



O ÉTICO DA CONDIÇÃO HUMANA NA ERA DA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA. ÀS VOLTAS COM HEIDEGGER E JONAS.

THE ETHICS OF HUMAN CONDITION IN THE AGE OF TECHNOLOGICAL CIVILIZATION. BACK AND FORTH WITH HEIDEGGER AND JONAS.

LO ÉTICO DE LA CONDICIÓN HUMANA EN LA ERA DE LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA. A LA VUELTA CON HEIDEGGER Y JONAS.

Ângela Miranda¹

RESUMO:

A dimensão ética da condição humana em nossa época ocupa cada vez mais os espaços das discussões filosóficas. Neste cenário, o princípio da responsabilidade vem sendo amplamente pesquisado, sobretudo, por aqueles que se dedicam a estudar a dimensão ética da tecnologia moderna. Em seu *ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Hans Jonas se dedica a fundamentar uma ética, cujo princípio é a responsabilidade, tendo em vista que vivemos na era da civilização tecnológica. Este artigo pretende aprofundar a gênese da responsabilidade em Jonas, considerando a influência que ele recebe de seu mestre Martín Heidegger. Ao mesmo tempo em que se propõe analisar a intrínseca e intrigante relação entre a ontologia do cuidado em Heidegger e a ética da responsabilidade em Jonas, o texto busca também instigar o debate sobre a possibilidade de uma ética para a civilização tecnológica.

Palavras-chave: Filosofia da técnica; Ética e tecnologia; Ontologia; Martin Heidegger; Hans Jonas.

ABSTRACT:

The ethical dimension of the human condition in our times takes increasingly more space in current philosophical discussions. In this context, the ethical principle of responsibility has been widely discussed, particularly by authors who work on the ethical implications of modern technology. In his essay on *ethics for the technological age*, Hans Jonas proposes to base ethics on a principle of responsibility, taking into account that we live in the age of technological civilization. The present paper explores the origins and sources of Jonas' principle of responsibility, focusing on the influence of his teacher Martin Heidegger on Jonas's work. The paper analyses the intrinsic and intriguing relationship between Heidegger's ontological concept of "care"

¹ Doutora em Ética pela Universidad del País Vasco; Doutora em Filosofia pela Universidad de Salamanca, Espanha; Mestre em Ciência, Tecnologia y Sociedad pela Universidad de Salamanca, Espanha; Mestre em Tecnologia pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR); Graduada em Filosofia e Direito. Pesquisadora/Colaboradora do Núcleo de Pesquisa em Trabalho, Educação e Tecnologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná(UTFPR). E-mail: angelalmiranda@yahoo.com.br

[Sorge] and the idea of responsibility in Jonas, and it examines further the current discussion on the possibility of an ethical foundation for the techno scientific civilization.

Keywords: Philosophy of technology; Éthics and technology; Ontology; Martin Heidegger; Hans Jonas.

RESUMEN:

La dimensión ética de la condición humana en nuestra época ocupa cada vez más los espacios de discusiones filosóficas. En este escenario, el principio ético de la responsabilidad ha sido ampliamente investigado, sobre todo por aquellos que se dedican a estudiar la dimensión ética de la tecnología moderna. En su *ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Hans Jonas propone fundamentar una ética, cuyo principio es la responsabilidad, teniendo en cuenta que vivimos en la era de la civilización tecnológica. Este artículo pretende investigar la génesis de la responsabilidad en Hans Jonas, considerando la influencia que éste recibe de su maestro Martín Heidegger. Al mismo tiempo que el texto propone el análisis sobre la intrínseca e intrigante relación entre la ontología del cuidado en Heidegger y la ética de la responsabilidad en Jonas, propone también el debate contemporáneo sobre la posibilidad de fundamentación de una ética para la civilización tecno científica.

Palabras-clave: Filosofía de la técnica; Ética y tecnología; Ontología; Martin Heidegger; Hans Jonas.

1 INTRODUCCIÓN

Para tratar de la ética o (más propiamente) de los aspectos éticos de la condición humana en la era de la civilización tecnológica nos hemos remitido a dos filósofos contemporáneos que merecen especial atención en este contexto: Heidegger e Hans Jonas. El primero, porque trata de la dimensión ontológica de la técnica moderna, cuyas tesis se ven fuertemente reflejadas en el modo de concebir lo ético de la condición humana en la era de la tecnificación planetaria; el segundo, porque, influenciado por la ontología heideggeriana, se ha dedicado a fundar un principio ético (es decir, un principio de acción práctica) bajo las condiciones de la era de la civilización tecnológica.

É sabido que Jonas no ha desarrollado en profundidad una ontología de la técnica moderna, como lo hiciera Heidegger. Así como tampoco Heidegger ha propuesto una ética para la civilización tecnológica, como lo hiciera Jonas. Pero los propios contenidos y criterios de elegibilidad de los valores, que son parte de la dimensión ética de la tecnología moderna en Jonas, evidencian una comprensión ontológica presupuesta de la técnica moderna, que exhibe profunda influencia por parte del pensamiento heideggeriano, sobre todo, en lo que respecta al lugar que ocupa el *cuidado* en su filosofía del Ser. Desde un punto de vista de la ética Jonas

(1995, p. 357) dice: “Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación” A su vez y desde un punto de vista de la ontología, Heidegger (2007, p. 272) afirma: “El hombre es el pastor del Ser”.

La estrecha aproximación entre cuidado y responsabilidad, evidencia claramente la influencia de Heidegger (que trata de la dimensión ontológica de la técnica) sobre Jonas (que trata de la dimensión ética de la técnica). Por eso, es ya conocida la amplia literatura al respecto. Con mayor o menor incidencia, se puede citar la obra de Schulz (1972); Weischedel (1972); Riedel (1972, 1974, 1991); Baumgartner (1979) Margreiter, Leidlmair (1991); Olafson (1998); Álvarez Gómez (2004); Loparic (1994, 1999, 2003) y Brüseke (2005), entre otros.

Para nosotros dicha influencia no radica solamente en el hecho de que éste fuera discípulo de aquél; hay otro factor, todavía más determinante. Según Jonas, una ética para la civilización tecnológica debe basarse en lo ontológico y no solamente en lo óntico. No se trata de la responsabilidad en sentido subjetivo, en los moldes del antropocentrismo moderno, exterior al funcionamiento de la tecnología, sino más bien de proponer una ética que tenga en cuenta a una era que se ha tornado tecnocientífica. Es decir, el fundamento de la ética en Jonas está en el *ser* (en plan ontológico) y no en el *hacer* (en plan meramente instrumental).

Por lo tanto, a nosotros nos importa interpretar los fundamentos de la responsabilidad como principio ético a la luz del planteamiento heideggeriano sobre la filosofía de la técnica moderna, en el sentido de establecer la intrínseca relación entre la “responsabilidad” en Jonas y el “cuidado” en Heidegger. Pero, además de establecer esa intrínseca relación, nos interesa también el debate intrigante en torno de ella. Tal vez lo más novedoso aquí reside en eso; en el hecho que también nos interesa, desde los argumentos heideggerianos, plantear el debate sobre la posibilidad de una ética para la civilización tecnológica.

