



# HANS JONAS: CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA, CONSERVACIÓN DE LA VIDA

HANS JONAS: NATURE CONSERVATION, CONSERVATION OF LIFE

MARIO BURGUI BURGUI

*Universidad de Alcalá. Facultad de Filosofía y Letras*

*C/ Colegios, 2. 28801. Alcalá de Henares (Madrid)*

*mario.burgui@uah.es*

## RESUMEN:

### Palabras clave:

naturaleza, vida, ser humano, bioética, ética ambiental.

Recibido: 08/08/2014

Aceptado: 12/06/2015

En este artículo se tratan varios problemas relacionados entre sí que el filósofo alemán Hans Jonas estudió. El primero de ellos es la necesidad de una ética específica dedicada a la dimensión moral de los problemas ambientales, desde una perspectiva distinta a la tradicional. El segundo problema ocupa un lugar central en la discusión en ética ambiental: el valor de la naturaleza. ¿Tiene valor intrínseco o sólo un valor instrumental (para satisfacer los intereses del ser humano)? A este respecto se expone la tesis de Jonas según la cual la naturaleza no sólo tiene valor intrínseco, sino que constituye un bien en sí misma. Y el tercer problema es la derivación de normas morales y el papel del hombre en esta ética que reconoce un bien en sí en la naturaleza. Según Jonas, el ser humano no se ve devaluado al reconocer el valor intrínseco de la naturaleza, pues la excepcionalidad y el valor de aquel son incuestionables. A partir de estas tres cuestiones centrales, se resalta la importancia de buscar los lazos que unen la bioética y la ética ambiental para encarar la crisis ambiental, social y económica del momento presente.

## ABSTRACT:

### Keywords:

nature, life, human being, bioethics, environmental ethics.

This article discusses three of the problems that the German philosopher Hans Jonas studied. The first one addresses the need for a specific ethic dedicated to the moral dimension of environmental problems, from a different perspective to the traditional. The second problem is crucial in the discussion on environmental ethics: the value of the nature. Does the nature have an intrinsic value or an instrumental value only (to satisfy the interests of the human being)? The thesis of Jonas, which claimed that nature is a good in itself, were further elaborated here. And the third problem is the derivation of moral norms and the role of man in this ethic that recognizes a good in itself in nature. According to Jonas, the human being is not diminished by recognizing the intrinsic value of nature, since the man's uniqueness and value are unquestionable. From these three central issues, the paper highlights the importance of seeking the links between bioethics and environmental ethics to address the current environmental, social and economic crisis.

## 1. Introducción

Hans Jonas describió con acierto la continuidad de los procesos biofísicos y psíquicos en el ser humano, mostrando que no se puede establecer una división entre nuestra dimensión física y nuestra dimensión intelectual. El ser humano, desde el momento de la concepción, comienza un desarrollo físico que continúa en un desarrollo intelectual, cultural y espiritual, como culminación de la manifestación de la vida en todos sus sentidos.

Esta descripción bio-filosófica de la vida incluye también a la naturaleza y su conexión indisoluble con el ser humano, tendiendo un puente que conecta la bioética y la ecoética –o ética ambiental–, en tanto pone de manifiesto el valor indiscutible de la vida frente a su ausencia. Y este valor despierta en quien lo percibe el sentimiento de responsabilidad por cuidar esa vida, humana y natural, en todas sus formas<sup>1</sup>.

En algunas ocasiones se ha interpretado erróneamente este valor que Jonas reconoce en la vida como un biocentrismo<sup>2</sup> que devalúa al ser humano frente a la naturaleza. También son comunes las críticas sobre la derivación de normas morales a partir del reconocimiento del bien de la naturaleza (falacia naturalista). A continuación se revisan las principales ideas del citado filósofo que refutan estas afirmaciones.

Jonas mostró la estrecha unión que existe entre las dimensiones física e intelectual del ser humano, y entre éste y la naturaleza, en una nueva perspectiva superior del tradicional dualismo cartesiano. En efecto, las dimensiones intelectual y espiritual del ser humano están unidas a su dimensión corpórea<sup>3</sup>, y por tanto to-

das merecen el máximo cuidado y consideración. Pero ninguna de estas dimensiones humanas puede existir sin una naturaleza exterior que posibilite su desarrollo. *Homo* y *humus* comparten la misma raíz indoeuropea, obedeciendo a la creencia de que el hombre (*homo*) proviene de la tierra (*humus*). Por otro lado, la palabra latina *natura* es derivada del verbo *nasci* (nacer), por lo que se ha interpretado que la ‘naturaleza’ en principio no se refería únicamente a las cosas ‘naturales’ de nuestro entorno, sino a los procesos que las originan, al nacimiento, a la vida<sup>4</sup>. La cuestión es si se puede negar el valor intrínseco al soporte de algo que consideramos con valor intrínseco<sup>5</sup>.

Por otra parte, a pesar de que se ha escrito mucho sobre la existencia o no de valor intrínseco en la naturaleza, la derivación de los consiguientes deberes morales y el papel que ocupa el ser humano en todo este proceso, la discusión se ha ramificado y complicado, hasta olvidar en ocasiones la base del problema<sup>6</sup>. Es necesario, por tanto, repensar el núcleo básico de la ética ambiental<sup>7</sup>, que está estrechamente ligado al de la bioética. Para

*de composición arquitectónica. Naturaleza y artefacto*, Editorial Club Universitario, Alicante, 2001, 42.

4 Segura, S. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001, 340, 484. Ocuparía un libro entero tratar de definir *naturaleza*. Por las limitaciones de espacio, en este artículo no se pretende exponer el concepto de naturaleza de Jonas ni analizar si está claramente definido en su propuesta; lo que aquí nos interesa es discutir su valor intrínseco y sus implicaciones en la bioética o ecoética. Tan sólo apuntar que una visión completa del término tenderá a alejarse del cientifismo reduccionista occidental que ha usurpado a la naturaleza todas las dimensiones salvo la material (analizable y comercializable). Ver, por ejemplo: Baquedano, S. *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*, Publicaciones Acuario, La Habana, 2008, 21-58.

5 “Las investigaciones que siguen se esfuerzan así en superar, por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista y, por otro, los límites materialistas de la ciencia natural. En el misterio del cuerpo vivo se unen de hecho esos dos polos. Las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo –libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad– están preformadas ya en las más primitivas manifestaciones de la vida”. Jonas, *op. cit.* 10.

6 Desde el último tercio del siglo XX pueden leerse numerosas y brillantes tesis a favor y en contra del valor intrínseco de la naturaleza, en una discusión que quizás no debería tener lugar, mientras el objeto de la discusión se degrada y desaparece. Es preciso reconocer el valor intrínseco de la naturaleza para a partir de ahí poder avanzar en acuerdos entre las partes interesadas en los diferentes dilemas éticos de nuestros días.

7 Según Jesús Ballesteros, es de sumo interés revisar las propuestas que en los años 70 del siglo pasado hicieron numerosos autores. Ballesteros, J. [Publicación en línea] «Ecologismo Humanista Vs. Crematística». 1. 2014. <<http://www.etica-ambiental.org/articulos.php>> [Consulta: 14/07/2014].

1 En palabras de Jonas, “a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza”. Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, 325. Préstese atención a que en dicha frase se resume gran parte del ideario del autor, para quien –como veremos–, el bien que reside en la vida y la naturaleza abarca muchas dimensiones: ontológica, teleológica, normativa, etc.

