

## La ética de la vida más allá del humanismo biocentrado de Hans Jonas<sup>1</sup>

*The Ethics of Life Beyond Bio-centred Humanism of  
Hans Jonas<sup>2</sup>*

**Eric Pommier<sup>3</sup>**

Pontificia Universidad Católica de Chile

Recepción: 10 de octubre del 2020

Evaluación: 05 de noviembre del 2020

Aceptación: 20 de noviembre del 2020

- 
- 1 Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de post-doctorado de la Conicyt n° 3130574.
  - 2 Parte de este escrito se encuentra en la versión francesa: La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité (Pommier, 2014, pp. 163-179).
  - 3 Profesor «agrégé» y Dr. por la Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Profesor asociado y director de investigación del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.  
Correo electrónico: epommier@uc.cl

## Resumen

Sostendré, en primer lugar, que tanto la acusación de antropocentrismo como la de anti humanismo formuladas contra la filosofía de Hans Jonas, y que se oponen entre sí, no tienen legitimidad. Ellas suponen una visión abstracta de la existencia humana. Indicaré, por tanto, en un segundo momento, que Jonas funda su ética sobre una ontología de la vida biocentrada, con el fin de destacar el valor superior de la humanidad y de señalar que este valor es compatible con un discurso de respeto a la vida y a la naturaleza. No obstante, pondré el énfasis, en tercer lugar, sobre las verdaderas dificultades que Jonas encuentra en su filosofía. Efectivamente, en primer lugar, no piensa la relación entre los seres vivos y, por tanto, no logra desarrollar una ética ambiental. En segunda instancia, no articula plenamente su ética formal con su ética médica. Esa es la razón por la cual deseo indicar cómo es posible superar estos límites con el fin de abrir la vía a una ética de la vida realmente compatible con el humanismo.

**Palabras clave:** ética, Callicott, humanismo, Jonas, vida.

## Abstract

I will argue, first, that both the charges of anthropocentrism and anti-humanism made against the philosophy of Hans Jonas have no legitimacy. They represent an abstract vision of human existence. Therefore, I will indicate, in a second moment, that Hans Jonas founds his ethics on a biocentric ontology of life in order to highlight the superior value of humanity and to show that this value is compatible with a discourse of respect for life and nature. However, I will emphasize, thirdly, the real difficulties that Jonas encounters. Indeed, in the first place, he does not think about the relationship between living beings and, therefore, he fails to develop an environmental ethic. Second, he does not fully articulate his formal ethics with his medical ethics. That is the reason why I wish to indicate how it is possible to overcome these limits in order to open the way to an ethics of life that is truly compatible with humanism.

**Keywords:** ethics, Callicott, humanism, Jonas, life.

## Introducción

La ética de Hans Jonas es presentada, en primer lugar, directa o indirectamente<sup>4</sup>, como potencialmente peligrosa en la medida en que ella podría justificar un discurso anti-humanista (Apel, 1988; Foessel, 2012, pp. 205-209). Al poner la vida en el primer plano de la reflexión moral, el filósofo alemán correría el riesgo de reducir la humanidad –que se “define” por su razón práctica, por su razón argumentativa o por su apertura al mundo<sup>5</sup>– a su vida biológica. En lugar de asignar un valor a la humanidad, Jonas lo otorgaría a la especie humana y esto significaría una regresión moral. Por otro lado, esta ética es vista como demasiado antropocéntrica o raiocéntrica, ya sea porque no concede importancia a los ecosistemas –de ahí que no pueda servir para definir una ética ambiental, contrariamente al deseo del mismo Jonas– o porque su prolongación en el campo médico toma la forma de una moral “personalista” (Becchi, 2002, pp. 155-182): eso quiere decir que ella no enfatiza en la vulnerabilidad de la vida (del enfermo) y que permanece dependiente del concepto tradicional de autonomía, propio de la filosofía práctica de Kant.

Sostendré, en primer lugar, que estos dos puntos de vista que se oponen entre sí, no tienen sin embargo legitimidad, pues suponen una visión abstracta de la existencia humana. Indicaré, por lo tanto, en un segundo momento, que Hans Jonas funda su ética sobre una ontología de la vida biocentrada, con el fin de destacar el valor superior de la humanidad y de mostrar que este valor es compatible con un discurso de respeto a la vida y a la naturaleza. No obstante, pondré el énfasis, en tercer lugar, sobre las verdaderas dificultades que Jonas encuentra. Efectivamente, en primer lugar, él no piensa la relación entre los seres vivos y, por tanto, no consigue desarrollar una ética ambiental. En segunda instancia, no articula plenamente su ética formal con su ética médica. Esa es la razón por la cual deseo indicar cómo es posible superar estos límites con el fin de abrir el camino a una ética de la vida realmente compatible con el humanismo.

---

<sup>4</sup> Cfr. la conclusión de Arendt (1998).

<sup>5</sup> Pienso en la filosofía de K. O. Apel (1988), de H. Arendt (1998) y, asimismo, de M. Foessel (2012).