Dado por supuesto esa pretensión, el análisis empieza situando el lugar del cuidado en la filosofía del Ser y de la técnica en Heidegger, para, en seguida, situar el lugar de la responsabilidad en el pensamiento de Jonas. En vista de este marco situacional el análisis concluye, considerando la hipótesis inicialmente planteada: la génesis de la ética de la responsabilidad en Jonas reside en la ontología del cuidado en Heidegger. Pero si a la vez nos acercamos a esta hipótesis, a la vez también nos alejamos de la posibilidad de confirmar la estrecha aproximación entre la propuesta

de una ética en Jonas y la crítica heideggeriana a lo ético de la condición humana en la era de lo técnico. Es decir, a nuestro entendimiento tampoco la propuesta de Jonas supera el problema apuntado por Heidegger con la crítica a lo originario de la ética y sus implicaciones para el hombre técnico de la modernidad.

Por eso, y considerando que el análisis pretende instigar el debate contemporáneo en torno a la posibilidad de fundamentación de una ética para la civilización tecnocientífica, concluimos dilucidando algunos puntos de la crítica al modelo de civilización tecnológica que, en la modernidad, se ha constituido bajo el imperativo del “pensar calculador”, para usar la expresión heideggeriana.

2 EI CUIDADO EN HEIDEGGER

El sentido ontológico del cuidado ocupa un lugar fundamental en la Filosofía del Ser de Heidegger, sobretodo en su obra maestra, escrita aún en su tiempo de juventud, *Ser y Tiempo*. Pero también la ontología del cuidado aparece en sus escritos posteriores, cuando Heidegger empieza a ocuparse del tema de la técnica ya en la fase de madurez de su labor filosófico. En lo que sigue, analizaremos el tema del cuidado en estos dos momentos de la trayectoria filosófica de Heidegger, intentando identificar el lugar del cuidado en su pensamiento sobre el Ser y en su pensamiento sobre la Técnica Moderna.

2.1 El lugar del cuidado en la filosofía del ser

El tema del cuidado [*Sorge*] aparece ya en la primera parte de la obra *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger trata de la exégesis del “ser ahí”, como análisis fundamental de la pregunta que interroga por el Ser. Aquí él analiza el tema del cuidado como modo de “ser en”. El “ser en el mundo” [*Das in der Welt Sein*] del ser-ahí [*Dasein*] se ha dispersado en su facticidad de distintos modos: sea por el abandono, por tener que producir, por el encargo y el cuidado de algo, etc, observa Heidegger (2001, p. 69). Por lo tanto, el cuidado indica una de las estructuras fundamentales del “ser ahí” como el “ser en el mundo”; es una de las condiciones fácticas que indican el “ser en” como tal.

La vida es cuidado [*Sorge*] observa Heidegger. El concepto de cuidado, en efecto, estará en el centro de *Ser y Tiempo*, conforme la lectura de Safranski (1997, p. 147). Y designa un abanico de posibilidades como: “estar en la búsqueda de algo”; “preocuparse por”; “estar preocupado con”; “velar por su derecho”; “estar a

vueltas con algo”, etc. En este sentido, el *cuidar* y el *cuidarse de algo* se acercan a la idea de actuar, como actividades de la vida.

Pero la significación del cuidado para Heidegger, de entrada, nada tiene que ver con una disposición meramente económica y práctica. Aunque el “ser ahí” exista fácticamente, para Heidegger el concepto de “cuidado” tiene un sentido estructural ontológico, conforme lo explicita en el Capítulo Cuatro, aún en la primera parte de *Ser y Tiempo*:

La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la “proyección”), es una “obra” de la “cura” (cuidado). De un modo igualmente original define la “cura” (cuidado) aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el “estado de yecto”). El doble sentido de “cura” (cuidado) menta *una* estructura fundamental en medio de la esencial duplicidad de la “proyección yecta” (HEIDEGGER, 2001, p. 219 y 220).

Por lo tanto, para Heidegger (2001, p. 220), el doble sentido de “cuidado” está en lo *óntico*, que recobra una peculiaridad existencial (como una de las maneras de conducirse del hombre), pero también está originariamente en el sentido *ontológico*, que recobra “una estructura del ser subyacente ya en cada caso”). De ambos sentidos, lo ontológico es lo *a priori*, porque la estructura del Ser, subyacente ya en cada caso, es lo único que hace ontológicamente posible que este ente pueda ser designado ónticamente como “cuidado”. Heidegger (2001, p. 220) así lo explica: “La condición existencial de la posibilidad de ‘cuidado de la vida’ y ‘entrega’ debe concebirse como cuidado en un sentido original, es decir, ontológico”.

En efecto, “el cuidado” es un rasgo fundamental de la condición humana. Es la estructura fundamental de este comportarse con el mundo. El “cuidado” es la forma de ser *humano* que domina su paso temporal en el mundo. Eso es tan importante en la ontología heideggeriana que, para ilustrar esta tesis, Heidegger (2001, p. 218) se utiliza de la fábula de la Grecia antigua sobre el cuidado (*cura*), recuperada después por el autor romano Higino en la Antigüedad tardía, año 64 a.C. *Tiempo y cuidado* son, por lo tanto, los dos ejes asociativos que delimitan “el estar aquí” en cuanto “temporalidad”, de la que se ocupa Heidegger en la segunda parte de *Ser y Tiempo*. El cuidado se realiza en la temporalidad de la existencia; sea en el sentido del pasado, del presente o de aquello que mira hacia adelante, protege, previene, se preocupa por el futuro.

Al referirse a la constitución existencial del Ser, como estado de ánimo o al “estado de abierto” del “ser ahí”, la ontología heideggeriana habla de distintos caracteres existenciales, como: el encontrarse, el comprender y el habla o lenguaje. Se puede observar que la idea de “cuidado” como “responsabilidad” aparece tanto en la primera condición, cuanto en la segunda.

El “encontrarse” en sentido heideggeriano indica una condición de estado de ánimo del “ser ahí”; indica su “estado de abierto”. Porque el hombre es un ser lanzado en el mundo, proyectado (de ahí la idea de libertad en Heidegger), su *estado de yecto* “busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*”, para usar la expresión del propio Heidegger (2001, p. 156). De aquí se concluye que el hombre es un ente “entregado a la *responsabilidad* de su ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 153).

Cuando Heidegger, todavía dentro de la analítica del *ser en* cuanto tal, trata del *ser ahí* como “comprender”, nuevamente aparece la idea de la responsabilidad haciéndose cargo del “ser posible”. Comprender algo en sentido heideggeriano indica “estar a su altura”, “poder algo”. Y más: “en el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’” (HEIDEGGER, 2001, p. 161). Por lo tanto, el “ser ahí” como “ser posible” indica nuevamente la entrega a la responsabilidad de sí mismo. Como dice el propio Heidegger (2001, p. 161): “es *posibilidad yecta* de un cabo a otro”.

Y concluye: “El ‘ser ahí’ es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar ‘poder ser’. El ‘ser posible’ ‘ve a través’ de sí mismo en diversos modos y grados posibles” (HEIDEGGER, 2001, p. 161). Luego, el “ser posible” tiene la estructura necesaria de la “proyección”. “La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio fáctico ‘poder ser’” (HEIDEGGER, 2001, p. 163). El poder ser es la posibilidad de hacer lo que uno quiera, incluso lo de no permitir a nadie que asuma en su lugar el poder de decisión y por tanto el poder de su responsabilidad. La proyección implica la facticidad de la responsabilidad.