2 Por ejemplo, Jonas se enmarcaría en la “Teleología biocentrista” según la clasificación de Gómez-Heras. Gómez-Heras, J.M<sup>º</sup>. G<sup>º</sup>. *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Editorial Síntesis, Madrid, 2012, 214.

3 Frente a la imagen del ser humano de la episteme clásica foucaultiana, en la que éste era visto “como un ser dual a caballo entre la naturaleza y su trascendencia, es decir, como cuerpo y como espíritu, lo que le permitía elevarse sobre el mundo, la actual imagen ha abandonado esta dualidad”. Calduch, J. *Temas*

ambas es importante la discusión sobre las dimensiones axiológicas de la naturaleza (y sus posibles derivaciones normativas), porque es la vida –humana y natural– lo que está en juego<sup>8</sup>.

En este sentido, como veremos a continuación, la propuesta de Hans Jonas es valiosa, en un mundo y en un momento en los que es crucial encontrar valores y normas que sean universalmente reconocidos<sup>9</sup>.

## 2. Redefinir la ética en la era tecnológica: la vulnerabilidad de la vida

Hasta épocas recientes, la relación entre el ser humano y la naturaleza no era objeto de consideraciones éticas, quizás porque no se percibía que la acción de aquel pudiera causar daños irreversibles en el medio natural. El mundo era visto como un *todo* que nunca sucumbiría ante la poca capacidad de transformación del hombre<sup>10</sup>, y éste vivía en un enclave creado para protegerse de las inclemencias de la naturaleza: la ciudad. Así, desde la antigüedad, el campo de trabajo de la ética ha estado circunscrito a la ciudad y a las relaciones entre los hombres que ésta acogía. Sin embargo, hoy en día el desarrollo del poder tecnológico proporciona al hombre una enorme e inusitada capacidad de modificación del medio. Esta nueva –y creciente– *vulnerabilidad* de la naturaleza ya se ha puesto de manifiesto en los efectos perniciosos que el abuso de la técnica ha ocasionado. Y es tan grande el poder asociado al uso de la tecnología, que se corre el riesgo de alterar el entorno hasta tal punto que peligre nuestro propio bienestar o incluso la supervivencia de la especie<sup>11</sup>.

8 Gómez-Heras, *op. cit.* 214. No en vano, tanto la bioética como la ética ambiental son 'éticas de la vida'.

9 *Ibid.*, 204-205. Por otra parte, también en las tesis de Jonas estaba ya superado el dualismo biocentrismo/antropocentrismo pues, aunque se reconozca el valor intrínseco de la naturaleza, el paso siguiente hacia la norma moral requiere de un sujeto moral: el ser humano. Como apunta Gómez-Heras, el problema puede enfocarse de forma epistemológica, "en cuanto que el hombre es el único agente que reconoce y estima los valores, pero éstos existen en la naturaleza independientemente del hombre". Gómez-Heras, *op. cit.* 114.

10 En su tan citada *Antígona*, Sófocles escribía que por mucho que fuera el poder y la grandeza del hombre, también era "la Tierra incansable y eterna". Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004, 25.

11 *Ibid.*, 42-48. Existe cierta controversia acerca de la gravedad *real* de la crisis ambiental actual. No hay total acuerdo sobre la in-

Según Jonas, en las circunstancias actuales cualquier ética anterior precisa una revisión para ser considerada válida en lo que se refiere a orientar nuestras acciones, pues todas las éticas habidas hasta ahora presuponian las siguientes premisas: 1) la condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija para siempre; 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano; 3) El alcance de la acción humana está estrictamente delimitado<sup>12</sup>.

Además, la ética clásica presentaba una serie de criterios para valorar las acciones con doble efecto. Una acción con efectos positivos y negativos se consideraba moralmente lícita si: a) no es una acción en sí misma mala; b) el efecto negativo no es procurado por medio del efecto positivo como causa, sino sólo incidentalmente; c) la intención es buena; d) hay una razón proporcionada para el efecto negativo, que no es de mayor magnitud que el efecto positivo. El problema hoy en día es que los efectos indirectos de las acciones son imprevisibles y mucho mayores de lo que han sido nunca. En un mundo globalizado, prácticamente cualquier acción afecta en mayor o menor grado al entorno. Las acciones están interconectadas entre sí, de modo que hay efectos imposibles de calcular. A esto se añade que la intención de quien realiza la acción queda diluida en la colectividad, y que acciones individuales que de forma aislada no tendrían efectos negativos, en la ac-

cidencia que tendrá el cambio climático, ni acerca de que la causa fundamental de este cambio sea el ser humano. Lo que es innegable es la *capacidad* actual del ser humano para ocasionar desastres ambientales o un cambio climático con severas consecuencias. Cabe recordar que el punto de partida de Jonas es ese *poder* que ostenta el ser humano, y su posible utilización nefasta. Y, en cualquier caso, la pregunta clave es: aunque la situación actual no fuera tan grave, y aunque el ser humano no fuera el causante, ¿tenemos derecho a comportarnos de forma irresponsable?

12 *Ibid.*, 23. Por motivos de espacio, no es posible tratar el punto 1) en profundidad. Sin embargo, ha de entenderse que cuando Jonas habla de que la condición humana no permanece fija para siempre, de ningún modo está dejando la puerta abierta a cuestiones como el transhumanismo o posthumanismo. Antes bien, nuestro autor deja claro en obras como *El principio de responsabilidad* lo imprescindible de la prudencia ante los avances tecnológicos y su aplicación (máxime en lo que se refiere al ser humano, que nunca debe convertirse en un objeto o cobaya de la *techné*) y el necesario abandono de utopías como el superhombre, la prolongación indefinida de la vida, etc. Jonas sí considera que el ser humano puede cambiar experimentando un verdadero progreso intelectual, espiritual, en valores, en el ejercicio de la responsabilidad total, etc. (ver nota 85).

tualidad global pueden tenerlos por acumulación o interacción con otras acciones<sup>13</sup>.

Por otro lado, hasta ahora la presencia del ser humano en el mundo era algo incuestionable. Se daba por segura. Pero algunos ejemplos de aplicabilidad de la tecnología, como el armamento nuclear, demuestran que no es tan descabellado pensar en nuestra desaparición como algo posible. Así pues, el objeto de análisis moral tiene ahora características muy distintas. Se trata de evaluar las acciones colectivas de la población humana sobre un campo de trabajo tan inmenso como es el planeta en su conjunto. Interacciones infinitas y sinérgicas, efectos acumulativos sobre el medio ambiente... la situación de partida cambia constantemente. No hay premisa que resulte permanente. La ética tradicional por lo general no contaba con comportamientos acumulativos o con una premisa variable; como tampoco tenía en cuenta horizontes futuros a gran escala, ni cuestionaba la supervivencia de la especie<sup>14</sup>.

Frente a esta nueva situación, el saber tiene un nuevo papel en relación con la ética. Como mínimo, debería ser tan extenso como la magnitud del daño que el ser humano pueda causar. Pero esto no es así: el poder tecnológico y los efectos que puede causar son mucho mayores que el conocimiento que tenemos de esos posibles efectos. Por tanto, es necesario un humilde reconocimiento de la ignorancia que nos haga actuar con precaución<sup>15</sup>.

Para Hans Jonas, la situación actual de degradación del mundo es en gran parte provocada por un mal entendido progreso, y una equivocada y exagerada utilización de la tecnología. Según afirma "vivimos en

una situación apocalíptica, es decir, en vísperas de una catástrofe universal, si dejamos que las cosas sigan su curso actual"<sup>16</sup>. Esta alarma va acompañada de un análisis de índole política y económica, con la intención de dar argumentos suficientes para considerar la *ética de la vida*, la ética del ser y de la responsabilidad, como algo inexcusable en el mundo de hoy. Es más, como algo urgente y prioritario, pues según Jonas este proceso responde además a una dinámica interna que lo retroalimenta: la tecnología se ha vuelto autónoma y sus efectos imprevisibles<sup>17</sup>.

