda a las *necesidades* colectivas debería poder evitar tanto gran parte del desgaste que provoca el mecanismo de la competencia como la mayoría de los abusos de la producción mercantil dirigida a la avaricia del consumidor; es decir, debería poder servir al bienestar material haciendo a la vez mayor ahorro de las reservas naturales (Jonas, 2008, p. 240).

Son variados los efectos que se dejan ver lenta y progresivamente en razón y consecuencia de la manipulación irresponsable de la técnica en la humanidad. Recalcar sólo algunos puede darnos una idea sobre lo que puede esperarnos en un futuro remoto más salvaje.

El castigo acumulativo infligido a la naturaleza con las técnicas de maximización agraria empieza ya a dar muestras locales de sus progresivos efectos desastrosos; por ejemplo, en la contaminación química de las aguas continentales y costeras (a lo que la industria presta su propia contribución), con su acción en cadena sobre los organismos. La salinización del suelo

debida a la permanente irrigación, la erosión debida a la roturación de las tierras, las alteraciones climáticas (acaso, incluso, la disminución del oxígeno en la atmósfera) debidas a la deforestación son consecuencias de una agricultura cada vez más intensiva y extendida (Jonas, 2008, p. 304).

Por último, las armas nucleares y de destrucción masiva guardan un interesante análisis según Jonas, ya que, pese a que su finalidad evidente sea destruir, su creación y mantención es justamente evitar su utilización. Irónicamente, debemos protegernos armándonos, para así disminuir las posibilidades de vulnerabilidad, lo que a su vez provoca un estado de poder y vulneración suficiente que coexiste con el resto de los poderes del mundo.

1.2.2 El antídoto tecnológico

La ambivalencia del progreso técnico dependerá meramente de la utilización que el humano y su dimensión moral le propicien. Su potencial es tan gigante como las posibilidades de su uso, tal como es el caso de la división nuclear y las bombas nucleares hechas gracias al progreso científico, todo esto ya lo hemos dicho.

Pero pese a toda la tecnología ocupada irresponsablemente "...la cuestión no es en último término cuánto será capaz de hacer el *hombre*, sino cuánto de eso podrá soportar la *naturaleza*" (Jonas, 2008, p. 202). De esos límites dependerá la tensa relación que la humanidad ha tenido con la Naturaleza, y es que, sin las condiciones mínimas suficientes para la posibilidad de la vida humana, sería demasiado tarde para alguna solución que la apuesta del uso ético tecnológico podría traer.

La advertencia mundial aquí a considerar va para todos, la cuestión es que nos encaminamos hacia la destrucción y es nuestro deber evitarlo, y, además, no sabemos cuánto tiempo nos

queda para no hacer del problema algo inevitable; por esto, la investigación sobre la joven ciencia llamada ecología puede marcar una diferencia fundamental. Jonas encarga a los filósofos la tarea de escuchar, tomar en cuenta todo esto y forjar los límites necesarios, pues “...la cuestión aquí es dónde están los «límites» y cuán cerca o lejos nos encontramos de ellos” (Jonas, 2008, p. 303).

La política que hace funcionar al sistema tiene la mayor responsabilidad en esta problemática, pero tanto el sistema capitalista como el sistema marxista utilizan el programa baconiano como pilar en su funcionabilidad. Por lo que cada uno conlleva un escenario más o menos parecido en el futuro de la civilización humana. “Para la naturaleza no supone diferencia alguna que la agresión provenga de la «derecha» o de la «izquierda», que el agresor sea marxista o liberal-burgués” (Jonas, 2008, p. 302). Ya no hablaríamos del sueño de una sociedad sin clases, sino, más bien, la condición de la conservación de la humanidad ante la inmanencia de una etapa crítica. Y es que el marxismo conserva el mismo afán de dominio voluntarista que conocemos del capitalismo, sumada con una lectura utópica muy peligrosa y metafísicamente insostenible, donde el humano auténtico, o el hombre nuevo, es un proyecto en proceso y debe la humanidad hacerlo llegar, es decir, vivimos en la transición hacia el verdadero *ser* de la Naturaleza humana, donde todo es un preámbulo para llegar a ello.