Desde esta lectura, Lévinas (2005, p. 131-133) observa que hay 3 momentos del fenómeno del “cuidado” en el pensamiento heideggeriano: 1º) Como rasgo fundamental de la existencia, como siempre ya existido en ella (que indica el “*Da*” del “*Da- Sein*”: el “ahí” del “ser-ahí”), para el cual Heidegger usa el término derelicción [*Geworfenheit*]: se trata de una categoría existencial o “una manera de aprehender las posibilidades de existir”; 2º) como proyecto [*Entwurf*], es decir, como existir en

vista de lo posible; como ser arrojado en la existencia; 3º) el fenómeno del cuidado se manifiesta como caída [*Verfall*]: la posibilidad de la caída en la vida cotidiana; “como posibilidad de comprender el mundo, perdiéndose en él”.

Aquí reside la conexión entre la consciencia y el cuidado. Cuando Heidegger (2001) habla del “carácter de vocación de la consciencia” (véase § 56 de *Ser y Tiempo*), queda evidente la inferencia del cuidado en este contexto. La consciencia *e-voca*, *pro-voca* y *con-voca* al cuidado. La llamada de la consciencia es la llamada al cuidado (véase § 57 de la misma obra). La existencialidad (como “ser delante de si mismo”), la facticidad (como “ser en el mundo”), y la caída (como “ser con los demás”, ya dentro el mundo), estos tres aspectos centrales del “ser ahí” [*Dasein*] en sentido heideggeriano indican, por lo tanto, el lugar de la manifestación del cuidado en la “filosofía del ser”.

En efecto, visto desde esa perspectiva, el cuidado recobra un papel central en la pregunta que interroga por el Ser en Heidegger. Para Álvarez Gómez (2004, pp. 317 y ss.), desde el principio hasta el fin de *Ser y Tiempo*, se admite secuencialmente “una ‘lectura’ ética, en el sentido de que acentúa al máximo el sentido de la *responsabilidad hacia el propio ser*”.

Pero, si el tema del cuidado ocupa un papel central en la pregunta por el Ser, también conserva su papel central en la pregunta por la técnica en Heidegger, como consecuencia de la pregunta que interroga por el Ser. De este segundo aspecto tratará el apartado que sigue.

2.2 El lugar del cuidado en la filosofía de la técnica

Como ya hemos señalado anteriormente, el concepto de “cuidado” no aparece solamente en la obra maestra del joven Heidegger, *Ser y Tiempo*. La idea del cuidar como “mirar por” aparece también en la *Carta sobre el “humanismo”* y en sus escritos posteriores sobre filosofía de la técnica. En la *Carta sobre el “humanismo”*, Heidegger (2007, p. 272 y 281) deja en claro que el hombre es “el pastor del ser”; del mismo modo esa idea también aparece en sus escritos sobre *La Técnica y el Giro [Die Technik und die Khere]* (1993, p.187).

Al hombre compete velar por el Ser. Heidegger explica esta responsabilidad por el Ser del siguiente modo: no se trata de una pérdida, en el sentido de que el hombre sea “menos”, sino que, con esto, el hombre “gana la esencial pobreza del

pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad". Por lo tanto, "el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser" (HEIDEGGER, 2007, p. 281).

Si el mundo es *la morada del Ser* y si el lenguaje es *la casa del Ser*, el hombre, a su vez, es el *pastor del Ser*. Pero no en el sentido de ser dueño de los entes. Al hombre compete velar y cuidar por el Ser, pero no en el sentido de que sea su señor. Quien da la pauta es el Ser, no el hombre. Por esto, Heidegger habla de lo *destinal [Geschick]*, en el sentido de oír la voz del Ser. Así él explica:

El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* [párrafo cuarenta y cuatro de la primera parte de la obra] cuando experimenta la existencia extática como "cuidado" (HEIDEGGER, 2007, p. 272).

Por lo tanto, velar por el Ser, tener cuidado, indican claramente la idea de la responsabilidad. No obstante, una pregunta que debe ser formulada en forma previa es la siguiente: ¿en que situación ontológica se encuentra el hombre que legitima su condición como pastor del Ser? Y así contesta el filósofo del Ser:

El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el "cuidado". Arrojado de este mundo, el hombre está "en" la apertura del ser. "Mundo" es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada (HEIDEGGER, 2007, p. 286).

Esta afirmación heideggeriana no puede ser entendida sin antes situar el sentido originario de la propia palabra griega *êthos* (*ἦθος*). El sentido fundamental de *êthos* no indica un modo propio de acción, sino más bien indica en el mundo griego el "lugar donde se mora". "La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre", aclara Heidegger. Si esto es así, entonces meditar sobre la ética significa pensar el lugar donde se habita o se mora. El mundo es la morada del Ser. Pero ¿dónde mora el hombre? Y Heidegger (2007, p. 291) contesta: el hombre habita en la verdad del Ser. Bien entendido aquí, "verdad" en el sentido griego no significa certeza, sino *ocultamiento y des-ocultamiento del ser (Aletheia = Ἀληθεια*.

Por lo tanto, hay una co-pertenencia entre hombre y Ser, cuya relación se revela en toda claridad en la temporalidad de estar en el mundo, en la condición de cuidado: el Ser se revela al hombre en la condición de cuidado, del mismo modo que el hombre reúne lo fáctico del Ser, estando arrojado en el mundo como cuidado. “El ser necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser, para realizar su extrema determinación como ser-ahí”, dice Heidegger sobre el *Evento [Ereignis]* (2006, p. 207; 1990, pp. 85 y ss.).

Para finalizar el asunto dentro de la óptica del hombre como pastor del Ser, diríamos: la responsabilidad indica que el hombre, en definitiva, es el pastor del Ser, pero no su señor. La responsabilidad indica la protección del Ser, pero indica también el límite de lo humano en el ámbito del Ser. El hombre debe referirse al Ser en la proximidad, en el cuidado, en la protección, pero no en el dominio. Se trata del poder de cuidar el Ser, pero no del dominio sobre él.

El tema del cuidado, como responsabilidad, aparece también en el Coloquio de Darmstadt, en 1951, en la conferencia dictada por Heidegger con el título: *Construir, Habitar, Pensar* (2001, pp. 107-119). Aunque sea una conferencia dirigida a un congreso de ingenieros, Heidegger plantea aquí cuestiones fundamentales de la filosofía, como la cuestión del ser, de la verdad, de la esencia del hombre, de la estructura de las cosas, de la relación entre tiempo y espacio. En verdad, y siguiendo su tradición filosófica, su intención claramente va más allá del filosofar; su intención aquí es el meditar sobre qué significa habitar y en qué medida el construir pertenece al habitar (HEIDEGGER, 2001, p. 107) y, añadiríamos nosotros, en qué medida el habitar se puede predicar del cuidar.

Para Heidegger, el habitar es parte del ser del hombre. Y sirviéndose del sentido originario de la palabra alemana *bauen* (construir), que quiere decir originariamente *wohnen* (habitar), concluye: “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Bauen*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar” (HEIDEGGER, 2001, p. 109).