Un rasgo definitorio del método de nuestro autor es la negativa a recurrir a la religión como fundamento de la ética, lo cual no refleja sin embargo su actitud existencial<sup>18</sup>. Se trata de una obligación metodológica auto-impuesta ante la urgencia de los problemas actuales de la humanidad, que no pueden esperar a un acuerdo en materia de creencias<sup>19</sup>. Según Jonas, no podemos pretender basar la ética en cuestiones que puedan estar sujetas a discusión o a un desencuentro permanente, de ahí su empeño en fundamentar la ética en algo inobjetable<sup>20</sup>.

Porque, ante todo, la ética debería servir para solucionar los problemas. Lo que Jonas trató de mostrar es que si la ética habida hasta ahora poco o nada ha contribuido a solucionar los problemas de degradación de la Tierra, entonces habría que revisarla. ¿Acaso tiene sentido agotar todas las energías en discusiones acadé-

16 Rodríguez Duplá, L. «Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas». En: *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Gómez-Heras, J. M<sup>o</sup>.G<sup>o</sup>, Tecnos, Madrid, 2001, 131. Jonas analiza algunos de los síntomas del deterioro del planeta en el apartado "Los límites de tolerancia de la naturaleza: la utopía y la física". Jonas, *op. cit.* P. 302-309.

17 Jonas sostiene que "no sólo cuando se abusa de la técnica con mala voluntad [...] sino incluso cuando se emplea de buena voluntad para sus fines propios altamente legítimos, tiene un lado amenazador que podría tener la última palabra a largo plazo". Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 33-35.

18 "Me parece –y así opinaba también Platón– que es mejor sacrificar incluso lo que nos es propio cuando se trata de salvar la verdad" (Carta de Artístoteles a Antípatro). Marcos, A. *El testamento de Aristóteles. Memorias desde el exilio*, Edilesa, León, 2000, 178.

19 Rodríguez Duplá, *op. cit.* 133.

20 La fundamentación de la ética en el ser fue expuesta ampliamente en sus textos "El Principio Vida" y "El principio de responsabilidad". Jonas percibió que la urgencia de la situación actual requería superar posturas irreconciliables. Por esto buscó anclar la ética en algo indubitable. Es una *ética de la urgencia* pero con propósitos universales. *Ibid.* 130-133.

13 Sobre este punto, Urbano Ferrer estima que "el problema en torno al sujeto de responsabilidad se presenta cuando los efectos implican a diversos géneros de acciones procedentes de diversos sujetos, haciéndose entonces difícil señalar los límites divisorios entre unas y otras. Es lo que ocurre en relación con el medio ecológico, tanto por tratarse de bienes extensivos a todos los coetáneos como por involucrar a los descendientes pertenecientes a nuevas generaciones". Ferrer, U. «Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana». En: *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Pastor, L. M., Universidad de Murcia, Murcia, 1993, 47.

14 Jonas, *op. cit.* 42-48. Estas son dos cuestiones importantes que requiere la nueva ética ambiental: el paso de la individualidad a la colectividad, y el paso de la evaluación de la acción en el presente a la consideración de sus efectos en el futuro.

15 *Ibid.*

micas y peleas dialécticas en defensa de las creencias o los argumentos de uno cuando lo que está en juego es la posibilidad de que otros muchos puedan siquiera tener esas creencias en el futuro?<sup>21</sup>.

Finalmente, otro apunte metodológico importante a tener en cuenta en lo que sigue es la argumentación circular que usa el autor, discutiendo de forma recurrente sobre los mismos conceptos en relación con la naturaleza (fin, valor, bien, ser, deber...), afirmando cuestiones nuevas sobre ellos en cada razonamiento, pero volviendo al principio frecuentemente<sup>22</sup>.

### 3. Eso que llamábamos naturaleza

#### 3.1. Una e indivisible

Cuando uno ve por primera vez en un mapa las fronteras trazadas con tiralíneas en algunas partes del mundo –carentes de cualquier referente geográfico– y la gestión tan dispar que se lleva a cabo a ambos lados –mientras las características del territorio son las mismas–, se da cuenta de que algo no funciona. Como apunta Alfredo Marcos, la naturaleza es sólo una. Y su degradación no entiende de fronteras políticas. No tiene lógica separar las decisiones acerca de problemas, como los ambientales, que afectan a todos<sup>23</sup>.

Si nos paramos a observar con detenimiento, nos será difícil encontrar verdaderas fronteras en la naturaleza, o en la realidad en su sentido más amplio. Las divisiones han sido trazadas por el ser humano. En la

21 Arne Næss indicaba que el problema ambiental había sido abordado de forma academicista y fragmentada, tanto por las ciencias naturales y la ecología (reduccionismo cientifista), como por la filosofía, que “en sus diferentes paradigmas [...] ha afrontado el problema ambiental como un problema filosófico”. Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, Ecorama, Granada, 1996, 212.

22 Por ejemplo, en dicha argumentación circular, en ocasiones utiliza como conclusión de sus afirmaciones algún planteamiento “de partida”, como el hecho de que la naturaleza nos posibilita la vida, y con ello todo lo demás (nuestros fines, nuestro deber, etc.). Más que una tautología involuntaria, es como si el autor quisiera mostrar que la naturaleza está al principio y al final de todo el proceso, e incluso de los procesos intermedios en los razonamientos acerca del fin, el valor, el deber... De ahí el interés de incluir en las primeras partes de este artículo cuestiones genéricas sobre la naturaleza, sin tratar de definirla explícitamente, siguiendo la línea de Jonas.

23 Marcos, A. *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001, 44-45.

línea jonasiana, lo que aquí se expone en cierto modo es la incontestable continuidad de lo real. De la dimensión física y espiritual, consciente e inconsciente, de la vida y de la muerte, de tomar la decisión de asumir el deber como era debido, de asumir la responsabilidad que nos corresponde como seres potencialmente responsables.

#### 3.2. La conservación del medio ambiente no tiene sentido

Tras la irrupción en el debate de conceptos como *medio ambiente*, *desarrollo sostenible* o el reciente paradigma del *paisaje*, hay autores que hablan ya incluso de *climatismo*<sup>24</sup>. Probablemente dentro de unos años se pondrá de moda otro concepto que, evitando utilizar la palabra “naturaleza”, trate de hablar de lo mismo desde otro punto de vista, obviando el núcleo central del problema.

Desde que a finales del siglo XX todo se ‘ambientalizó’ y todo el mundo (empresas, administraciones públicas, ONG...) se marcó como objetivo el desarrollo sostenible, hablar de *conservación de la naturaleza* cada vez resulta poco menos que raro, radical o extremista. “No se puede conservar la naturaleza virgen”, se repite. Y con esta excusa se exige permanentemente tener en cuenta las dimensiones económica, social y ambiental, nunca la dimensión “natural”. Pero el *medio ambiente* lo engloba todo. Abarca las dimensiones social y económica también. Es todo lo que nos rodea, sea artificial o natural, metálico u orgánico. ¿Qué sentido tiene entonces la expresión ‘conservar el medio ambiente’? Ninguno<sup>25</sup>. Sólo podría conservarse algo que pudiera llegar a perderse. Y este entorno que nos rodea no lo vamos a perder. Nuclearizado, contaminado, sano o inhabitable, continuará existiendo mucho después que nosotros. Lo que tiene sentido conservar es la naturaleza, el soporte

24 Valdivieso, J. «El climatismo». *Revista Laguna* 30, (2012), 75-94.

25 No se trata de denostar interesantes, bienintencionadas y necesarias iniciativas de ‘conservación del medio ambiente’ (el *mantenimiento* en buen estado del entorno en general, ya sea éste más o menos natural). Pero lo que no se puede dejar de conservar es la dimensión natural del medio ambiente, que es el soporte del resto de dimensiones.

de la vida que también nos permite la vida a nosotros<sup>26</sup>. Y, en todo caso, *cuidar* el medio ambiente.