Pero apostando al empoderamiento de la humanidad como un escenario plausible y necesario, además de considerar toda la promesa de sobrevivencia que impulsa teleológicamente el *ser* de cada individuo, la tecnología decisivamente será parte de la solución, “...las heridas producidas en el medio ambiente *por ella* reclaman un nuevo progreso técnico que las cure,

una mejora tecnológica de carácter ahora defensivo” (Jonas, 2008, p. 296). En conclusión, señala Jonas:

Por el momento sólo diremos que en el terreno que ahora pisamos con nuestra técnica y en el que en adelante habremos de movernos, la solución ha de ser la cautela y no la desmesura, y que la magia de la utopía es lo último que debiera empañar la exigida claridad de nuestra visión (Jonas, 2008, p. 296).

2. Modelo de la vida humana auténtica como pilar en la ética de la responsabilidad

2.1 La vida humana auténtica en términos prácticos

Comúnmente el desarrollo evolutivo de la humanidad tiende a compararse con el ciclo de vida particular de un individuo, sentando así las bases para una falsa analogía donde el comienzo de la humanidad vendría a significar la niñez. Esto significaría que los conjuntos de acciones características de tal época son infantiles, inocentes e ignorantes, desde una perspectiva y un momento más «adulto» de la humanidad. Este pensamiento se vanagloria de mayor madurez, pero sigue siendo un concepto que quita la autenticidad de la vida humana reduciendo su verdadero potencial. Además, esta interpretación histórica alienta a que la atención humana esté en vista del futuro como un ideal imposible que acabará en una frustración, ya que esto significa que alcanzarlo requiere ir más allá de los límites de la propia vida, por eso debemos caer en cuenta en que ya “...el hombre del Paleolítico, las tan famosas y para siempre desconocidas «hordas primitivas», tuvieron que enfrentarse a las duras exigencias de su existencia; y si lo hubieran hecho como unos niños, no estaríamos nosotros aquí” (Jonas, 2008, p. 186).

Por esto, no podemos hablar de la historia comparándola con un desarrollo orgánico, sólo de manera poética y figurada podemos hablar de la infancia de la humanidad, más cada época está tan acabada como podría estarlo y se juzga respecto a lo que han conseguido. Así es que, por ejemplo, se habla de lo que todavía no era la humanidad con vistas al pasado y no al futuro. Comprender este detalle para el análisis de la vida humana auténtica nos será muy útil, ya que sitúa a la humanidad en su historicidad y acabamiento metafísico.

El futuro que le compete a la humanidad en la biósfera es condición inexcusable para su posibilidad ontológica, por lo que, bajo el análisis de la ética de la responsabilidad, cualquier deber de la conservación de la posibilidad del futuro es también una posibilidad llena de inciertas consecuencias. “El futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera” (Jonas, 2008, p. 227). Toda acción humana en la Naturaleza es determinante y cobra sentido partidario para la proeza de la humanidad, pero la diferencia antropocéntrica que plantea Jonas de la autenticidad de la vida humana recae en abandonar la exclusividad del bienestar de la humanidad y perseguir un equilibrio simbiótico entre todos los seres que posibilitan la existencia de la biosfera del planeta.

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 (Jonas, 2008, p. 227-228).

La idea de una humanidad, y, por lo tanto, una vida humana auténtica, radica en el esfuerzo de mantener nuestra libertad a ras de los beneficios que pueda tener la tecnología, evitando

en lo posible su impacto negativo: una vida coaccionada por modelos algorítmicos de comportamientos, y condiciones de vida críticas dada la degradación ecológica de la biosfera.

Aquí es que debemos preguntarnos el valor de la vida humana y la razón del esfuerzo para su auténtica conservación. Como dice Jonas “...en algún momento a lo largo de la línea de creciente capacidad de manipulación social al precio de la pérdida de la autonomía individual habrá que plantearse la cuestión del valor, de si «vale la pena» toda la empresa humana” (Jonas, 2008, p. 53).