Heidegger ejemplifica lo dicho, considerando el cultivo (el construir) de un viñedo: “construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún modo de producir” (HEIDEGGER, 2001, p. 109). Si la esencia del hombre es el habitar, la característica esencial de éste es, por lo tanto, el proteger, no el producir. Construimos porque habitamos y no al revés. Cuidar es el rasgo fundamental del habitar, concluye

Heidegger. Cuidar significa “mirar por”, velar, dejar que salga a la luz la esencia, la verdad.

La esencia del hombre es el habitar, porque (como ya hemos visto en la *Carta sobre el “humanismo”*, dictada pocos años antes de esta conferencia) el habitar del hombre reside en la verdad del Ser. En esto se encuentra el sentido del *éthos*, como morada, lugar donde se habita.

Pero ¿en qué consiste el habitar técnico del hombre moderno? Para Heidegger, el emplazamiento fundamental de la modernidad es lo técnico. Esto sucede cuando la naturaleza pasa a ser vista como un gran *fondo de reserva [Bestand]*; los entes meras *subsistencias* (y no más sustancias); la técnica un *desocultar provocante* y el hombre el *animal trabajador (homo-faber)*, simple material humano (hoy por hoy ya se habla de “capital humano”, como lo que hace la diferencia entre naciones ricas y naciones pobres).

En *¿Para qué poetas?* él observa:

La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano unido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica (HEIDEGGER, 2005, p. 215).

Este modo de habitar se presenta como característico de nuestra época, porque “es sólo a partir de la época moderna cuando comienza a desplegarse esa esencia como destino de la verdad de lo ente en su totalidad, mientras que hasta ese momento sus manifestaciones e intentos dispersos habían quedado presos en el extenso ámbito de la cultura y la civilización” (HEIDEGGER, 2005, p. 215).

En el tiempo presente, incluso “la propia esencia de la vida debe entregarse en las manos de la producción técnica”, observa Heidegger (2005, p. 215). El hecho de que se pretenda encontrar en los resultados de las ciencias (sea la física, la biología, la informática) las posibilidades para demostrar la libertad humana, o instaurar una nueva doctrina de los valores, indica claramente la señal de dominio de la representación técnica. Desde este escenario, el filósofo llega a la siguiente conclusión:

Efectivamente, el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado

para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas. Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario (HEIDEGGER, 2005, p. 215).

El peligro reside en esto: que el hombre “piensa” haberse convertido él mismo en sujeto y el mundo en objeto. A partir de aquí, Heidegger plantea un tema muy interesante, sobre todo, para la “teoría del riesgo”, tan de moda hoy día en el ámbito de la dimensión ética de la tecnología. En *Ser y tiempo* Heidegger (2001, p. 160) declara que el “ser-ahí”, en cuanto “ser en el mundo” es “temeroso”.

Como todos los seres, nuestra condición de entes nos pone en la situación de “arriesgados dentro del riesgo del ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 221). Pero, según Heidegger somos más osados que otros, como se sugiere en la poesía de Rilke, quien dice:

[...]Sólo que nosotros,
mas aún que la planta o el animal,
marchamos con ese riesgo, lo queremos...
[...]a veces (y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más [...] (HEIDEGGER, 2005, p. 220)

Estamos a merced del peligro. El peligro aquí indica la desprotección, porque arriesgarse “más que la propia vida” significa ir más allá que la naturaleza. Heidegger (2005, p. 220) explica que la vida aquí quiere decir: “lo ente en su ser, la naturaleza”.

Ahora bien, la falta de protección no significa falta de seguridad. Mas bien es lo contrario: la falta de protección es la búsqueda de la seguridad por medio de la producción incondicionada. Aquí reside “el riesgo más arriesgado”, para usar la misma expresión del filósofo alemán. Así Heidegger (2005, p. 222) lo explica: “El riesgo más arriesgado no produce ninguna protección, pero nos procura una seguridad”. Luego, seguridad es entendido aquí como ausencia de cuidado.

Seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado. El cuidado tiene aquí la naturaleza de la autoimposición intencional por los caminos y con los medios de la producción incondicionada. Sólo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de producción. Sólo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer (HEIDEGGER, 2005, p. 222).

Por lo tanto, “el riesgo más arriesgado” consiste en osar salir fuera de la protección que nos da la seguridad. La seguridad, paradójicamente, significa estar fuera de toda protección. Al final, como bien dice el poeta Rilke, citado por Heidegger (2005, p. 222): “...lo que finalmente nos resguarda es nuestra desprotección...”.

3 LA RESPONSABILIDAD EN JONAS

Si el cuidado ocupa un papel central en la filosofía de Heidegger, desde el inicio hasta el fin de su trayectoria filosófica, el hecho es que este tema ha repercutido también en pensadores posteriores. En el caso de Jonas, discípulo de Heidegger, esto resulta muy evidente. Es notorio que, en lo que respecta a su génesis y desarrollo, el principio de la responsabilidad de Jonas posee una clara connotación heideggeriana. En lo que sigue, analizaremos las principales características del principio de la responsabilidad en Jonas en lo que respecta a las posibles influencias que recibe del pensamiento de su maestro.

3.1 La sociedad tecnológica

Según Jonas, la superación antropológica del *homo sapiens por el homo faber* hace que la técnica moderna sea el propio destino del hombre. Es curioso observar que la crítica a la idea marxista del *homo faber* ya había sido apuntada por Heidegger, sobre todo, en los escritos de 1936 sobre el Evento [*Vom Ereignis*], en los seminarios Le Thor de 1969 (HEIDEGGER, 1977-1986), y en otros trabajos. Mientras que la técnica era antes un medio adecuado a las exigencias del hombre, hoy ella misma ha superado tales exigencias y la creación artificial exige del hombre nuevas capacidades inventivas para su permanente actualización.

Al igual que Heidegger, Jonas considera que el hombre se ha vuelto objeto de la técnica. En este contexto queda situada la exigencia actual de la técnica: “la tecnología cobra significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del hombre” (JONAS, 1995, p. 36).

La evaluación de Jonas sobre la sociedad actual nos ofrece con claridad algunos indicadores que apuntan en dirección al principio de la responsabilidad:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de *modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el

futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; sin embargo además, independientemente de ello, 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. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas, esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (y en su mayor parte reemplazado artificialmente), la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encargada a nosotros, exigiría nuestra protección [...]. 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 (aún en un caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana (JONAS, 1995, p. 227 y 228).

3.2 La “heurística del temor”

Otro indicador que aparece con claridad en la ética propuesta por Jonas se refiere a una *ética de la utopía*, cuya acción esté orientada hacia el porvenir de la humanidad y del planeta frente a la posibilidad real y concreta, presentada hoy por la tecnología, de la destrucción de la naturaleza y de la vida.

Según Jonas, el dinamismo técnico anticipa el porvenir, en una exigencia ético-metodológica que nos hace crear una ciencia con “predicción hipotética” o una “futurología comparada”, para usar sus propios términos. O sea, una ciencia cuya búsqueda de la verdad reside en las condiciones futuras del hombre y del mundo. Saber lo fáctico del mundo exige también un saber ideal sobre el mundo, para lo cual el saber debe operar con la proyección hipotética.