Hans Jonas considera un imperativo la conservación de la naturaleza, entendida –como se desarrollará a continuación a partir de sus teorías– como manifestación de la vida y del ser, y como “posibilitante” de la vida humana. No hay duda de que la naturaleza sí existe, y además se autoafirma. Frente a esta concepción de la naturaleza, el concepto de medio ambiente u otros similares se antojan insuficientes<sup>27</sup>.

#### 4. La búsqueda del bien: búsqueda del deber

En su diagnóstico sobre la situación actual de la humanidad, Jonas indica que estamos en un momento preocupante, en el que hay que actuar<sup>28</sup>. Si aceptamos que hay una urgencia en revertir la degradación ambiental, que está ligada indefectiblemente a la degradación de la humanidad, ¿cuál es entonces el camino que debemos seguir? Para trazar el camino, primero es preciso tener claro el destino. El *fin*. Y éste no puede ser otro que el *bien*.

El ser humano tiene capacidad para el bien y para el mal. Pero, ¿tiene sentido hablar de un bien de la naturaleza? ¿Es distinto del bien del hombre? Según Jonas, ambos son el mismo bien, como veremos.

<sup>26</sup> El lector hábil percibirá que no se preconiza la conservación de una imposible virginidad natural, pues la naturaleza no es “ni perfecta ni acogedora”. Para ampliar esta idea, cfr. Gómez Gutiérrez, J. M. «La ética ambiental. Puntos de vista ecológicos». En: *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinaria*. Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup>. G<sup>a</sup> y Velayos, C. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 232-234.

<sup>27</sup> Ya Sartre interpretaba con tino a Bergson en *Materia y memoria*, cuando colocaba en el centro de la discusión el dilema del ser, y diferenciaba así entre el yo y el *entorno* (percibido únicamente en función de mí). Considerado tan sólo como *entorno*, todo a nuestro alrededor se vería despojado de su estatus de ser. Pero resulta que “desde que existo, estoy arrojado en medio de existencias diferentes de mí, que desarrollan en torno de mí, en pro y en contra de mí, sus potencialidades”. Sartre, J. P. *El ser y la nada*, RBA Editores, Madrid, 1943, 529. De este modo, el acercamiento a lo que nos rodea sólo puede ser *real* si se hace considerando su estatus de ser. Los conceptos *entorno* o *medio ambiente* ignoran el estatus de ser de la naturaleza.

<sup>28</sup> Rodríguez Duplá, *op. cit.* 130-133.

#### 4.1. El fin de la naturaleza y el fin del ser humano

El *fin*, entendido como orientación teleológica, es hacia lo que algo tiende. Este concepto es importante porque el hombre y la naturaleza comparten un mismo fin (y un mismo bien): la vida. Para entenderlo, comencemos con algo sencillo, mostrando que los objetos o entidades artificiales no tienen fin en sí mismos.

En el caso de un martillo, Jonas plantea que podría pensarse que el martillo *tiene* el fin de poder martillar con él (para ese fin fue ideado). Pero en realidad el fin pertenece al *concepto* de martillo, que es anterior a la existencia del martillo, y causa de la misma. Y el concepto nació en su fabricante. Por ejemplo, en el caso de un reloj, el fin de medir el tiempo fue en primer lugar de su fabricante, que ni siquiera pudo traspasarlo totalmente al objeto en el momento de construirlo. Luego estos objetos carentes de vida y creados por el hombre *no tienen* propiamente fin, sino que sólo su fabricante –o usuario, en todo caso– lo *tiene*. El fin para el que fueron creados es humano<sup>29</sup>.

#### 4.2. El fin no reside únicamente en el sujeto consciente

Según lo expuesto hasta ahora, cabría preguntarse si es el hombre el único ser dotado de causalidad final, el único capaz de *tener* fines. Si así fuera, ¿estaría ligada esta capacidad a su condición de sujeto consciente? Ciertamente, los objetos creados por el hombre no poseen fines propios, pero ¿y qué hay de la naturaleza? ¿Y de las partes del hombre que funcionan de modo inconsciente? En otras palabras, ¿está ligada la finalidad a la conciencia?<sup>30</sup>.

Supongamos que admitimos que la capacidad de tener fines se reduce a los sujetos conscientes. Entonces, se nos plantearían algunas cuestiones difíciles de resolver. ¿Qué hay de un bebé que todavía no es cons-

<sup>29</sup> Jonas, *op. cit.* 102-109. Los fines o metas que definen ciertas cosas o acciones no implican, sin embargo, ningún juicio de *valor*. Es decir, mi reconocimiento del fin de un martillo –existe para martillar– no conlleva necesariamente mi aprobación sobre tal fin. Podría parecerme bien o mal que ése sea el fin del martillo, pero mi juicio no alteraría tal fin. No obstante, sí puedo valorar como mejores o peores las cosas, en tanto que *medios* para lograr el fin deseado (un mejor martillo para martillar mejor).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 123-128.

ciente? ¿Y de una persona convaleciente tras un accidente? ¿Serían seres carentes de finalidad?<sup>31</sup>. Por otra parte, en cualquier sujeto consciente existen ‘grados de conciencia’, impulsos y apetencias inconscientes, y todo un universo de procesos ocultos que subyacen al ámbito de lo consciente, de los que no nos percatamos. Es decir, existe una *continuidad* entre la conciencia y el mundo del subconsciente, así como entre éste y los procesos bioquímicos que constituyen el funcionamiento básico del cerebro<sup>32</sup>.

Asimismo, al pasar del ámbito de lo humano al mundo animal y estudiar el funcionamiento de sistemas nerviosos menos desarrollados que el nuestro, la continuidad es también patente, pues se percibe una semejanza clara entre ciertos procesos mentales en el cerebro humano y en el de algunos animales<sup>33</sup>. Según los argumentos expuestos, la existencia de fines conscientes en el hombre sería entonces la culminación de una finalidad inconsciente presente en todos los seres vivos<sup>34</sup>. Esto nos llevaría a negar que los fines puedan ser exclusivos de los sujetos *conscientes*. ¿Y qué hay de la subjetividad? ¿Puede algo tener fines si no es un sujeto?

#### 4.3. La subjetividad en la naturaleza

El hecho de ligar la causalidad final a la condición de sujeto –consciente o no– también presenta complicaciones, pues la subjetividad se revela como una manifestación superficial de la materia. Podría compararse a la punta de un iceberg. Y si se considera que la subjetividad está dotada de finalidad, ¿sería descabellado pensar que la materia que sustenta esa subjetividad –la naturaleza no consciente del individuo, como sus órganos y tejidos– participa del mismo fin que el sujeto en su conjunto? ¿Alberga esa materia fines o algo análogo

a ellos?<sup>35</sup>. Estaríamos hablando entonces de un fin no subjetivo y, por tanto, no mental.