Y nuestra apuesta dice que la vida humana vale la pena, la empresa humana y su posibilidad en el futuro será el axioma que nos guiará en las decisiones morales del quehacer práctico. Sin embargo, entendemos también que existen sacrificios necesarios para cumplir tal apuesta de la posibilidad humana, sin olvidar que “...nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia o la esencia del hombre en su totalidad” (Jonas, 2008, p. 80), pues de frente impacta con el deber aquí suscitado de la preservación y la autoconservación. Por ejemplo, ha de ser necesario la creación de políticas públicas que coarten libertades humanas hasta ahora ejercidas indiscriminadamente contra la Naturaleza y contra el humano mismo, pero un estado totalitario de regulación socavaría la autenticidad de la vida humana por completo, por lo que tal apuesta está completamente desechada.

La lógica del todo o nada no es efectiva cuando hablamos de la existencia de la humanidad, la cautela de nuestras acciones debe velar siempre por preservar la humanidad de la mejor manera posible. Y es que, dadas las circunstancias de la apuesta y el sacrificio, siempre se debe, respecto a la humanidad, “...preferir paliativos deficientes a una prometedora cura radical que comportara el riesgo de la muerte del paciente” (Jonas, 2008, p. 80).

Uno de los escenarios que constatamos diariamente en nuestra cotidianidad es la explotación subliminal del mercado y su marketing, estas atentan violentamente sobre las necesidades humanas creando ilusiones en el individuo y la urgencia de obtenerlas, es decir, comprar algo que no se necesita con dinero que no se tiene. Y no cabe responsabilidad en el mercado ni en su marketing, ya que desligan la responsabilidad al comprador o propietario, ignoran por completo la coacción y su incidencia subliminal en la sociedad. Jonas nos indica que para acabar con la extracción innecesaria de necesidades artificiales que en su acumulación provocan lentamente un clima de irresponsabilidad social y ecológica, debemos acabar con la irresponsabilidad y coacción del mercado, pues su injerencia en la humanidad es de tal global alcance que las consecuencias para una vida humana auténtica serían devastadoras. “Lo único que no ofrece duda es que la eliminación del afán de lucro acaba al menos con *un* motivo para el derroche -la *creación* de necesidades artificiales de bienes nunca antes deseados y ni siquiera conocidos-” (Jonas, 2008, p. 242).

Lamentablemente, el humano ya se ha acostumbrado a dominarse unos contra otros, esto se convierte inevitablemente en una vulneración de la especie humana por la especie humana, por lo que la miseria no hará más que llamar a todavía más miseria. No habrá oportunidad sin un real sacrificio y cambio del sentido relacional y comprensión metafísica de la Naturaleza, la autenticidad y la dignidad humana. La virtud queda muy alta en las condiciones materiales del quehacer práctico para ser alcanzada en este tipo de escenarios, por mucho que haya quienes encuentren sostén en su implacable convicción moral no será suficiente si quienes tienen el poder global de las decisiones humanas no interfieren o son interferidos en pro de la dimensión ética del problema. El constante hábito de explotación conlleva la creación de una dimensión desmoralizante, pues “...las relaciones de *explotación*

son en sí mismas inmorales y sus efectos son desmoralizadores; lo son tanto para los que se ven beneficiados por ellas como para los perdedores” (Jonas, 2008, p. 175); pues todos constituyen la humanidad, los explotados no están más alejados del mal, pues son quienes reciben el abuso de poder, son parte de la dinámica principal, así como la responsabilidad recae en el explotador, aquel cuyos derechos y libertades pasan por sobre cualquiera.

Recalcamos tal aspecto político-ético porque la dimensión relacional entre individuos forma parte fundamental de la autenticidad humana, dice Jonas que “...toda relación humana tiene que ser algo más que un mero disfrute individual y aislado de cada uno con los otros” (Jonas, 2008, p. 337). Si hemos de criticar el dominio del humano sobre el humano, la opción que resulta es el aprovechamiento recíproco y en mutuo beneficio en pos del deber fundado en la ética jonasiana de la posibilidad del futuro. En esta dialéctica entre el individuo o lo propio, y el colectivo o lo ajeno, ocurre también la relación humana auténtica. Si entendemos la amistad como una causa en común con el otro, podemos entender que las penas y alegrías nos son comunes a todos y encausar juntos el fin de la autoconservación del *deber-ser* será una tarea mucho más sencilla. Esto nos permite empatizar genuinamente con la otredad del mundo externo.