Ahora bien, si Bacon exhortaba al hombre moderno al *hallazgo* del mundo (según lo declara en sus obras *Novun Organum* (1985) y *Nueva Atlántida* (1985), Jonas hace un llamamiento al hombre contemporáneo por la *preservación* del mundo. Jonas (1995, p. 65) va incluso más lejos, considerando que el elemento originario de tal exigencia está en la “heurística del temor”: “solamente el previsto temor del hombre nos ayuda a forjar la idea de hombre que tiene que ser *preservada* de tal temor”. Y añade:

[...] Mientras el peligro es desconocido no se sabe que es lo que se tiene que proteger y por qué; el saber acerca de eso procede, contra toda lógica y todo método, “de aquello que tiene que evitar”. Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y que, por medio de la expresión del sentimiento que antecede el saber, nos enseña a mirar el valor de aquello cuyo contrario

nos afecta tanto. Solamente sabemos *lo que* está en juego cuando sabemos *qué* está en juego (JONAS, 1995, p. 65).

Esa advertencia también se la encontramos en Aristóteles. En el siglo IV antes de Cristo, el estagirita también observaba esta situación, cuando describía “el temor” en su libro *Retórica*. En efecto, no siente miedo aquél que cree que nada puede ocurrirle. Sienten miedo, dice Aristóteles (1971, 1382, b 29), aquellos que creen probable que algo les acontezca. Las personas no creen en esto cuando están o piensan estar en medio de una gran prosperidad, y son, debido a ello, insolentes, desdeñosas y audaces. Pero, si llegasen a sentir la angustia de la falta de certeza, entonces habría alguna tenue esperanza de salvación.

Volviendo a Jonas, se puede decir que a partir de la reflexión sobre el temor, el filósofo establece los deberes preliminares de una ética orientada hacia el futuro, que son: buscar la representación de los efectos remotos, pues solamente lo que es temido puede ser evitado por su representación y buscar el temor mediante la apelación a un sentimiento apropiado a lo que se representa.

Entonces, un nuevo saber sería aquel saber para el que es posible: (1º) enfatizar los fundamentos filosóficos de sus proyecciones, de la previsibilidad y del pronóstico, no en el sentido de presentar pruebas, sino ilustraciones; (2º) ser aplicado políticamente, puesto que no se trata de un saber teórico solamente, sino también operativo, con aplicación práctico-política; y (3º) pronosticar, en el sentido de conceder antes mayor crédito a las profecías catastróficas, que las profecías optimistas.

Aquí reside el otro indicador de una ética de la responsabilidad. Naciendo del peligro, una ética para la civilización tecnológica tiene que estar orientada hacia la preservación, la custodia y la prevención (WOLIN, 2003) y no hacia el progreso y el desarrollo, según predicán las éticas modernas, respaldadas por el ideal baconiano que consiste en “poner a disposición 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” (JONAS, 1995, p. 356).

El paso a ser dado, entonces, consiste en revisar el concepto de progreso, tal cual ya había preconizado su maestro Martín Heidegger. Heidegger también apunta claramente en esta dirección. Para él, la ciencia y la técnica no tienen connotación de progreso o de evolución, mucho menos lo tiene la propia historia. Y más: el ideal utópico afirma que el progreso técnico debe ser incesante, como el horizonte mismo

de la utopía. Pero, entonces, ¿dónde reside la utopía de la ética de la responsabilidad? Reside “en la ética no utópica de la responsabilidad, contesta Jonas (1995, p. 356). Luego, el principio de la esperanza, de “mundos posibles”, proporcionado por la tecnología en su modo occidental (incluso por el utopismo marxista) se opone el principio del temor o, como suele nominar Hans Jonas, el *principio de la responsabilidad*.

El temor, asegura Jonas (1995, p. 357), forma parte tanto de la responsabilidad cuanto de la esperanza. La esperanza “es condición de toda acción, pues presupone la posibilidad de hacer algo y apuesta por hacerlo en este caso”. Y el temor en cuestión no es aquél que desaconseja la acción, sino que le da ánimos, en cuanto asegura la responsabilidad de tal acción. Esto es, el temor “forma parte esencial de toda la responsabilidad”, porque “teme por el objeto de la responsabilidad”.

Por lo tanto, en Jonas hay una intrínseca relación entre responsabilidad y el temor. En palabras textuales él dijo:

Responsabilidad es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación”. Sin embargo, el temor está ya como un potencial en la pregunta originaria con la que se puede representar inicialmente toda responsabilidad activa; ¿qué le devendrá a eso si *yo no* me ocupo de él? Cuanto más obscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad; y cuanto más distanciado en el porvenir se encuentre lo que haya de temerse, cuanto más lejos está de las propias alegrías y más incierto sea, con tanta mayor diligencias han de ser movilizadas la clarividencia de la fantasía y la sensibilidad del sentimiento: será preciso una inquisitiva *heurística* del temor que no solamente descubra y ponga de manifiesto a éste su nuevo objeto, sino que incluso se familiarice con el particular interés que reclama (JONAS, 1995, p. 356 y 357).

De este modo, Jonas (1995, p. 357) concluye con la siguiente tesis sobre el temor: “La *teoría* de la ética precisa de la representación del mal tanto cuanto de la del bien y más aún cuando el mal se ha visto poco claro en nuestro mirar y solamente puede volver a hacerse patente mediante un nuevo mal anticipado”. Para la ética de la responsabilidad, pues, el temor es el primer deber de la acción ética; es el “deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica” (JONAS, 1995, p. 358).

3.3 La ética del *ser* y no del *hacer*

Otro indicador enunciado en las palabras de Hans Jonas se refiere al fundamento de su propuesta ética, la deontología o el Ser en el sentido existencial de su *ex-sistir*. Esto se distancia y mucho de los modelos utilitaristas de ética, a menudo presentes en los estudios de la axiología de la tecnología moderna. En el modelo utilitarista, el fundamento es la utilidad o la instrumentalización del ser de las cosas, puesto que la orientación ética reside en el *hacer*, por tanto, es instrumental y utilitaria por excelencia. Un ejemplo muy claro de la visión utilitarista de la ética se puede leer en los estudios que predicán la *eficiencia* como valor interno fundamental de la tecnología, porque forma parte de la propia dinámica interna de producción de tecnologías. Entonces, la técnica, como vocación humana por excelencia, produce otra referencia de hombre, de naturaleza y de mundo. No obstante, Jonas (1995, p. 89) es enfático en este sentido: “una ética orientada para el futuro no está *en la* ética mientras doctrina del hacer [...] sino en la *metafísica* mientras doctrina del ser, de que una parte es la idea de hombre”.

Para nuestro propósito, entendemos que el argumento de Jonas va más allá de la limitación de las éticas utilitaristas, instrumentalistas por excelencia. Aunque el utilitarismo se constituya en el principio de la materialidad, esta línea de pensamiento refuerza el principio meramente instrumental de dicha materialidad, cuyo contenido reside en los fines. De aquí no se puede esperar sino la instrumentalización de las cosas que considera, sea el hombre, la naturaleza o la propia razón.

4 PARA CONCLUIR

Como hemos intentado mostrar en el análisis, a partir de la ontología heideggeriana, de la idea de cuidado y de su filosofía de la técnica, se pueden extraer las bases para fundamentar una ética.