Pero veamos primero cómo resuelve Hans Jonas el problema de la subjetividad. De entrada, el autor rechaza que la idea de subjetividad vaya únicamente ligada a la de individuo. Ocurriría como con los conceptos de *psique* y *yoidad*, que no son exactamente lo mismo. Según dice, “la primera puede muy bien ser en forma generalizada un accesorio de toda materia o de todos los agregados materiales de ciertas formas de orden, mucho antes de que en las entidades de organización compleja, [...] en los organismos autónomos, alcance individuación y con ello horizonte de *yoidad*”<sup>36</sup>. Es decir, la *psique* residiría ya en las formas organizadas de materia y sería anterior al *yo*, al individuo.

Del mismo modo que en las formas organizadas de materia que no pueden considerarse individuos existe cierta *psique* (aunque no *yoidad*), la naturaleza poseería subjetividad, si bien una subjetividad *dispersa*. Antes que un sujeto individual diferenciado, “podría decirse de la naturaleza que es un sujeto impersonal, un sujeto total inconsciente”<sup>37</sup>. Más aún, el autor afirma creer “más bien en una subjetividad sin sujeto –esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares– que en su inicial unidad en un sujeto total metafísico”<sup>38</sup>. Así pues, si el

35 Jonas, *op. cit.* 131. Sobre la aparición de la conciencia –o la subjetividad– en la materia, existen diversas teorías. Jonas rechaza la interpretación *dualista*, según la cual el alma ‘ingresaría’ en la materia previamente formada. Y en cuanto a la *teoría monista de la emergencia*, el autor considera ilógica la tesis de los ‘saltos cualitativos’ para explicar la aparición de la conciencia, aunque expone que podría admitirse en todo caso si lo que se identificaban como ‘saltos’ son en realidad una continuación, y que “el fin que se hace visible en el sentir, el querer y el pensar estaba ya presente, de manera invisible, en el proceso que conducía a él; [...] presente ya como disposición positiva y tendencia selectiva hacia su aparición final, en la medida en que las condiciones le abrieran el camino. El crecimiento estaba así realmente orientado en ese sentido” (para una mejor comprensión de estas teorías, cfr. Jonas, *op. cit.* 125-128).

36 *Ibid.*, 133.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, 134. Un ejemplo curioso de esta *subjetividad dispersa* puede encontrarse en ciertas formas de vida como la bacteria *Myxococcus xanthus*. Algunos científicos hablan de “comportamiento social” en esta bacteria, por ejemplo en su forma de cazar “en manada” (*Wolf pack*), comunicándose mediante señales químicas y rodeando a los otros microorganismos (las “presas”) que le sirven de alimento. Cuando el alimento escasea, todos los “individuos” de esta bacteria se unen en un solo cuerpo reproductor, de forma que es imposible diferenciarlos o “individualizarlos”.

31 *Ibid.* Estas cuestiones, que de ningún modo deben tratarse de modo tan somero por las implicaciones éticas que tienen, desbordan sin embargo el objetivo de este trabajo, por lo que no se discutirán aquí en profundidad.

32 “Lo que pretendemos –a la postre, en razón de la ética– es extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se haya oculto en la amplitud del ser”. *Ibid.*, 130.

33 *Ibid.*, 133.

34 Arcas, P. *Hans Jonas y el Principio de Responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Universidad de Granada, Granada, 2007, 214.

conjunto de la naturaleza, con todos sus elementos, posee ya cierta subjetividad, *puede* también disponer de causalidad final. Esto es, cumpliría la condición de ser sujeto para hallarse en posesión de orientación teleológica. Ahora bien, cómo se configura esa orientación, esa finalidad, es lo que se expone a continuación.

#### La causalidad final en la naturaleza

Kant sostenía que el actuar motivado por fines sólo era atribuible a un ser inteligente que es movido por una intención consciente, con libertad. Así, este autor entendía la naturaleza *como si* tuviera fines en sí misma. Jonas, sin embargo, afirma que la naturaleza realmente tiene fines pues al engendrarse manifiesta al menos un fin: la vida misma<sup>39</sup>. Esto refutaría ya la hipótesis contraria de que en la naturaleza no existe finalidad<sup>40</sup>.

Pero volvamos por un momento a la cuestión de la continuidad, para intentar mostrar cómo está fundamentada la tenencia de finalidad en la materia natural no consciente. Si se admite que la subjetividad presenta causalidad final (el ejemplo más claro es el de un sujeto consciente que realmente posee fines propios), debe admitirse que la materia que subyace a esta subjetividad también la tiene. Por el hecho de que la subjetividad se revela al cabo de la cadena de procesos que la han llevado a desarrollarse, los mismos procesos anteriores deben participar forzosamente de la misma finalidad. En otras palabras, la naturaleza (que posee cierta subjetividad, aunque no sea observable) hace posible la aparición manifiesta de una *subjetividad superficial*, consciente. Entonces, no podría entenderse que esa naturaleza que es anterior a la subjetividad manifiesta no participara de los mismos fines que ésta<sup>41</sup>. Por ejemplo, Jonas afirma

39 Arcas, *op.cit.* 213-214.

40 "La vida es un fin en sí mismo, es decir, un fin que se pretende y se persigue activamente a sí mismo. El carácter finalista como tal, que en su incansable decir sí a sí mismo es infinitamente superior a lo indiferente y carente de fin, puede considerarse muy bien a su vez como una finalidad, como una meta secretamente deseada de toda empresa cósmica [...]. Esto significaría que, desde el principio, la materia es subjetividad en estado latente [...]. Esta porción de teleología se puede extraer del testimonio mismo de la vida". Jonas, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, 225.

41 En palabras del autor, "así como lo manifiestamente subjetivo [...] es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir, así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella; es decir, ambos participan del fin". Jonas, *op.cit.* 134.

que "tiene sentido [...] hablar del *fin* inmanente, si bien absolutamente inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio precisamente de ese cuerpo"<sup>42</sup>.

Esta causalidad final no va ligada necesariamente al saber. Podría decirse que se trata de una especie de 'voluntad', de un querer auto-trascenderse, que opera mediante formas de discriminación. La causalidad, al encontrarse con la configuración física adecuada, se abre camino, a través de las sucesivas ocasiones. Existe aquí una orientación o disposición hacia la meta, la cual es responsable de la aparición de la vida y de su perpetuación en el tiempo<sup>43</sup>.

Por tanto, afirma Jonas que "tiene sentido [...] hablar de un «trabajo» en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos «ella» labora hacia algo, o que «eso» labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la «casualidad» de la vida, sería suficiente; con ello el «fin» ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste [...]"<sup>44</sup>.

#### 4.4. La autoafirmación del ser y de la vida

Ocurre también que en esta finalidad de la naturaleza se percibe una autoafirmación. El ser se afirma a sí mismo mediante el fin, "que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no-ser". Y esta afirmación, como la negación de la nada, se convierte "en el valor fundamental de todos los valores, en el primer *sí*"<sup>45</sup>. La naturaleza –el

42 *Ibid.*, 135-136. Es decir: aunque yo no lo desee voluntariamente, la materia no consciente de mi cuerpo tiende hacia la optimización de los procesos que me mantienen con vida y que permiten mi consciencia.

43 Sobre el comienzo de la vida y la evolución, Jonas dice que "en cualquier caso, aunque el primer comienzo –la agregación de átomos hasta formar moléculas orgánicas– fuera una pura casualidad (lo que a mí me parece disparatado), a partir de ahí se haría cada vez más visible una tendencia. Y no me refiero sólo a la tendencia hacia la evolución (que puede permanecer en reposo tanto tiempo como se quiera), sino ante todo a la tendencia de la existencia en sus productos". *Ibid.*, 134-135.