Aquí yace la autenticidad también, en la libre disposición de abrirse a las oportunidades del mundo sin que nada lo obstaculice ni pretenda ponerle en un podio sublime de absoluto confort y bienestar, pues nada hay más irreal que la promesa absoluta de la absolución de pecados y pesares. Jonas compara aquí el ocio satisfecho de la irrealidad con una ilusión de libertad y autenticidad que critica profundamente, es decir, cada pieza biopsicosocial del conjunto individual es indispensable para su auténtico potencial.

Pero había que decirlo, a causa del pretendido paraíso del ocio, paraíso que, como ha sido demostrado, al privar al hombre de la realidad, no sólo le arrebató su dignidad, sino que le niega también la posibilidad de unas relaciones interhumanas auténticas (Jonas, 2008, p. 337).

2.2 La vida humana auténtica en términos teóricos

Para comprender teóricamente el problema de la autenticidad debemos remitirnos a las bases metafísicas que ya han sido desarrolladas a lo largo de nuestra investigación, además de considerar el aspecto práctico de la vida humana auténtica y sus condiciones ejemplificadas anteriormente que se basarán en las siguientes especulaciones de la vida humana auténtica para Jonas.

Para comenzar, debemos analizar el contexto en el que la humanidad crece y se desarrolla, es decir, su Naturaleza misma. Allí, el lento proceso evolutivo de ensayo y error lleva a la especie a su condición más beneficiosa y óptima de su *ser*. Estos son indicios orgánicos de la autenticidad de la vida: un constante cambio e interacción con el ambiente en la incesante conservación de la vida.

Toda autenticidad humana en sí es un proyecto que se realiza pese a las declinaciones morales de otros grupos e individuos varios, y es que jamás habrá una autenticidad basada inequívocamente en un acto humano. Aquellos defensores de la naturaleza moral humana absoluta posiblemente caerán en éticas llenas de idealismos y utopías, por lo que aquí no buscamos la esencia absoluta de una Naturaleza humana, sino la libre preservación de la posibilidad humana, aquello que se caracteriza ahora como un valor ontológico en sí.

El gran error de la modernidad, a propósito de la revolución baconiana, es su ambición de pensar que la humanidad tiene el derecho y obligación de tomar la Naturaleza y adaptarla sin remordimiento ni medida. Ambiciones que ahora nos aproximan lentamente un escenario catastrófico en nuestra contemporaneidad.

Y es que, si bien es imposible como humanidad vivir sin todos los recursos que sacamos de la Naturaleza, el problema versa esencialmente en la no retribución de cuidado y preservación de la humanidad hacia la Naturaleza, la cual no sabemos cuánto es capaz de soportar a la irresponsabilidad humana. Pues si bien cada individuo puede y debe alimentarse de la Naturaleza, al invertir la premisa y siendo creativos con el concepto, ¿cómo alimenta la humanidad a la Naturaleza? ¿da la humanidad acaso de la misma forma en que recibe? ¿ha de ser una problemática tratada de forma seria? ¿se sitúa la humanidad en el correcto lugar ontológico y valórico que debe?

Concluimos que no existe dominio que deba tolerarse, la cooperación simbiótica trae consigo la mayor riqueza que pueda extraerse del mundo y una existencia humana auténtica. Ha de guardarse tal equilibrio simbiótico en cualquier práctica medida en pro de la conservación de la posibilidad de vida en el planeta. Cabe decir entonces que no se trata de privar la manipulación de Naturaleza por parte de la Naturaleza, es decir, de nosotros mismos, sino de regularla a través de parámetros éticos que son posibles en la humanidad, y, por lo tanto, deberes ontológicos de conservación.