Pero, es sabido que Heidegger en toda su trayectoria filosófica nunca se atrevió a escribir una línea sobre ética. Y cuando le fue preguntado si escribiría una “ética”, una “doctrina de la acción”, contesta: “¿Una Ética? ¿Quién se puede permitir hoy día, y a nombre de qué autoridad, proponer una al mundo?” (TOWARNICKI y PALNIER, 1981). Y es más: se niega categóricamente a hacerlo, varias veces, como se puede observar en el famoso coloquio en Davos realizado en

1929 y la calurosa disputa entre Heidegger y Cassirer (SAFRANSKI, 1997, pp. 202 y ss.) y en las las discusiones en el ámbito de la moral con Jaspers o los diálogos con Jean Beaufret, en 1945, y los con los existencialistas franceses (HEIDEGGER, 2007, p. 288). Por todo ello, concluye Henri Mongis (1976): Heidegger hace una dura crítica dura a la noción de valor y al papel que juega la ética del hombre técnico en la modernidad.

Sin embargo, si es cierto el cuestionamiento de Heidegger en cuanto a la dificultad de proponer una ética para la civilización en la era de la tecnificación planetaria, no menos deja de ser oportuno considerar que a las consecuencias de su preguntar por el Ser y por la Técnica, surge los planteamientos éticos que de ellos derivan.

Defendiéndose de esta exigencia y demanda, Heidegger deja claro, en las primera líneas de la carta, que el hecho de no discutir la ética no significaba subestimar esta cuestión, ni tampoco el aspecto social de la existencia misma. Significaba, más bien, que la misión de pensar sobre el Ser exigía preguntas más radicales y profundas. Dicen las primeras líneas de la carta: “Estamos muy lejos de pensar la *esencia del actuar* de modo suficientemente decisivo” (HEIDEGGER, 2007, p. 259).

En definitiva, lo que Heidegger intentaba evitar era tratar el tema de la ética dentro del ámbito del mero utilitarismo social o del subjetivismo moderno, tan presentes en su tiempo (GADAMER, 2002, pp. 15-26). Si así lo hiciera, sospechaba Heidegger, su pensamiento quedaría condenado y degradado al mero calcular y operar. Pero todo lo contrario: de eso se trataba a la hora de hacer una crítica. Por lo tanto, lo que Heidegger intentaba evitar era pensar la modernidad bajo el imperativo del “pensar calculador” (1959) o, si es posible una comparación, de la “instrumentalidad de la razón”, para usar la expresión de los teóricos de la Escuela de Frankfurt (HABERMAS, 1968, 1988, 1978; ADORNO y HORKHEIMER, 1969).

En el caso de Heidegger, el camino de la pregunta crítica por la posibilidad de la ética está situado, más bien, a partir de la problemática de la técnica moderna y de la metafísica consumada. Cuando Heidegger discute los problemas de la técnica moderna como occidentalización del mundo; como expansión de la técnica a escala planetaria; como metafísica que se consume; como el Ser olvidado, todos ellos elementos que, según él, “empalidecen” al Ser, evidencian la exigencia y la inmanencia del discurso ético en su postura filosófica. Es este sentido el filósofo

alemán afirma:

Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente *la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir* destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser (HEIDEGGER, 2007, p. 288).

Resulta evidente que Heidegger tiene consciencia de las demandas de la ética. Pero de una ética originaria, cuya dimensión recupera el sentido de la existencia que se dirige al Ser como centro y no al hombre. Aquí, Heidegger se refiere explícitamente al “hombre de la técnica” y una ética no puede formar parte de la planificación de “un orden acorde con la técnica”. Así, siguiendo en la misma reflexión, Heidegger concluye con un planteamiento muy importante, particularmente si tenemos en cuenta lo que se pretende instigar filosóficamente con este artículo:

El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al *vínculo ético*, ya que el *hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica* (HEIDEGGER, 2007, p. 288).

Para Heidegger, da qué pensar el hecho de que haya un deseo apremiante del hombre técnico por una ética acorde con la técnica. El “vínculo ético como necesidad del hombre de la técnica”, es lo que debe ser puesto en cuestión, no sólo por la filosofía misma a la hora de preguntar por el Ser, sino que este interrogante debe ser también el planteo originario de la propia filosofía de la técnica, a la hora de proponer una dimensión ética para la tecnología.

La necesidad apremiante del vínculo ético para el hombre de la técnica denota claramente, según Heidegger, el punto de ruptura entre el hombre y el Ser. Este vínculo de co-pertenencia se remite al *éthos* en su sentido más originario, porque se refiere a la manera de habitar, al lugar donde se vive. Para Heidegger, desde aquí debe ser pensada la ética: desde el mundo como morada del Ser y desde el hombre como pastor del Ser, configurado por su existencia fáctica, de estar-en-el-mundo. Aquí reside la co-pertenencia entre hombre y Ser.

Concluyendo entonces, diríamos que en Heidegger no hay una ética en sentido tradicional, pero sí está claro que, en su filosofía del ser, aparecen los

R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.6, n.1, p. 48-73, jan./jul. 2009

mismos problemas originarios a los que se refiere la ética. Desde la ontología heideggeriana, y desde la filosofía de la técnica en Heidegger, se puede extraer lo originario o la base para la fundamentación de la ética (LEYTE, 1991, pp. 125 y ss.).

A nuestro juicio, esta tesis se revela con claridad en el concepto de cuidado y en el lugar que ocupa este concepto, perteneciente a la analítica de la existencia en la filosofía heideggeriana. De aquí surgen aportes muy significativos a la hora de plantear el tema de la esencia de la técnica y, por consiguiente, a la hora de hacer axiología de la técnica moderna.

Si Heidegger, por lo tanto, no ha tratado de la ética en sentido tradicional, esto no significa que en su filosofía del Ser no aparezcan los planteamientos originarios a lo que se refiere la ética. Lo que Heidegger rechaza es el discurso habitual sobre la ética, fundado en el mero subjetivismo. La tarea consiste más bien en (1º) destruir la ética de la subjetividad del antropocentrismo moderno y, sobre la base de esa destrucción (2º) encaminarse hacia una ética originaria (CEREZO, 1991, p. 12).

En efecto, la crítica de Heidegger tiene una dirección clara: se trata de poner en crisis la ética construida bajo el olvido del Ser; aquella que prescinde de la pertenencia del hombre al Ser: la ética de la subjetividad de la voluntad de poder, la ética del sujeto como centro y señor de lo ente. Esta ética ha dominado la historia occidental, después del pensar inicial de los griegos y llega a su culminación con la técnica. En este sentido, en la *Carta sobre el "humanismo"*, Heidegger señala que los griegos no hacían la separación entre una "ética", una "lógica" y una "física", por ejemplo. Pero por cierto, su pensamiento no era ilógico ni amoral. Lo que ocurre es que todo estaba implicado en la complejidad de la existencia, de la verdad del Ser, y la *physis* (*Φύσις*) era pensada con tal profundidad y amplitud que, según Heidegger (2007, p. 289), ninguna "física" posterior ha logrado dicho alcance.