44 *Ibid.*, 135-136. Las comillas son originales del autor.

45 *Ibid.*, 147. En su recurrente argumentación circular, Jonas aclara ahora la evidencia axiomática de que el ser es preferible al no-ser de dos formas. En primer lugar, de forma lógica, porque "contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin" (y el fin debe estar asociado al ser, dado que sería imposible que lo estuviera al no-ser). "Esto significa



ser— se afirma a sí misma mediante la vida, como fin suyo. En efecto, “mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser”<sup>46</sup>. Y la consecuencia es que, mediante la negación de la muerte, de la nada, el ser de la naturaleza se afirma a sí mismo. Se elige a sí mismo, frente a la nada. Así pues, esa negación toma un carácter positivo, de autoafirmación<sup>47</sup>.

#### 4.5. La valoración del fin y del ser por parte del hombre

Para Jonas, el hecho de mostrar que la naturaleza posee fines, prueba que tiene valor en sí misma. Esto es así porque el fin, en la cadena teleológica, tiende a la acción. Y la acción es preferible a la inacción, a la nada<sup>48</sup>. Ahora bien, ¿esto impone también un *deber*? La naturaleza tiene valor, sí, pero este valor ¿es *valioso*? ¿El hombre *debe* ‘asentir’ frente a él? Si nos aferrásemos a la libertad humana —uno de los fines del hombre—, ciertamente podríamos negarnos, pues el hombre es libre de “decir no al mundo”<sup>49</sup>.

La finalidad de la naturaleza le deja sólo una opción: mantener su realidad frente a la nada<sup>50</sup>. Por el contrario, el ser humano tiene capacidad de elegir, aunque según Jonas, como resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, *debería querer* afirmar el ser, la vida y la causalidad final de la naturaleza<sup>51</sup>. Sin embargo, para ello

debe limitar su voluntad, lo que parece una contradicción, pues según el argumento formulado esta voluntad es herencia natural (fue producida por la naturaleza)<sup>52</sup>. Otra cuestión es que la capacidad moral del ser humano, si no se ejecuta correctamente, le puede hacer inmoral<sup>53</sup>.

Por otro lado, si reconocemos el valor de la naturaleza, también podría considerarse esto como una *valoración* subjetiva<sup>54</sup>. Una valoración que hemos hecho voluntariamente —como una elección—, haciendo uso de nuestra libertad. Entonces, para diferenciar entre el verdadero valor —ante el cual no cabe otra opción que asentir— y la valoración subjetiva por alguien, es necesario el concepto de *bien*.

¿Y dónde reside el bien? En primer lugar, Jonas cree que en el ser (en este caso, en la naturaleza). Y plantea que con la fundamentación del bien en el ser sí sería posible la imposición de deberes<sup>55</sup>. Para fundar el deber en el ser, es necesario que en el ser resida un ‘bien-en-sí’. Es decir, cuando lo que es, en sí mismo es bueno, se convierte en un deber en tanto exista una conciencia que perciba esa realidad<sup>56</sup>. Esto no ocurre cuando algo se considera que es bueno *en función* de una necesidad, deseo o elección<sup>57</sup>.

Además, nuestro autor afirma que “en la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente

---

que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer «sí». Esa diferencia no está, pues, tanto en la distinción entre algo y nada (que, en caso de indiferencia a los valores del algo, sería sólo la misma distinción, indiferente a los valores, entre dos indiferencias), cuanto en la distinción entre un interés por el fin en general y la indiferencia” [...]. “Un ser indiferente no sería más que una forma más imperfecta [...] y, en realidad, sería inconcebible”. En segundo lugar, lo aclara de forma práctica (a continuación en el cuerpo del artículo): al constatarse que lo preferible, lo superior (el ser), es también lo que se manifiesta y se autoafirma (la naturaleza).

46 *Ibid.*, 148.

47 *Ibid.*

48 La inacción, en términos absolutos y en el contexto referido al final del punto anterior, sería la ausencia de ser, de fines, de vida.

49 *Ibid.*, 137-141.

50 *Ibid.*, 149-151.

51 Pablo Arcas expone que “como ser libre, el hombre podría abandonar la aventura cósmica que le ha hecho posible; pero si atiende a la exigencia que emana de su ser, está obligado a cuidar del proceso ontoteológico que en su despliegue evolutivo lo ha engendrado”. Es decir, de la propia vida “deriva una exigencia moral dirigida al hombre, como cumbre de la totalidad viva, para que se haga cargo de ese valor”. Arcas, *op. cit.* 216-217. En caso contrario, si el hombre no reconoce este bien-en-sí de la naturaleza, en cierto modo se estaría negando a sí mismo, como culminación de lo vivo.

---

52 Jonas, *op. cit.* 149. Cabe recordar aquí la aseveración de Ballesteros de que el hombre es libre y además dependiente: “El hombre es también naturaleza, y por tanto, cuando destruye a la naturaleza, se está destruyendo a sí mismo. De ahí que por consiguiente, la función principal de la ética ambiental radique en que el hombre cobre conciencia de que debe proteger a la naturaleza para protegerse a sí mismo respecto de sí mismo”. Ballesteros, J. *Ecologismo personalista*, Technos, Madrid, 1995, 38.

53 Jonas, *op. cit.* 149-151.

54 Sobre el axioma «donde no existe sujeto evaluador no existe valor», Gómez-Heras indica que no tiene cabida al hablar de los valores intrínsecos y objetivos de la naturaleza, pues de otra forma se caería en la “falacia antropocéntrica del subjetivismo”. Gómez-Heras, *op. cit.* 186.

55 Jonas, *op. cit.* 149-151.

56 Se ha criticado repetidamente el paso del ser al *deber*, indicándose que tal paso no puede realizarse sin un sujeto moral (el ser humano). Como indica Gómez-Heras, “es entonces cuando el hombre se convierte en protagonista” mediante “la percepción empírica, el conocimiento, la valoración la deliberación, la elección y la decisión. Es en tal proceso en donde el valor de la naturaleza adquiere el rango de valor moral a través de una razón estimativa que lo descubre y lo aprecia y, en consecuencia, lo convierte en criterio moral de una decisión libre y responsable”. Gómez-Heras, *op. cit.* 186.

57 Jonas, *op. cit.* 145-147.

superior a toda ausencia de fines en el ser”<sup>58</sup>. Ahora bien, ¿cómo demostrar que tener fines es preferible a no tenerlos? Jonas afirma que se trata de un axioma “autoevidente” al que “sólo se le puede oponer la doctrina del nirvana, que niega que tener fines sea un valor, pero que a la vez afirma el valor de la liberación de eso y lo convierte por su parte en un fin”<sup>59</sup>.

Según lo expuesto, la causalidad final que posee la naturaleza ya es un bien en sí mismo. Pero es que además de los fines que residen en la naturaleza –los cuales vemos que constituyen un bien–, se debe advertir que la vida en sí misma es un bien-en-sí como manifestación del ser. Es decir, “la vida está unida al bien que constituye ser”<sup>60</sup>. ¿Y por qué el ser es un bien en sí mismo? Porque “sólo el ser puede llegar a ser portador de predicados axiológicos, de ahí su superioridad sobre el no-ser. [...] Que haya ser, con todo el bien y el mal que pudiera contener es preferible a su ausencia”<sup>61</sup>.