Como hemos hecho el alcance anteriormente, el inacabamiento metafísico del humano en la teoría marxista socava la interpretación de autenticidad, pues no se trata de entender al humano como una realidad insuficiente en sí misma, como critica Jonas, sino de una

constatación del *ser* que contiene su posibilidad en el futuro. Jonas nos dice que el marxismo debe abandonar tal pretensión metafísica para hacer de su cometido algo alcanzable y justo. Así como peor camino sería el capitalismo, cual el mundo entero se vuelve mercancía a merced de la economía y la meritocracia.

Señala que el camino a la autenticidad está trazado «ya ahí» en el ahora y el presente, no a la espera de un futuro que traerá el anhelado fin o cometido.

Este último punto (que el hombre auténtico no ha aparecido todavía) es para nosotros la *crux*, puesto que el *pathos* de la utopía marxista no reside en la intención de mejorar simplemente unas circunstancias que reclaman mejoras a gritos, de eliminar la injusticia y la miseria (para lo cual hay numerosos programas de reformas), sino en la promesa de una engrandecedora *transformación del hombre* por unos estados nunca antes conocidos (Jonas, 2008, p. 289).

Mucha aspiración existe en las utopías o visiones futuras donde el trabajo físico ya no sería necesario gracias a su reemplazo de maquinarias e inteligencia artificial. Sin embargo, entender el trabajo como una tarea meramente agobiante y esclavizadora despoja la posibilidad de aprovechamiento del espíritu y libertad puesta en él, es decir, todo aquel beneficio que surge en su conjunto. Esto, por supuesto, desde la mirada dignificante del trabajo humano y no desde donde las opciones acotadas y mortificadas coartan la libertad de una apropiación auténtica y dignificante del trabajo.

Ahora bien, toda actividad humana se ve condicionada en el dinamismo entre cuerpo y consciencia, jamás podrá entenderse una sin la otra, pues están íntimamente relacionadas: “...*al quedar sin trabajo el cuerpo, también el espíritu se queda sin trabajo. (...) separarse de la materia significa separarse del espíritu*” (Jonas, 2008, p. 321-322). Y como hemos ya

analizado, dicha separación es metafísicamente difícil de concebir pues se presentan mutua y recíprocamente condicionadas.

...el trato corporal con la materia instruye al cuerpo, a los miembros, a los sentidos, a los nervios (...) y al espíritu, por cuanto ocupa a todos ellos, los familiariza consigo mismos y con el objeto (¡nunca uno sin el otro!) y manifiesta así en la resistencia de la materia y en la aparición de sus cualidades de las capacidades ocultas de que estamos dotados (Jonas, 2008, p. 321).

Y aquella dimensión que llamamos espíritu o consciencia, de la cual entendemos la libertad, junto a la necesidad del mundo corporal y material, crean una relación inexcusable de funcionabilidad, ya que la libertad está en continua confrontación e interacción con la necesidad. “El *apartamiento del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto*; sin éste la libertad será algo tan vano como una fuerza sin resistencia” (Jonas, 2008, p. 333). La libertad y la necesidad han de ser requisitos para corresponder al satisfactorio beneficio que cada una puede entregar, es más, cobran sentido en su diferencia y sería difícil imaginar la libertad pura o la necesidad pura en los parámetros que la realidad nos presenta.

Toda practica humana que encarne una vida auténtica debe tener en total consideración que la libertad trabaja con la necesidad, se alimentan recíprocamente para un desarrollo pleno y potencial del carácter ontológico de la humanidad. “*¡No existe ningún «reino de la libertad» fuera del reino de la necesidad!*” (Jonas, 2008, p. 334).

Y en este dinamismo entre libertad y necesidad, entre subjetividad y objetividad, se explica la autenticidad humana, cualquier intento de suprimir alguna de sus dimensiones acabaría coartando su forma integral y potencial. Además, si bien existe una novedad continua y constante en el ser del humano, jamás es más auténtico que en cada momento de su existencia,

por lo que no ha de tomarse la fluidez de su *ser* como un perfeccionamiento que escala hasta su muerte, más bien una constatación de su verdad psicofísica en cada instante.