## La ética de Jonas: ¿biologización de la humanidad o antropocentrismo clásico?

En las páginas finales de *The Human Condition*, Hannah Arendt advierte que aquello a lo que debemos temer en la época contemporánea es a la biologización de la existencia humana. Mientras que históricamente la humanidad se conquistó a sí misma como humanidad al relacionarse con un mundo de significaciones irreductibles a un régimen de sentido de carácter animal o vital, que consiste en un encerramiento en el ciclo del consumo, ahora sucede que esta misma humanidad parece encarcelarse en este ciclo a causa del desarrollo de la técnica: efectivamente obtenemos con ella, sin esfuerzo ni conflicto con la naturaleza, lo que necesitamos. Sin embargo, el tiempo así ganado no contribuye al cultivo de las facultades superiores. Al contrario, lo dedicamos a consumir más. La transformación de la humanidad en una sociedad de empleados carente de horizonte político, en una especie viviente que ya no se preocupa por el mundo es a lo que, por tanto, se debe temer.

Desde este punto de vista podríamos decir que la filosofía de Hans Jonas es un síntoma intelectual de esta sociedad deshumanizada. En *Diskurs und Verantwortung* (1988) Karl-Otto Apel reprocha a Hans Jonas no solamente el hecho de proponer una ontología de la vida, sino también poner la responsabilidad por la vida por encima del cuidado de la justicia que define a la humanidad.

Hans Jonas se equivoca, en primer lugar, al tener una ambición ontológica después de la crítica kantiana que señala que a raíz de la estructura de nuestra subjetividad no podemos tener acceso al ser (de la vida). En segundo lugar, siempre al juicio de Apel, es peligroso querer proteger la vida, aunque se trate de defender la vida del hombre, en desmedro de los derechos humanos. Por ejemplo, si la sobrepoblación provoca polución que pone en peligro tanto la naturaleza como la especie humana, podría ser legítimo reducir la cantidad de seres humanos dejando morir de hambre a los hombres de los países más pobres para con ello mantener la posibilidad de la especie en la Tierra. Es claro que Jonas no apoya un proyecto tan inhumano, pero Apel considera que su sistema legitima este tipo de razonamiento. En consecuencia, si bien es importante tener en cuenta con Hans Jonas los peligros del desarrollo técnico, es imprescindible, sin embargo, conservar la idea de justicia que constituye el horizonte propiamente humano de la humanidad. De allí que el anti-humanismo de Jonas deba ser rechazado (Pommier, 2012, pp. 495-514).

Sin embargo, extrañamente, otros filósofos<sup>6</sup> destacaron, o podrían destacar, el carácter humanista del pensamiento de Hans Jonas que, en consecuencia, sería fiel al marco tradicional de la filosofía moral contemporánea. Efectivamente, en primer lugar, podríamos afirmar que su ética médica conserva la referencia a la persona autónoma como fuente del valor que debe ser respetado, aunque la situación en la cual la medicina debe tomar a cargo seres humanos que ya no tienen conciencia y autonomía podría ser vista como un problema. ¿Por qué respetarlos si solamente la autonomía es respetable y, en esos casos, no podemos esperar que regresen a la autonomía, por ejemplo, los enfermos de Alzheimer? En segundo lugar, estamos obligados a reconocer que Jonas no ha propuesto una ética ambiental. En efecto, la posible catástrofe ambiental no pondría realmente en peligro a la naturaleza sino a la humanidad (Jonas, 1979, p. 237). Jonas insiste, asimismo, en el mejor de los casos, en el valor de los individuos vivos y no en el de los ecosistemas. En realidad, su interés por el poder técnico indica que Jonas pone en primer plano el rol del ser humano y su valor, y no el valor intrínseco de la naturaleza. Si queremos fundar la ética médica sería necesario, por tanto, dejar de lado la referencia a la autonomía de la persona y centrarse más bien en su vulnerabilidad. Y si queremos fundar la ética ambiental deberíamos preocuparnos del ser humano para hacerlo en beneficio de la valorización de la naturaleza por sí misma, lo que no haría Hans Jonas.

Sin embargo, en primer lugar quisiera aclarar el presupuesto, a mi juicio el presupuesto común, de estas dos críticas opuestas, y en segundo lugar, evaluar la originalidad de la tesis respecto a estos reproches. De hecho, tanto Apel como los que defienden el valor de la vulnerabilidad en el campo de la medicina, o el valor del ecosistema en la ética ambiental, presuponen que el ser humano debe ser concebido separado de la naturaleza, lo que implica que el humanismo tendría un sentido necesariamente abstracto: esto es evidente en el caso de Apel. El valor de la humanidad no tiene nada que ver con la vida y la naturaleza, que no tienen valor en sí mismos sino solamente en relación con el hombre. Y el valor del hombre proviene de la referencia a la justicia y al principio de argumentación que la caracteriza. Apel toma distancia de Kant, puesto que considera que el reino de los fines es un resto de metafísica perjudicable al sistema crítico kantiano. Hereda de Kant, sin embargo, su ideal de justicia. Esta justicia debe ser definida, no obstante, gracias a nuestro poder argumentativo que presupone la posición de valores fundamentales.

---

<sup>6</sup> Cfr. por ejemplo Becchi (2002, pp. 155-182).