#### 4.6. El valor, el bien y el reconocimiento del deber

Ya hemos encontrado algunas pistas sobre el origen del deber según Hans Jonas, lo cual es imprescindible para dar el paso a la normatividad moral. Profundizando en ello, se ha señalado que el concepto de ‘bien’ suele considerarse por encima del de ‘valor’, como algo superior; o dicho de otro modo, con “mayor dignidad de ser-en-sí”. Esto es porque el bien se supone independiente de nosotros, de nuestras apetencias, intereses o necesidades. Mientras que el valor enseguida plantea las preguntas: ‘¿valor para quién?’ o ‘¿cuánto?’. El valor designa la medida del querer, no la del deber<sup>62</sup>.

58 *Ibid.*, 146.

59 *Ibid.*, 146.

60 Arcas, *op. cit.* 218.

61 Pablo Arcas afirma que “la radicalidad de la vida como condición de posibilidad de otros valores permite afirmar que la vida es preferible a la no-vida (superioridad axiológica)”. En otras palabras, la vida –materializada en la naturaleza– es además un bien en sí mismo porque posibilita la existencia de otros bienes-en-sí (como el propio ser humano). Arcas, *op. cit.* 219. Retomando el uso de argumentaciones circulares, podría decirse que según Jonas la naturaleza tiene valor intrínseco también por el mero hecho de que nos ha posibilitado valorarla.

62 Jonas, *op. cit.* 151. Algunos autores prefieren la categoría de *valor* a la de *bien* para establecer el paso hacia la normatividad ética, pues este concepto “permite potenciar las funciones del hombre en el tránsito del mundo natural al mundo moral”. Gómez-Heras, *op. cit.* 176. Sin embargo, como se expone más adelante, el

Cuando yo me pongo un fin, éste es identificado como ‘valor’, pues para mí vale la pena alcanzarlo. Ahora, esto no significa que lo que para mí tiene valor conseguir sea algo bueno en sí mismo. Obviamente, lo ideal sería que lo que realmente vale la pena –lo bueno en sí–, fuera lo que también para mí lo vale, y por tanto yo lo hiciera fin mío. Es decir, que lo bueno (el bien) coincidiera con el valor (con el que yo le doy, o cualquiera le da). Pues “valer la pena «realmente» tiene que significar que el objeto de la pena es bueno independientemente de lo que digan mis inclinaciones”<sup>63</sup>.

Jonas asegura que “el bien independiente demanda convertirse en fin”. O sea, la condición de bien-en-sí del objeto nos plantea un deber, el deber de convertirlo en fin: nuestro fin<sup>64</sup>. Según esto, el fin de la naturaleza –considerado un bien– debe ser también nuestro fin. Aunque, como ya se ha comentado, el carácter libre de la voluntad del hombre puede o no asentir frente a esto. El bien no puede ‘obligar’ a la voluntad a convertirlo en su fin, pero “puede forzarla a reconocer que ése sería su deber”<sup>65</sup>.

De hecho, el ‘hacer el bien’ beneficia también a quien lo hace. Independientemente del resultado, incluso de que le sea favorable o no al agente, “su ser moral ha ganado con la obediente aceptación de la llamada del deber”. Pero Jonas cree que ésta no debe ser la razón por la que uno hace el bien. No para beneficiarse a sí mismo o incluso ser mejor persona (por muy loable que sea este objetivo). El objetivo debe ser hacer el bien “por el bien

concepto de bien-en-sí utilizado por Jonas es también perfectamente compatible con el reconocimiento de la libertad y la capacidad estimativa del ser humano.

63 Jonas, *op. cit.* 152.

64 Rodríguez Duplá indica que en la superioridad que le confiere al ser la tenencia de fines “estriba la respuesta a la pregunta de Leibniz (ver nota 65) y la justificación última de la ética: el ser debe ser porque es infinitamente mejor que la nada”. Rodríguez Duplá, *op. cit.* 136.

65 Jonas, *op. cit.* 152. Jonas reinterpreta la cuestión metafísica leibniziana «¿por qué es algo y no más bien nada?» y afirma que ahora hay que considerar «¿por qué debe ser algo con preferencia a la nada?». “Todo radica en el sentido de ese «debe». Con fe o sin ella la pregunta por un posible deber-ser será –al menos tentativamente– tarea de un juicio independiente, esto es, asunto de la filosofía; con ello queda inmediatamente asociada a la cuestión del conocimiento (mejor aún, valoración) del valor. Esto es así porque el valor o el «bien» [...] es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia [...], de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un deber-ser; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber”. Vemos cómo Jonas trata de anclar la ética en un valor entitativo. En el ser humano, que puede elegir libremente, el ser (ontología), se convierte en deber (ética). *Ibid.*, 95.

mismo". Y, en la línea kantiana, tampoco es el objetivo último cumplir la ley moral –pues “la moralidad no puede tenerse a sí misma como meta”–, sino el deseo del bien, “la llamada del posible bien-en-sí en el mundo”<sup>66</sup>.

## 5. De nuevo: el lugar del ser humano

### 5.1. El primer imperativo

Tras mostrar que la naturaleza posee un bien-en-sí, al margen de su reconocimiento por parte del ser humano (y de que éste convierta o no el bien-en-sí de la naturaleza en su propio fin y su deber), quedaría tratar el papel del ser humano para el propio ser humano<sup>67</sup>. Jonas indica claramente que el primer imperativo es que haya humanidad. No es concebible su desaparición. No por todos los logros que hayamos conseguido hasta ahora, o porque hayamos mostrado un comportamiento impecable<sup>68</sup>. Ni siquiera por la tan denostada y despreciada dignidad humana<sup>69</sup>. ¿Por qué entonces?: Por la *posibilidad* que representa la humanidad<sup>70</sup>. La posibilidad incalculablemente superior a la posibilidad que en sí misma representa la naturaleza. Y no sólo porque los fines del ser humano son infinitamente más ricos. Sino porque, además, permitir la desaparición de la humanidad, sería fallar en el ejercicio de nuestra responsabilidad, un ejercicio que Jonas considera inexcusable, porque radica en lo más hondo de la esencia humana<sup>71</sup>.

Sólo el hombre es capaz de responder a la exigencia del ser (la vida), y lo es mediante su *capacidad de responsabilidad*. Como afirma Pablo Arcas, el modelo de libertad de la propuesta jonasiana supone que ésta se manifiesta mediante la *decisión*, la cual posee un ca-

rácter inconmensurable, pues la acción que sigue a esta decisión se abre a la trascendencia. El hombre *no sólo* puede decidir, ya que su decisión y su acción le vinculan a un proyecto cósmico: a la naturaleza y a la vida de la que debe hacerse cargo. Este modelo de libertad hace posible, solamente en el ser humano, una acción virtuosa y responsable, y reconoce en él un valor sublime, incomparable al de cualquier otro ser<sup>72</sup>.

Indudablemente, es imposible resumir “el lugar del ser humano” en un espacio tan breve. Pero centrándonos en las tesis de Jonas, cabe resaltar que el ser humano es la culminación de un proceso volitivo inconsciente que se ha hecho consciente a sí mismo, es la encarnación de la vida capaz de ser-en-sí y ser-para-sí. Es, por tanto, más que un bien en sí mismo. Y la cuestión ahora no es, en opinión de Jonas, si este proceso es fruto de la Voluntad Divina o del azar<sup>73</sup>. La cuestión es el reconocimiento del inobjetable valor intrínseco del ser humano y su responsabilidad *actual* de posibilitar que la humanidad continúe, frente a las amenazas que sobre su futuro se ciernen.