En virtud de ésta (la libertad) y del carácter irrepetible de cada una de las situaciones en que se encuentra, el hombre será nuevo y distinto del que fue, pero nunca «más auténtico»; no siquiera si apartáramos el carácter de peligro del ser hombre, *que forma parte de su «autenticidad»* (Jonas, 2008, p. 348).

Tal como dice Jonas “...esto me parece a mí que es el sueño de la autenticidad humana, un sueño alimentado por el pasado, que nos la presenta *in actu*, y no alimentado por un futuro visto por anticipado” (Jonas, 2008, p. 249). Hemos entonces de pensar la autenticidad humana como un ya ahí de cada individuo y de la humanidad en su conjunto, pese a la variable moral y su naturaleza profundamente cambiante. La autenticidad es que cada instante de la vida sea merecedora de tal instante, y así, cada momento y cada época es la consecuencia del dinamismo natural de la realidad, y debe vivirse como tal.

La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar, es que el «hombre auténtico» estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y su bajeza, con su grandeza y su miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con la *ambigüedad* que le es indisociable. (Jonas, 2008, p. 348)

La autenticidad del humano reside en su variable y libre manera de ocuparse del presente, pues “...el hombre tiene la *capacidad* de ser bueno o ser malo, más aún, de ser lo uno *con* lo otro; y *esto* forma parte de su «esencia»” (Jonas, 2008, p. 350-351), tiene además la capacidad de comprenderse en las posibilidades que entrega la realidad sin pesimismo ni optimismo que distorsionen la idea que existe sobre el «sí mismo».

Nos queda entonces confiar en la experiencia del pasado de la humanidad y en la determinación por elegir siempre aquello que la voluntad decida en aras de la conservación de su posibilidad. Y, sobre todo, el sentimiento de responsabilidad que afecta a la humanidad provoca una nueva relación de poder y cooperación, desvelando más secretos que aguardan en el escenario de la realidad ética. “Sólo la vida que es respetada se revela” (Jonas, 2008, p. 341)

Conclusiones

I. La vida humana auténtica recae en una vida que abandona la idea moderna de la superioridad ontológica y la exclusividad moral del bienestar humano como rasgos de un acercamiento hacia el Ser de forma menos estrecha y limitante, persiguiendo así una real aproximación y equilibrio entre todas las expresiones del Ser en el entramado consciente y protoconsciente que llamamos Naturaleza. Por lo tanto, la vida humana auténtica se lleva a cabo en una relación de libre dominio sobre el otro y basada en el aprovechamiento de la cooperación simbiótica, recíproca y de mutuo beneficio entre los seres del mundo que tienen la característica de la autoconservación de su *deber-ser* como categoría teleológica. La responsabilidad conecta la dimensión ontológica con la dimensión ética de la realidad, siendo el *deber-ser* y su preservación el puente hacia un valor objetivo ante el cual responde la responsabilidad. Es la consciencia humana la que logra hacerse cargo de tal responsabilidad para manipular a disposición de su libertad y conveniencia el mejor futuro posible imaginable, dentro de la esfera de la libertad humana coexiste en sus expresiones subjetivas más contradictorias. Así, es que, a través de la cooperación y la consciencia del *deber-ser*, se puede llevar una vida humana auténtica capaz de responsabilizarse de sí y del resto.

II. El dinamismo psicofísico que propone Jonas entre cuerpo y consciencia humana, sostiene que estos elementos están íntima e inevitablemente relacionados. Por lo que la vida humana auténtica reside en la noción del funcionamiento entre libertad y necesidad, entre subjetividad y objetividad, entre la consciencia y el cuerpo, superando los dualismos que la modernidad y el gnosticismo fundaron. Separar la una esfera de la comprensión de la otra da lugar a especulaciones acausales peligrosas que generan dualismos radicales irreconciliables;

podemos caer en justificar explicaciones en pos de un idealismo o un materialismo exacerbado y radical que limita el campo de teorías a un paradigma reduccionista, cayendo así a la marginación del Ser respecto a sí mismo. Cuando fundamentamos una cooperación psicofísica, la existencia da sentido a una antropología y humanismo nuevo y rico en profundidad, no basta sólo con la explicación de un lado que subordine al otro, sino que, siendo ambos partes de la misma expresión refinada de su desarrollo y evolución, la teorización y práctica consigue reivindicar la interacción entre la dimensión de la consciencia y el cuerpo. La expresión del Ser está fuertemente determinada por la dimensión psicofísica.