Pero el argumento de la separación ilegítima entre el hombre y la naturaleza se aplica también a los demás críticos de Jonas que le reprochan su humanismo. Cuando declaramos que Jonas enfatiza la autonomía humana en detrimento de la vulnerabilidad corporal del hombre, suponemos que la vulnerabilidad no tiene nada que ver con la autonomía. Suponemos que hay una separación entre la vulnerabilidad, que sería vital, y el valor de la autonomía que estaría, de una cierta manera, más allá de la vida y sería abstracta. Adicionalmente el médico que deseara ayudar al enfermo en nombre de la vulnerabilidad, correría el riesgo de mantener a éste en una vida indigna si la vulnerabilidad fuera la única fuente de valor. Al querer preservar la vida del enfermo a toda costa, el médico podría comportarse de manera inhumana imponiendo a éste una vida ya no deseada por él. El médico conserva entonces de manera implícita la referencia a la autonomía en el momento de sanar a un enfermo; reintroduce de manera clandestina este valor de referencia cuando se encarga del enfermo, de modo que en realidad no podemos prescindir en este caso del valor de la autonomía. Es por ello que es mejor pensar desde su origen la relación fundamental entre la vulnerabilidad y la autonomía, que remitirse implícitamente al valor de la autonomía sin poder fundarla de una manera que no sea abstracta.

También en el caso de la ética de Callicott parece haber una oposición abstracta entre la humanidad y la naturaleza, entre el valor de autonomía y la vulnerabilidad. Cuando Callicott afirma que el ecosistema tiene un valor, en realidad está concibiendo que eso vale solamente desde el punto de vista humano (Callicott, 1995). Es cierto que según Callicott el ecosistema tiene un valor intrínseco, pero tiene su sentido solamente en relación al hombre, como si éste fuera exterior a la naturaleza contemplándola. Callicott otorga un importante rol al hombre que debe proteger la naturaleza, pero no indica cómo podemos saber que el ecosistema tiene un valor en sí mismo. Solo el hombre puede atribuir este valor, aunque no sepamos por qué razón el ecosistema lo tiene y por qué motivo el hombre tiene este deber. Callicott mantiene firmemente, por tanto, el cuadro del pensamiento moderno respecto a la oposición entre sujeto y objeto como la había establecido Descartes (Callicott, 1995), lo que, sin embargo, desmentiría la descripción del fenómeno de la vida. Podríamos agregar que este poder de valorar propio del hombre parece estar desarraigado del reino de la naturaleza, puesto que este poder y el deber de respetar la vida no provienen de la pertenencia del hombre a la naturaleza, sino solamente de su carácter de ser humano. Es cierto que Callicott intenta proponer una historia natural de la moral, inspirándose en Darwin (Callicott,

1987), pero no pone en cuestión el objetivismo darwiniano, como lo hizo Bergson en *L'évolution créatrice* por ejemplo, lo que permitiría ver cómo podemos articular la noción subjetiva del valor con la realidad supuestamente “objetiva” de la vida.

Callicott no indica la razón por la cual el hombre ontológicamente tiene el deber de proteger esta naturaleza. En consecuencia, estamos obligados a concluir que el hombre es la verdadera fuente de los valores, y que esta fuente tiene un valor sin que el origen de dicho valor sea la naturaleza. Es cierto que Callicott indica que la naturaleza no puede ser ‘amoral’, ya que ella hace surgir al hombre que tiene un valor ético. Sin embargo, Callicott no parece conceder a los seres vivos un valor en sí. Sostiene que podemos atribuir un valor intrínseco a la naturaleza porque provenimos de ella, pero simultáneamente rechaza la idea de un valor *realmente* presente en la naturaleza. De esta manera, el valor del hombre y su deber de proteger la naturaleza no parecen verdaderamente naturales.

En fin, cuando se trata de escapar del riesgo del fascismo ecológico (Callicott, 1995) y de la acusación de antihumanismo, en la medida en que el principio de conservación de la vida y de la naturaleza podría conducir a la violación de los derechos humanos, sin querer abandonar los derechos ecológicos, Callicott pone de relieve, en primer lugar, que la ética de la tierra se *agrega* pero no *substituye* los derechos humanos, ya que los derechos más recientes e impersonales son menos importantes que los derechos personales y más antiguos. En segundo lugar, Callicott resalta que nuestros deberes son más fuertes que otros cuando lo que está en juego en ellos es más importante que aquello que está en juego en otros (Callicott, 1995). Conforme con el primer principio, un deber hacia el hombre es más importante que un deber hacia la naturaleza. Sin embargo, según el segundo principio, este deber hacia el hombre puede ser modificado con el fin de tomar en cuenta un deber hacia la naturaleza. Es mejor proteger la vida económica de los leñadores que la de un bosque, salvo si la destrucción de un bosque y de las especies que viven allí es más grave que el desplazamiento de los leñadores (Callicott, 2010). No obstante, el primer principio, que pone los deberes hacia la humanidad por encima de los dirigidos a la naturaleza, solo es justificado de manera meramente factual al aseverar que el sentimiento de pertenencia a la primera es más antiguo y personal que el sentimiento de pertenencia a la segunda, de modo que la prioridad axiológica de la humanidad es afirmada sin justificación complementaria. El segundo principio que hace posible tomar en cuenta los

derechos ecológicos presupone, además, una cierta arbitrariedad, puesto que no sabemos exactamente cuándo “lo que está en juego” es importante o no. Este principio es gobernado por un subjetivismo de la opinión.