En nuestros días, el sujeto de la técnica, el señor de lo ente, se funda en el sujeto del humanismo ético; el sujeto del antropocentrismo moderno, que cree en la ilusión de la libertad como autodeterminación del sujeto, como si pudiese disponer plenamente de sí, como si fuese su propio dueño y tuviese el dominio sobre el Ser; que descarta el temor de la responsabilidad (protección), porque prefiere la temeridad a la seguridad, como si fuese su propio origen, origen absoluto de sí, olvidando su pertenencia y arraigo en el Ser, como dice el poeta, citado por Heidegger (2005, p. 222): "...lo que finalmente nos resguarda es nuestra desprotección...".

Jonas parece tener muy a la vista este horizonte heideggeriano (no por casualidad, claro, si tenemos en cuenta que era su discípulo) y del mismo modo eso sucede con lo que nos toca vivir ahora. Los problemas ecológicos que hoy enfrentamos pueden ser el eco de este *Evento [Ereignis]* al que se refiere Heidegger. Puede que ya sea posible oír la voz del Ser a través de los problemas socio-ambientales que están marcando la pauta de las agendas políticas, incluso de los países más ricos, y demarcando nuevas configuraciones de las relaciones internacionales. Aunque muy distante y casi sin poder descifrarlo todavía, poco a poco nos llega un eco profundo, tal vez algo que ya anuncie el giro de la aflicción de la copertenencia entre hombre y Ser.

Es un hecho que, en la actualidad, los resultados producidos por la *tecnociencia* representan un desafío moral para la humanidad. Basta considerar los ejemplos que nos circundan. De ellos no podemos huir. No vamos a citarlos aquí, pero podemos situarlos bajo la perspectiva ética, puesto que ellos representan un “riesgo procedural”, para utilizar la expresión de Apel.

Riesgo procedural porque representa la amenaza que circunda la vida humana, que posee dimensión planetaria y afecta a la civilización técnico-científica. El análisis de Apel en este sentido, es muy claro:

Si hasta poco tiempo atrás la guerra podía ser interpretada como instrumento de selección biológica y, entre otros aspectos, de expansión espacial de la vida humana, a través de la confinación de los eventualmente más débiles en regiones deshabitadas, esta concepción hoy concluyentemente está superada por la invención de la bomba atómica: desde entonces el riesgo destructor de las acciones bélicas no se restringe más a la micro o mesosfera de posibles consecuencias, sino que amenaza la existencia de la humanidad como un todo (APEL, 1986, p. 105 y 106).

Del mismo modo, opina Jonas:

La moderna tecnología ha introducido acciones de tal magnitud, objetos y consecuencias, que el marco de la ética anterior ya no puede contener [...]. Ninguna ética del pasado tuvo que considerar la condición global de la vida humana y el futuro lejano, inclusive de la raza humana. Esta cuestión exige [...] una nueva concepción de los deberes y los derechos, para lo cual, las éticas y metafísicas precedentes no ofrecen ni siquiera los principios y mucho menos, una doctrina acabada (JONAS, 1995, p. 6 y 8).

La progresiva polución ambiental, proporcional al crecimiento de la pobreza en escala mundial, es otro riesgo proveniente de los efectos de la técnica industrial.

Y esto forma parte de la propia dinámica interna del engranaje de la técnica moderna, conforme advierte Heidegger. El modelo de tecnología, la elección de los artefactos tecnológicos, están circunscritos en nuestra época desde la perspectiva de la era de la tecnificación.

En síntesis: La propuesta de una ética para la civilización tecnológica de Jonas parece acercarse a la salida propuesta por Heidegger, porque: 1º) en ella está contemplada una visión de ética que busca superar la visión meramente instrumental de técnica. El imperativo de la responsabilidad nace en el interior de la civilización tecnológica, pues la tecnología no es sólo un conjunto de aparatos técnicos, sino que el modo de pensar de la sociedad actual es técnico, es decir, la era es técnica; 2º) también supera la visión antropológica, típicamente moderna de pensar la técnica. La responsabilidad en Jonas no tiene como centro el hombre, sino más bien el Ser. El hombre es el pastor del Ser, pero no es el señor del Ser, conforme enseña Heidegger. Es decir, el hombre no tiene los designios del Ser en sus manos, aunque sea responsable por velar y cuidar del Ser.

Sin duda, así como Heidegger piensa la esencia de la técnica desde la ontología, Jonas también piensa la ética de la tecnología desde la perspectiva ontológico-metafísica y no meramente técnico-instrumental. Pero, el problema de la ética jonasiana reside en el hecho de ser una ética orientada para el futuro que, a su vez, exige la previsibilidad del riesgo (BECK, 1986; 1988; 1989; 1996). La estimación del riesgo pone de relieve ciertas entras y dificultades en la ejecución de la acción práctica de la responsabilidad. ¿Cómo prever todas las consecuencias de los hallazgos científicos y tecnológicos, por ejemplo? ¿Cómo establecer sus efectos colaterales? ¿Cómo actuar delante de la irreversibilidad de los efectos producidos en forma no deseada?

No obstante, tal vez la pregunta más importante a merced de las consideraciones finales del análisis sea la siguiente: ¿La nueva demanda de la responsabilidad, en la era de la tecnificación en escala planetaria, de hecho refleja un cambio paradigmático en la comprensión del Ser (que tanto reivindicaba Heidegger en la *Brief über den Humanismus* o en *Die Kehre*) o, en última instancia, solamente es un indicio más de lo que predicaba Heidegger al afirmar que, por la técnica, el mundo se occidentaliza y en este caso, por lo tanto, la responsabilidad como principio ético solamente revelaría una nueva faceta del hombre técnico?

Habría que preguntarse hasta que punto Jonas es consciente de que el propio argumento sobre la necesidad apremiante del discurso de la ética para la sociedad tecnocientífica puede ser engañoso, en la medida en que responde exactamente al modelo de racionalidad técnico-instrumental de la era de la tecnificación en escala planetaria. Si esto fuera así, en tal caso el papel de la ética de la responsabilidad de Jonas no haría sino conformarse con el imperativo de una sociedad tecnológica. Luego, la propuesta de Jonas, nacida con una intención ciertamente crítica (no solamente de las éticas precedentes, sino también crítica de la sociedad tecnológica), simplemente acaba por contribuir de manera inadvertida a consolidar la sociedad tecnológica misma.

De este modo, el principio de la responsabilidad, más que una propuesta de ética generada desde el inconformismo, terminaría por adecuarse a los moldes de una sociedad capitalista y consumista. La responsabilidad sería en este caso una necesidad ética para garantizar el funcionamiento de dicho modelo societario. En este sentido, habría que preguntarse, desde la filosofía heideggeriana, si el propio Jonas no incurre en el mismo error de los filósofos tradicionales, al separar a la ética de la técnica (tal como fuera blanco de la crítica heideggeriana) o en el error de aquellos que defienden la necesidad de una ética para la técnica.