III. La vida humana auténtica radica en una vida que se esfuerza en mantener sus libertades y necesidades a ras del prometeísmo del capitalismo y la tecnociencia moderna. Cada pieza biopsicosocial del individuo es indispensable para su auténtico vivir, por lo que cualquier promesa o modelo que fundamente el fin o meta última del humano en un futuro o en un pasado a conseguir, priva al humano de la realidad misma, ya que no se sitúa en su historicidad ni acabamiento metafísico, sino que el presente se vuelve una transición incompleta. Se obstaculiza así, si bien, no la noción de una absoluta esencia humana, sino más bien aquello que debe evitarse para no perjudicar las libertades y necesidades propias de la vida. La sociedad habla de sí misma más de lo que podemos imaginar, el consumismo obsesivo provocado intencionalmente desde la humanidad para consigo misma es un ejemplo. La altura de la dignidad humana se sitúa bajo valores sobrevalorados conservadores o progresistas en donde se desea todo menos el presente, cuya realidad condicionada por la estructura social que le subyace sólo reafirma su condición como única alternativa. Yace aquí el error de una ansiedad social incontrolable por una libertad dañina para un modelo como el que presentamos, un “presentismo” metafísico.

Por lo que, como dice Jonas, la vida humana auténtica es un “ya ahí” de la vida, que debe apropiarse de su Ser más íntimo en correspondencia con su ambiente y posición ontológica en el presente.

IV. Concluimos que, gracias a la teoría del valor ontológico del *Ser*, la responsabilidad se ha vuelto el centro de la ética que afianzará la conservación de una vida humana auténtica y su posibilidad en el futuro. De manera que, confiando en la posibilidad de la teoría jonasiana, el Ser tienda de mejor forma a su apropiación, hacia el Ser mismo con las cualidades pertinentes que están al control humano, tanto singular como colectivo. Y pese a la variable y ambigua manera que tiene el humano de ocuparse del presente, una vida humana auténtica es consciente del dinamismo de esa indisociable realidad y lo ocupa como herramienta para ganar poder sobre sí y el mundo, adjudicándose así la responsabilidad libre y necesaria conforme a su conocimiento y deber para con el futuro y la especie humana.

Bibliografía principal

- Jonas, H. (2008). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. (2005). *Poder o impunidad de la subjetividad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Jonas, H. (1999). *El principio de la vida: Hacia una biología filosófica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder Editorial.

Bibliografía secundaria:

- Mitcham, C. (1988). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- Cerón-Becerra, M. (2016). *Reflexiones en torno a la ética en la era de la técnica a partir del pensamiento de Martin Heidegger y de Hans Jonas*. Tesis de Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales. ITESO. Recuperado de <https://rei.iteso.mx/handle/11117/4048>
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aquino, T. (1997). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Spinoza, B. (1989). *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/genero_y_critica_cultural/sesion_12/Spinoza_Baruch_Etica_Demostrada_segun_el_orden_geometrico.pdf
- Kant, I. (2007). *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres*. Puerto rico: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.

- Descartes, R. (1641). *Meditaciones metafísicas*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de <https://blocs.xtec.cat/filocostaillobera/files/2009/03/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf>
- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Librería de Francisco Iruveda. Recuperado de http://manuelosses.cl/VU/Kant%20immanuel%20_%20Critica%20del%20juicio.pdf
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de <https://www.philosophia.cl/wp-content/uploads/2019/02/Ser20y20Tiempo.pdf>
- Leibniz, G.W. (1977). *Principios de la naturaleza y de la gracia*. México: Editorial Porrúa.