Callicott no explica realmente por qué el hombre tiene más valor que la naturaleza; no indica el origen de este valor. Adicionalmente la afirmación de la existencia de ciertos deberes ecológicos está supeditada a una apreciación subjetiva bastante arbitraria. Tenemos no solamente la impresión de que el hombre es el valor absoluto y el origen del valor, sino también que este valor es independiente de su base natural. A pesar del deseo de Callicott de pensar el carácter intrínseco del valor, todo pasa como si hubiera un dualismo entre el hombre –que tiene una autonomía gracias a la cual se asigna a sí mismo un valor– y la naturaleza, cuya vulnerabilidad motiva la obligación indirecta de ser respetada en nombre de la humanidad. A mi juicio, la razón de tal dualismo proviene de la dependencia de Callicott a la ontología de la ciencia de la cual hereda su representación objetivante de la naturaleza, lo que le impide pensar el valor de ésta, de modo tal que por esta razón el valor sólo existe en el hombre. En lugar de ampliar el humanismo, Callicott le reconduciría, en consecuencia, a su estado tradicional. De manera paradójica, y a pesar de su voluntad de revalorizar la naturaleza en contra de la reducción de ésta a simple objeto sin valor llevada a cabo por los humanistas, Callicott se apoya en el presupuesto de un humanismo abstracto.

### **El humanismo biocentrado de Hans Jonas**

Podremos entender ahora la verdadera originalidad de Hans Jonas, quien rompe radicalmente con este prejuicio. En *The Phenomenon of Life*<sup>7</sup> (Jonas, 1966), Jonas señala la necesidad de partir de un antropomorfismo positivo, es decir, de la experiencia que el hombre tiene de la vida misma para poder llegar a una conclusión acerca de qué es la vida. No debemos rechazar el testimonio del hombre acerca de la vida puesto que él obviamente hace parte de ella, procede de ella:

---

<sup>7</sup> La primera versión alemana es una traducción, en parte de Hans Jonas, de la versión inglesa, y tiene algunas modificaciones respecto a ésta. Su título es el mismo de la primera versión inglesa no publicada de *The Phenomenon of Life*, es decir, *Organism and Freedom: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973). La nueva versión alemana póstuma de 1994 tiene otro título: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1994). La versión castellana es una traducción de este último libro: *El principio de vida: hacia una biología filosófica* (2000).

el hombre es la medida de todas las cosas (...) en virtud del paradigma de su totalidad psicofísica, la cual representa el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos. Desde ese paradigma, los tipos de ser van siendo determinados reductivamente mediante progresivas sustracciones ontológicas, hasta llegar al mínimo de la mera materia elemental (...) (Jonas, 2000, p. 39).

Los que afirman que no podemos conocer la vida a partir de nuestra propia experiencia, es decir, del antropomorfismo en virtud del cual proyectamos nuestra subjetividad sobre ésta, que en realidad debe ser estudiada como un objeto, presuponen un dualismo de la vida y del hombre, del objeto y de la subjetividad, que no es legítimo, pues el modo de ser de la vida misma, que no es objeto ni sujeto, lo desmiente. Jonas trata de superar este dualismo al afirmar que “el cuerpo vivo, el organismo presenta esa autotrascendencia en ambos sentidos (...) hemos de describirlo como extenso e inerte, y a la vez como capaz de sentir y de querer” (p. 33). Al reconocer la pertenencia del ser humano al ser de la vida, Jonas prepara una comprensión de ésta como apertura al mundo. La vida tiene un grado menor o mayor según se trate de la planta, del animal o del mismo ser humano. Efectivamente, el testimonio humano respecto de la vida permite interpretar correctamente el sentido del metabolismo, que se define por su auto-renovación gracias a sus intercambios con el entorno. En consecuencia, la vida no debe ser interpretada como un sujeto consciente ni como un objeto puramente material, sino como una relación de carácter metabólico, gracias a la cual se construye, al mismo tiempo, un mundo y un ser abierto al mundo. Esta es la razón por la cual no podemos entender de manera independiente a la naturaleza y al hombre: es gracias a su cuerpo que el hombre pertenece a un “mundo natural” al que se proyecta. Esta experiencia de la vida es la clave para entender las particularidades del mundo animal, y quizás también del cuasi-mundo vegetal. Es por esta razón que el antropomorfismo positivo de Jonas conduce a un biocentrismo y a la apertura esencial de la vida, de modo que no podemos entender el surgimiento del sentido a partir de la conciencia, sino más bien a partir del ser metabólico.

Podríamos decir que este biocentrismo es el punto de partida de *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas, 1979), escrito más de 10 años después de *The Phenomenon of Life* (Jonas, 1966). En su libro de ética, Jonas muestra cómo la existencia metabólica es una afirmación de sí mismo. Al abrirse al mundo para satisfacerse, el metabolismo elige ciertas opciones más que otras. Al afirmar algunas preferencias de vida, él valora ciertas posibilidades de existencia más