Sin embargo, también es verdad que en su obra *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de la responsabilidad*, Jonas dedica todo un apartado para justificar por qué la técnica moderna es objeto de la ética. Y lo hace considerando que la técnica se ha convertido en objeto de la ética no sólo porque es un tipo de acción humana, sino también por su modo de ser en la modernidad (JONAS, 1997, p. 33-39). Para Jonas este modo de ser de la técnica en la modernidad asume características y consecuencias muy especiales, por diversos motivos: (1º) por la ambivalencia en relación a sus “efectos colaterales”; (2º) por la “automaticidad de su aplicación”, que requiere cada vez más y más producción técnica; (3º) por su actuación “en gran escala”, que alcanza niveles planetarios, dimensiones globales del espacio y el tiempo; (4º) por romper con el monopolio antropocéntrico de las éticas anteriores, porque la devastación que produce conlleva repensar los modelos de valores de relación, no sólo entre los seres humanos sino con la propia naturaleza, más precisamente con toda la biosfera; (5º) por su “potencial apocalíptico”; su capacidad de poner en peligro y amenazar todo la vida en el planeta, que lleva a replantear el tema metafísico de si y por qué debe existir la

vida.

Ahora bien, estas condiciones, que según Jonas ya son suficientes para evocar “problemas éticos” en la era de la civilización tecnológica, ¿dan crédito para que la civilización tecnológica pueda plantear un nuevo modelo de ética hacia la legitimación de sus propias acciones? ¿O, en última instancia, estas condiciones simplemente revelan donde reside la pregunta por la ética en la época contemporánea?

En otros términos y para concluir con una pregunta esencialmente heideggeriana: ¿el principio de la responsabilidad, nacido de los desafíos de la civilización tecnológica, es suficientemente capaz de fundar una nueva ética capaz de superar la condición humana de la era de lo técnico?

Dejemos la pregunta ahí..., para que el lector pueda también serenamente reflexionarla desde un “pensar meditativo” y no meramente “calculador”, tal cual sugiere Heidegger en *Gelassenheit* (1959). Lo que sí queda claro: la fundamentación del principio de la responsabilidad para la sociedad tecnocientífica, por parte de Jonas, recibe una fuerte influencia del sentido ontológico del cuidado, presente en la filosofía heideggeriana, aunque con matices muy distintas entre un y otro pensador.

REFERENCIAS

ADORNO, T.W. y HORKHEIMER. **Dialektik der Aufklärung**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1969.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. **Pensamiento del ser y espera de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2004.

APEL, Karl-Otto, **Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft**. Atenas: Tzatzos, 1980 (citado de la trad. esp. de Carlos de Santiago, Necesidad dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. En: **Estudios éticos**. Barcelona: Alfa, 1986).

ARISTÓTELES, **Retórica**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

BACON, Francis. **Novum Organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre**. Barcelona: Orbis, 1985.

_____. **Nueva Atlántida**. Madrid: Zero, D.L. 1985.

BAUMGARTNER, H. M. (ed.) **Prinzip Freiheit**. Freiburg-München, 1979.

BECK, Ulrich. **Gegengift: Die organisierte Unverantwortlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. **Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. **World risk society**. Polity Press y Blackwell Publishers, 1999.

BRÜSEKE, Franz. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. En: **Revista Ambiente & Sociedade**. Jul-Dez/2005, Vol. VIII, n. 002. Campinas: ANPPAS, 2005.

CEREZO, Pedro. De la existencia ética a la ética originaria. En: F. Duque ed., **Heidegger: la voz de los tiempos sombríos**. Barcelona: Serbal, 1991.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick**. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002 (citado de la trad. esp. de Angela Ackermann Pilári, **Los caminos de Heidegger**. Barcelona: Herder, 2002).

HABERMAS, Jürgen. **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

_____. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. **Technik und Wissenschaft als "Ideologie"**. Frankfurt am Main:

R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.6, n.1, p. 48-73, jan./jul. 2009

Suhrkamp, 1978.

HEIDEGGER. Bauen Wohnen Denken. *In: Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954 (citado de la trad. esp. de Eustaquio Barjau, Construir, habitar, pensar. En: **Conferencias y artículos**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994).

_____. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1989 (citado de la trad. esp. de Dina Picotti, **Aportes a la filosofía: acerca del evento**. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006).

_____. Brief über den Humanismus. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 (citado de la trad. esp. de A. Leyte y Helena Cortés, Carta sobre el "humanismo". En: **Hitos**. Madrid: Alianza Editorial, 2007).

_____. Die Kehre. *In: Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962 (citado de la trad. esp. de Francisco Soler y Jorge Acevedo, La vuelta. En: **Filosofía, Ciencia y Técnica**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993).

_____. **Gelassenheit**. Pfullingen: Verlag Günter, 1959.

_____. **Identität und Differenz**. Pfullingen: Günther Neske, 1957 (citado de la trad. esp. de Arturo Leite y H. Cortés, **Identidad y diferencia**. Ed. Bilingüe. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990).

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeier Verlag, 1967 (citado de la trad. esp. de José Gaos, **El ser y el tiempo**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001).

_____. **Vier Seminare. Zürcher Seminar**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, 1986.

_____. Wozu Dichter? *In: Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1984 (citado de la trad. esp. de Arturo Leyte y H. Cortés, ¿Para qué poetas? En: **Caminos del bosque**. Madrid: Alianza editorial, 2005).

JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (citado de la trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, **El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Editorial Herder, 1995).

_____. **Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. (**Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de la responsabilidad**. Barcelona: Paidós, 1997).

LÉVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. París: Librería Filosófica VRIN, 1949 (citado de la trad. de Manuel E. Vázquez, **Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger**. Madrid: Síntesis, 2005).

LEYTE, Arturo, La política de la historia de la filosofía de Heidegger. En: F. Duque (ed.), **Heidegger: la voz de los tiempos sombríos**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

LOPARIC, Z. Ética e Finitude. In: NUNES, B. (org.) **A Crise do Pensamento**. Belém: Editora da UFPa. 1994, p. 37-122.

_____. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger, **Veritas**, vol. 44, n.1999. 1999:

_____. **Sobre a Responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MARGREITER, LEIDLMAIR (orgs.). **Heidegger: Technik – Ethik – Politik**. Würzburg, Königshausen e Neum, 1991.

MONGIS, Henri. **Heidegger et la critique de la notion notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique**. (Avec Lettre-Preface de Martin Heidegger). Netherlands: Martines Nijhoff, 1976.

OLAFSON, F. A. **Heidegger and the Ground of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RIEDEL, Manfred (ed.). **Rehabilitierung der praktischen Philosophie**. Freiburg: Verlag Rombach & Co, 1972, 1974.

RIEDEL, Manfred. Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. In: PAPPENFUSS, PÖGGLER. **Zur philosophischen Aktualität Heideggers**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, pp. 75- 100.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger un seine Zeit**. Munich; Viena: Carl Hanser Verlag, 1994 (citado de la trad. esp. de Raúl Gabás, **Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo**. Barcelona: Tusquets Editores, 1997).

SCHULZ, W. **Die Philosophie in der veränderten Welt**. Pfullingen: Neske Gunther, 1972.

TOWARNICKI, F. y PALNIER, J. [Entrevista]. **L'Express**, nº 954, 20-26 octubre de 1969 (citado de la trad. de Julio Díaz Báez, Conversación con Heidegger En: **Revista Palos de la Crítica**, n. 4 , abril-septiembre de 1981, México.

WEISCHEDEL, W. **Das Wesen der Verantwortung**. Frankfurt: Klostermann, 1972.

WOLIN, Richard. **Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

<p>Dossiê: Recebido em: 29/04/2009 Aceito em: 28/06/2009</p>
--