que otras. Al cumplir sus posibilidades de existencia, elige ser en contra de la posibilidad de ‘no ser’ y, por ende, afirma el valor de su vida. Esta afirmación de sí mismo, llevada a cabo por el ser vivo, es también un reconocimiento del valor de la vida en general, y tal constatación vale para todos los seres vivos. Cada uno de los esfuerzos por mantenerse en la vida en contra de la muerte es también una prueba del valor absoluto de la vida. Sin embargo, el hecho de que la vida sea buena no implica que exista necesariamente un sujeto capaz de respetarla. No obstante, Jonas señala que el hombre que tiene la capacidad de destruir la vida y la naturaleza, que puede reificar la apertura al mundo que caracteriza la vida, tiene también la responsabilidad de protegerla. En otros términos, es debido a la opción que tenemos de destruir las posibilidades de la vida, que descubrimos nuestra responsabilidad para con ella. De la misma manera que el *Dasein* heideggeriano descubre su modo de ser auténtico y su responsabilidad para consigo mismo gracias a su relación con la posibilidad de la muerte, “la humanidad” descubre su responsabilidad a través de su posible desaparición. La responsabilidad hace parte del equipamiento ontológico del ser humano. Pero es el hiperpoder de la tecnología que, por primera vez, es capaz de destruir el mundo en su “totalidad”, el que nos conduce a caer en cuenta de nuestra propia responsabilidad. “Puedo, entonces debo” significa que un deber procede de la extensión de mi poder. Este “entonces” no debe ser interpretado en términos de inferencia lógica, puesto que se trata de una intuición ontológica en virtud de la cual la toma de conciencia de la extensión de mi poder tecnológico, como amenaza para las posibilidades de la vida, hace surgir inmediatamente el correspondiente ‘deber’ que me prohíbe ir en contra de tales posibilidades. Esta responsabilidad existe desde siempre e incluye nuestra condición biológica. Es por ello que el principio general de la responsabilidad tiene una importante aplicación en el campo de la medicina y del medio ambiente.

Podemos ahora responder a las críticas dirigidas contra el sistema de Hans Jonas. La crítica jonasiana del humanismo es una crítica al humanismo abstracto, antropocéntrico, y no un rechazo del humanismo biocentrado. Asimismo, la defensa de la vida no es contradictoria con la exigencia de justicia, contrariamente a lo que afirma Karl-Otto Apel. Cuando Jonas nos invita a reconocernos responsables por la vida y la naturaleza, está queriendo decir con ello, en primer lugar, que debemos protegernos a nosotros mismos, puesto que no hay una naturaleza auténtica independientemente de la especie humana. En segunda instancia pretende decir que existimos solamente como seres responsables, como una especie ética, libre y abierta al mundo. Dejar

morir una parte de la humanidad para protegerla sería, en consecuencia, contradictorio con nuestro auténtico destino.

Igualmente es difícil aceptar las críticas que sostienen que Jonas no toma en cuenta el valor intrínseco de la naturaleza y que no abre espacio al fenómeno de la vulnerabilidad como fuente del valor, a causa de un enfoque estrechamente humanista. Al contrario, al mostrar que no hay vida humana separada de su base biológica y natural y, simultáneamente, que no hay naturaleza auténtica sin humanidad, y al señalar que el valor se presenta en la vida misma, Jonas insiste en que la naturaleza merece también protección y que la preservación de la base biológica del hombre es esencial para el respeto de su dignidad. Desde este punto de vista no hay oposición alguna entre la autonomía y la vulnerabilidad. Debemos reconocer entonces nuestra vulnerabilidad – nuestro metabolismo necesita del mundo y de los otros para desarrollarse– para anhelar la autonomía. La preservación de esta esencial vulnerabilidad vital es la condición para que la autonomía sea posible como horizonte de nuestra vida. Jonas rechaza, en consecuencia, la idea de una autonomía abstracta, puramente formal, que ahorraría una reflexión acerca de nuestra vulnerabilidad. Desde mi punto de vista el pensamiento de Jonas ofrece los medios adecuados para pensar una ética de la vida y de la naturaleza, que sea congruente con el humanismo, con la condición de que éste sea renovado al tomar en cuenta su fundamento biológico.

### **De la ética del individuo vivo a la ética de la relación vital: axiología y deontología**

Sin embargo, podemos poner en primer plano una dificultad que compromete la fundamentación de la ética de la vida de Hans Jonas y que nos obliga a resolver este problema. A pesar de su intención de fundar la ética ambiental y médica a partir del principio responsabilidad, se debe reconocer que para cumplir esta ambición la propuesta de Jonas carece de una reflexión acerca de la *relación* entre los seres vivos, tanto para pensar una responsabilidad por la naturaleza como para ejercerla sobre el hombre enfermo. El biocentrismo de Jonas es de hecho contradictorio con la exigencia de respetar los ecosistemas que son irreductibles a los individuos que viven en ellos. ¿Por qué deberíamos respetar la tierra, desde el punto de vista de Jonas, si ella no es un ser vivo? ¿Cómo es posible que en su sistema se condene el desarrollo de una especie que al ser negada pondría en peligro la existencia de un ecosistema global? Jonas piensa asimismo la responsabilidad de la humanidad por la especie humana a partir de su base biológica, lo que sería enteramente adecuado, tal

como ha sido señalado anteriormente, aunque ya esté claro que para superar el humanismo abstracto no basta con “biologizarlo”, sino que es necesario advertir que el nuevo humanismo debe tomar en cuenta a la persona en su singularidad y no en su universalidad. Queda un cierto hiato en el sistema de Jonas entre el respeto general por la humanidad y el respeto por la persona singular, probablemente a causa de una herencia kantiana. Es cierto que Jonas consigue fundar el respeto por las generaciones futuras, es decir por el ser de la humanidad, desde el punto de vista de su ser temporal. Su ética médica, por otra parte, queda sin embargo bastante ambigua. Por una parte, se interesa por el futuro de la humanidad, y de ahí su reflexión sobre la clonación y el eugenismo, por ejemplo, en nombre de las generaciones futuras. Por otra parte, se ocupa de la singularidad de la persona al tratar, por ejemplo, la eutanasia, aunque no podamos saber exactamente a nombre de qué principio, ya que el de responsabilidad no está dirigido hacia una persona en particular, sino hacia toda la humanidad futura.

Esta doble dificultad, tanto en el campo de la ética ambiental como en el campo de la ética médica, tiene un mismo origen. Es necesario poner en el centro de la reflexión ética la relación vital entre los seres vivos, es decir, en primer lugar, entre los animales y los vegetales, ya que estas relaciones son precisamente las que construyen un ecosistema. En segundo lugar, es necesario hacerlo también entre las personas en cuanto seres vivos, puesto que ellas son vulnerables y merecen un cuidado responsable. Reformar el pensamiento de Jonas consiste en poner el énfasis sobre un rasgo dejado de lado por él: la *relación* entre los seres vivos que constituye a éstos, al igual que al mundo, que es su correlato. Está claro que Jonas da un primer paso en esta dirección a través del concepto de metabolismo entendido de manera existencial. Sin embargo, el horizonte de su filosofía biológica queda determinado por la figura del individuo centrado en sí mismo. El otro es visto entonces, en *The Phenomenon of Life*, solamente como un enemigo o como un bien de consumo. Es cierto que para construir su ética Jonas toma en *Das Prinzip Verantwortung* el ejemplo de la responsabilidad paterna, que le permite introducir en su sistema una relación *desinteresada* con el otro, como lo es la del cuidado paterno. Sería necesario, sin embargo, complementar este análisis apoyándonos, en primer lugar, en las relaciones propias del mundo animal y, en segundo lugar, entre los seres humanos que configuran una sociedad responsable, al mostrar que la responsabilidad proviene de un

sentimiento de vulnerabilidad compartida, que implica una interdependencia entre los seres humanos con el propósito de alcanzar la autonomía.

Insistiré ahora sobre la dimensión axiológica de la relación del ser humano con su entorno y también con su cuerpo. Este es un paso previo para presentar posteriormente el deber del ser humano hacia su cuerpo y su entorno. En efecto, no se puede pensar un deber hacia algo sin previamente reconocer, a título de condición necesaria, el valor del objeto del deber. Respecto al enfoque axiológico tenemos que adoptar como punto de partida de la reflexión el método del antropomorfismo positivo, aplicado a la relación del ser humano con su entorno y su cuerpo. Dado que tenemos la experiencia del valor no solamente en la relación con el medio ambiente, sino también en la relación con mi propio cuerpo, es posible deducir el valor no solamente de las relaciones que se presentan en la naturaleza entre los seres vivos, sino también en el “propio” cuerpo de los seres vivos, bien sea de animales o vegetales. La experiencia humana del valor en la relación vital recibe también el nombre de ‘salud’, puesto que este concepto descriptivo es simultáneamente axiológico, ya que el cuerpo que desea la salud la busca como un bien.

Podemos insistir, en primer lugar, acerca del valor de la relación entre el ser humano y su entorno. El hombre esculpe el ecosistema y el ecosistema contribuye al futuro del hombre. La experiencia del valor de este vínculo permite deducir, al descender hasta las formas “inferiores” de vida, el valor de otras relaciones “dentro” de la naturaleza o de las relaciones que constituyen la naturaleza. Puesto que un mundo se constituye gracias a la relación del ser humano con la naturaleza, podemos deducir que otros mundos son configurados en la relación entre otras formas diferentes de vida. Uexküll, por ejemplo, resalta que además del mundo humano hay variedad de mundos animales: la naturaleza es un plexo de mundos, aunque ciertamente hay diferencia entre los centros de valor que son los seres vivos y la naturaleza constituida por el suelo, el cielo o los océanos. Sin embargo, estas realidades materiales son también “lugares de vida”. Su sentido está referido a los seres vivos, y éstos dependen mutuamente entre sí. El suelo, la tierra, es más que un conjunto de partículas físico-químicas. Es una historia; también un rostro que está vinculado a la vida de la especie que ella hace posible (Le Clezio, 2008, pp. 97-98). Hay entonces un valor de la relación entre el hombre y la naturaleza, así como de la relación entre los seres vivos y de éstos con la tierra.

En segundo lugar, el hombre conoce el valor de su encarnación. Su autonomía y su sentido de responsabilidad provienen de su base biológica, de la relación con su nacimiento y con su muerte. Modificarla significaría una modificación de su humanidad. Mientras Miroslav Radman investiga la posibilidad futura de una vida sin muerte (Radman, Morosalv y Carton, 2011), José Saramago indica las consecuencias inhumanas de este tipo de “huelga de la muerte” (Saramago, 2005). También Hans Jonas enfatiza la deshumanización provocada por la desaparición de la muerte, tanto a nivel del desarrollo individual del hombre como a nivel genérico (Jonas, 1994a, pp. 81-101). De hecho, desde el punto de vista del bien para la humanidad, la necesidad de morir ofrece la posibilidad de una renovación continua de las generaciones y de una indeterminación que favorece la creatividad. Desde el punto de vista del individuo, la muerte nos protege de una vida sometida a la siguiente alternativa: vivir eternamente, ya sea perdiendo su pasado y por tanto su identidad para adaptarse a las nuevas épocas, ya sea conservándolo indefinidamente, pero sin capacidad para vivir en el presente. Respecto al otro extremo de la vida humana –la condición del nacimiento– la clonación podría poner fin a su azar, lo que sería una ventaja para acabar con las enfermedades de origen genético. Pero “saberse copia de un ser que ya se ha manifestado en la vida, tiene que asfixiar la autenticidad de la identidad” y ¿qué podría valer una vida sin “la libertad del descubrimiento, la sorpresa para sí mismo y para los otros con aquello que uno alberga”? (Jonas, 1997). Y, una vez más, la experiencia humana del valor de su propia condición encarnada permite deducir, al descender hasta las formas más elementales de vida dotadas de apertura al mundo, el valor fundamental de la encarnación animal y, quizás también, vegetal. Esta última afirmación, que podría parecer ingenua es, no obstante, una base para pensar el respeto hacia el animal y para ofrecer a éste condiciones de vida “dignas” en contra de su explotación o su maltrato. Basados en que las relaciones del hombre con la naturaleza, de los seres vivos entre sí, del hombre y de los animales con su cuerpo, tienen un valor fundamental, podemos sostener que en este caso se trata también del fenómeno de la salud, puesto que tales relaciones apuntan a un bien vital. Estas relaciones son relaciones de cuidado consigo mismas para preservarse en cuanto relaciones, bien sea cotidianas o de carácter excepcional.

Antes de poner el acento sobre las consecuencias deontológicas de este análisis, podemos destacar el carácter unitario de una ética de la relación vital que reúne a la ética ambiental y a la ética médica. Es cierto que debemos diferenciar claramente la medicina, cuyo objeto de estudio es el cuerpo

humano, y la ecología, dedicada al estudio de los ecosistemas. Sin embargo, esta separación, que tiene un valor metodológico al hacer posible el desarrollo de estas ciencias, puede ser superada por el nivel comprensivo de la filosofía. Dicho de otro modo, entre los dos tipos de objetos no solamente hay una analogía, sino también interferencias. Respecto a la analogía, insistimos en primer lugar en las semejanzas antes de presentar las diferencias. En efecto, tanto el cuerpo propio como el ambiente tienen una unidad irreductible al cuerpo mecánico o al alma. Expresan su autonomía en la vulnerabilidad que requiere de “cuidado”, y apuntan a una cierta preservación dinámica de “sí mismos” gracias a la renovación de sus componentes. Sin embargo, la solidaridad intra-orgánica es más “fuerte” que el intercambio entre organismos, ya que la dimensión “subjetiva” del cuerpo propio es muy diferente de lo que podría ser la “subjetividad” del ecosistema.

Más allá de la analogía entre ambos sistemas, debemos poner de relieve sus interferencias. Un ecosistema deteriorado tiene un efecto sobre la salud humana. La superpoblación, reforzada por la perspectiva de la inmortalidad biológica, puede ser perjudicial para la naturaleza y para el hombre. Curar un cuerpo humano no excluye el hecho de cuidarse de su entorno. Asimismo, la salud de un ecosistema depende de la calidad de la actividad humana que se ejerce en su seno. Hay una comunidad de destino entre la naturaleza y el ser humano, una interdependencia en la estructura misma de la realidad. Reconocerse a cargo del equilibrio del vínculo entre la actividad humana y el sistema de la naturaleza significa aplicar el ‘principio responsabilidad’. Tal afirmación supone que ponemos el énfasis sobre la dimensión deontológica de la ética de la relación vital. El paso axiológico era necesario pero no suficiente para justificar la importancia de un deber de responsabilidad que supone el valor del “objeto” respetable, pero que supone también la receptividad y la capacidad del sujeto práctico para respetar tal “objeto.”

Como ser vivo, el sujeto hace la experiencia de la autonomía en la vulnerabilidad, y por ello puede, por una parte, ser receptivo a la vulnerabilidad del otro e identificar su aspiración a la autonomía. Por otra parte, puede intervenir activa (a merced de su autonomía) y cuidadosamente (en virtud de su vulnerabilidad) para cuidar al otro con el fin de ejercer su responsabilidad. Ya que la vida es un tipo de ser relacional cuya autonomía presupone el reconocimiento de su vulnerabilidad, es decir, de su dependencia de otros seres vivos, la responsabilidad humana consistirá en el reconocimiento de la obligación de cuidar del enfermo o del ecosistema, no como si ellos fueran entes cerrados, sino del *vivir*, esto es, de su relación con ellos de cara

a preservar su autonomía haciéndose cargo de su vulnerabilidad. Podemos destacar tres dimensiones de la responsabilidad: la paterna, la ambiental y la dirigida hacia las generaciones futuras.

En cuanto al “objeto” de la responsabilidad paterna debemos reconocer que la precariedad del niño de pecho es el origen del deber que se tiene hacia él. Sin embargo, esta responsabilidad está limitada por el horizonte de la autonomía del niño. El padre es responsable del niño solamente en la medida en que ayuda a éste a cumplir su camino hacia la autonomía. Ésta es también el límite de su responsabilidad. El padre no puede ejercer su autoridad más allá del tiempo fijado por la naturaleza. En cuanto al “sujeto” de la responsabilidad, él puede dedicarse a ésta gracias a su autonomía. Pero el responsable puede entender el sentido de su misión no solamente porque ya ha sido vulnerable, sino también porque permanece vulnerable. El padre ha sido niño y ‘es lo que es’ solamente gracias al cuidado, a la atención que ha recibido. Para ejercer su responsabilidad necesita adicionalmente de una red de solidaridad (la familia, los amigos, la institución médica), que es vital para hacerse cargo del niño. Podemos aplicar este modelo a la figura del enfermo y a todas las existencias frágiles y de esta manera inspirar una ética médica de la responsabilidad.

Igualmente, el deber de responsabilidad implica mantener una cierta autonomía de los ecosistemas. Es cierto que debemos tomar en cuenta sus fragilidades para asegurar las condiciones que permitan a éstos renovar la unidad en que se constituyen, no obstante el hecho de que esta preservación de la naturaleza no debe ser concebida de manera estática, como si debiéramos conservar una reserva natural al impedir, por ejemplo, la penetración de una especie exterior a ella. Se trata más bien, por el contrario, de una conservación dinámica. Debemos preferir una preservación de las lógicas dinámicas que aseguran la vida, la salud de un ecosistema, es decir, la autonomía de la que él es capaz, a una conservación estática de carácter patrimonial, que pone en tutela al ecosistema y niega su capacidad de evolucionar. Es válido recordar que el sujeto se hace responsable porque tenemos una experiencia de la autonomía en la vulnerabilidad, en la que la vulnerabilidad de la naturaleza tiene un eco en nosotros que somos capaces de intervenir para protegerla.

No obstante, estas responsabilidades hacia el niño, hacia el enfermo y hacia el ecosistema suponen una referencia a las generaciones futuras, es decir, al ser del ser humano entendido de manera temporal. Debido a que la auténtica humanidad existe solamente como humanidad responsable, debemos educar

al niño en el horizonte de esta responsabilidad, sanar al enfermo y proteger la naturaleza. La ética de la relación vital conserva una orientación humanista al tomar al hombre como objeto privilegiado de la responsabilidad, pero solamente en la medida en que él es *par excellence* el sujeto de la responsabilidad. El hombre contemporáneo reconoce una responsabilidad por la humanidad del mañana, ya que ésta es frágil y su autonomía depende de las actuales generaciones. Si los hombres de hoy pueden ejercer esta responsabilidad es porque disfrutan de una autonomía condicionada por el legado ético de las pasadas generaciones y, en consecuencia, debido al reconocimiento de su propia vulnerabilidad respecto a los hombres del pasado. Al poner el acento sobre esta dimensión relacional entre generaciones –dimensión que tiene su origen en el vivir, es decir, en el ámbito empírico del hombre, que le conduce a reconocerse responsable de los ecosistemas, de las existencias frágiles– podremos pensar simultáneamente la unidad de la ética médica y la ética ambiental, y la manera como la responsabilidad por las generaciones futuras deja de ser un principio abstracto para convertirse en una responsabilidad concreta, encarnada en relaciones paternas, médicas y ambientales.

Para concluir, es importante señalar que las tradicionales críticas dirigidas contra el pensamiento de Hans Jonas son ciegas a sus propios presupuestos. Que se reproche a Jonas otorgar demasiado o poco valor al humanismo, parece ser en ambos casos solo el fruto de un prejuicio: la creencia en un humanismo abstracto. Desde mi punto de vista, Jonas impulsa la ética filosófica al mostrar que no hay conflicto entre el humanismo y la naturaleza, y que es posible pensar la relación entre ellos dos para cuidarla y reconocerse responsable de ella. Considero, sin embargo, que Jonas no logra ir suficientemente lejos en el análisis de la relación entre ellos dos. Sería necesario profundizar en el tema de las relaciones concretas entre los seres vivos –desde las plantas hasta los hombres, pasando por los animales– para justificar una responsabilidad concreta con los ecosistemas y con los seres humanos vulnerables. A partir de esto sería posible fundar una ética ambiental y una ética médica. Para ello es necesario un proceso de renovación de la biología filosófica de Jonas, su ontología de la vida, tan centrada en el individuo. Es por esta razón que debe ser pensado rigurosamente el acceso al fenómeno de la relación biológica, que implica una reflexión acerca de la intersubjetividad biológica.

## Referencias

- Apel, K. O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becchi, P. (2002). Technology, Medicine and Ethics in Hans Jonas. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 23 (2), pp. 155-182.
- Callicott, J. (1987). *The Conceptual Foundations of the Land Ethic. Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essay*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Callicott, J. (1995). Intrinsic value in Nature: a Meta ethical Analysis. *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 3 (5). In: <https://philpapers.org/rec/CALIVI>.
- Callicott, J. (1999). *Holistic Environmental Ethics and The Problem of Ecofascism. Beyond the Land Ethic*. New York: SUNY Press.
- Callicott, J. (2010). *Éthique de la Terre*. Paris: Editions Wildproject.
- Foessel, M. (2012). *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil.
- Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology*. Evanston Illinois: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (1973). *Organism and Freedom: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1994). „Last und Segen der Sterblichkeit“. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, (pp. 81-101). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética*. (Trad. Fortea, C.). Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. (Trad. Mardomingo, J.). Madrid: Trotta.

Le Clezio, J. M. G. (2008). *Ourania*. Paris: Folio.

Pommier, E. (2012). La responsabilité en discussion. Apel-Jonas. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 137 (4), pp. 495-514.

Pommier, E. (2014). La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité. *Alter* 2014 (22), pp. 163-179.

Radman, M. et Carton, D. (2001). *Au-delà de nos limites biologiques*. Paris: Plon.

Saramago, J. (2005). *As intermitencias da morte*. São Paulo: Companhia das Letras.