### 5.2. Hacia los deberes morales

Una crítica que se ha vertido contra el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza es la identificación del *ser* con el *deber*. Esto iría contra la libertad humana, si tan sólo se derivasen directamente leyes morales de las leyes de la ecología. Sin embargo, el reconocimiento de un valor o de un bien-en-sí no implica su conversión *automática* en una norma moral<sup>74</sup>. Es decir, aunque se haya reconocido el origen del deber, ya indicaba Jonas que “el hombre es libre de decir no al mundo”<sup>75</sup>. Aquí es donde entra la libertad. Y el papel de la elección responsable en el momento de la *decisión*, que es “el hecho

66 *Ibid.*, 152-153.

67 En coherencia con la exigencia metodológica autoimpuesta por Jonas, en este trabajo no se tratará de responder a estas preguntas desde el punto de vista religioso.

68 “Frente a todo eso viene siempre en primer lugar la *existencia* de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora”. *Ibid.*, 174.

69 Ver cita 89 (sobre la «dignidad del hombre»). Basta pensar en cómo se vulneran los derechos humanos día tras día con total impunidad.

70 “[...] La preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo”. *Ibid.*, 174.

71 Según Jonas, el ser humano es moral *puesto que* tiene capacidad de responsabilidad. Más aún, lo que caracteriza y diferencia al ser humano del resto es precisamente esta capacidad. *Ibid.*, 161-176.

72 Arcas, *op. cit.* 103.

73 Ante lo cual, nuestro autor parece más de acuerdo con la primera opción (ver nota 43).

74 En este paso hacia lo normativo es evidente que reside la mayor dificultad: la de salvar las numerosas objeciones (nada banales) que se le han hecho a la *lex naturae*. Para ello, Gómez-Heras propone tener en cuenta los siguientes frentes: el metafísico, el historicista y evolucionista, el científico y el democrático, además del discursivo y la hermenéutica crítica. De este modo, los valores intrínsecos de la naturaleza, sus cualidades axiológicas, “adquieren rango normativo mediante la intervención del hombre, cuando la razón las descubre, la voluntad las estima, el diálogo las comunica, el consenso las revalida socialmente y la democracia las legaliza”. Gómez-Heras, *op. cit.* 211.

75 Ver nota 51.

por el que un agente entre las diferentes posibilidades que se le ofrecen elige libremente aquella que tiene por razonable y buena<sup>76</sup>. Esto quiere decir que aunque se reconozca el bien-en-sí de la naturaleza y el deber que conlleva, es el sujeto moral (el ser humano) quien derivará de ello las normas morales que en cada caso se estimen más adecuadas<sup>77</sup>. Se ve entonces cómo en Jonas estaba desactivada, de partida, la posibilidad de una *falacia naturalista*<sup>78</sup>. Por si quedase alguna duda, y releyendo a Gómez-Heras, no es tanto que “el poder ser de la naturaleza determina el deber ser del hombre”<sup>79</sup>, sino que, según la premisa jonasiana de que el primer imperativo es que haya humanidad, es *el poder ser del hombre el que determina el deber ser del hombre*<sup>80</sup>.

### 5.3. Merecer el mundo

Hemos visto una diferencia clara entre los objetos artificiales, la naturaleza y el ser humano: los primeros no tienen fines. Y también hemos estudiado cómo Jonas deduce que la tenencia de fines es buena en sí misma. Además de que la naturaleza, como manifestación y sustento de la vida –también la humana–, es un bien en sí mismo.

Lo artificial, por el contrario, no posee este bien-en-sí. Como mucho, puede poseer un valor instrumental

otorgado por el ser humano para conseguir sus propios fines. Pero este valor de lo artificial siempre será menor que el valor intrínseco que poseen la naturaleza y el hombre como portadores de un bien-en-sí.

Esta gradación de valores, desde lo artificial hasta el ser humano, tiene consecuencias respecto al deber y a la responsabilidad. Para Jonas, el primer imperativo es que haya una humanidad. Pero además, lo deseable es que esta humanidad sea sujeto de un verdadero progreso en sentido amplio y profundo<sup>81</sup>, y no solamente un progreso económico o científico-tecnológico. Para ello, es imprescindible que dicha humanidad pueda vivir en un mundo en condiciones que lo posibiliten. No nos sirve cualquier mundo, se necesita un verdadero “hogar humano”<sup>82</sup>. Y para esto último, el requerimiento fundamental es la conservación y cuidado de la naturaleza, que persigue el mismo fin básico del ser humano (la perpetuación de la vida), posibilita la tenencia de fines superiores y permite el desarrollo de todas las actividades humanas<sup>83</sup>.

En último lugar, tras el ser humano y después la naturaleza como prioridades, queda lo artificial, los objetos sin vida, sin fines, carentes de orientación teleológica, los artefactos que no poseen un bien en sí mismos. En

76 Como afirma Gómez-Heras, este ejercicio “presupone de liberar, ponderar, optar a favor de un valor, no sin que antes intervengan la reflexión y la deliberación, legitimando la elección y convirtiendo la acción en responsable”. Gómez-Heras, *op. cit.* 67.

77 Por tanto, no tiene caso la contraposición entre el objetivismo axiológico (u *objetivismo naturalista*) y el subjetivismo axiológico (los valores ecológicos no son valores morales hasta que el ser humano lo decide). De este mismo modo estaba ya superada con Jonas la dicotomía biocentrismo/antropocentrismo. *Ibid.*, 113-114. Y una vez más, a decir de Gómez-Heras: “reconocer la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza como soporte de una ética medioambiental no implica la identificación entre valores naturales y valores morales como quiere el *naturalismo craso*. El tránsito del valor natural a valor moral requiere la intervención del sujeto moral: hombre a través de los actos constituyentes del mundo moral: razón, libertad, deliberación, aprobación, decisión, etc.”. *Ibid.*, 115.

78 *Ibid.*, 116.

79 *Ibid.*, 117.

80 En conexión con la Bioética, Vittorio Hösle, apunta que “aunque el ser y el deber ser no sean lo mismo, a pesar de todo en el mundo factual el deber-ser debe ser realizado”. Y apunta que con Jonas “apreciamos aquí el carácter central de una filosofía del viviente para una teoría de las relaciones entre el ser y el deber-ser (es decir, para la metafísica): puesto que con el viviente, nos encontramos con un ser que tiende hacia un estado que aún no es todavía, pero que debe ser para él”. Hösle, V. «Ontologie und Ethik bei Hans Jonas». En: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. Böhler, D. (Ed.), München, 1994, 118. Citado en Arcas, *op. cit.* 209.

81 Es necesario un progreso humano, en los valores y en las virtudes, un progreso moral y espiritual, un reencuentro con el yo. Para una mejor comprensión del tipo de progreso del que habla el autor, cfr. Jonas, *op. cit.* 266-272.

82 Ballesteros acierta al advertir que el ser humano –a diferencia de otros seres– no sólo vive, sino que *habita*. Y en este ‘habitar humano’, radica gran parte de su excelencia, pero también de su fragilidad, pues habitar significa mucho más que vivir en cualquier entorno. Ballesteros, J. «Hacia un modo de pensar ecológico». *Anuario Filosófico* 18, (1985), EUNSA, Pamplona, 170.

83 Para encaminarse en este sentido, en *El principio de responsabilidad* Jonas plantea diversas propuestas, entre ellas: cautela (ante el poder tecnológico y sus posibles efectos), austeridad (en el uso de las energías, el abandono del consumismo, la economía de la necesidad frente a la economía del beneficio, etc.), modestia (como reconocimiento de la inferioridad de nuestro saber con respecto a nuestro poder), la búsqueda de un verdadero progreso (no basado exclusivamente en el crecimiento económico o el devenir científico-tecnológico actual), el abandono de las utopías (la científica-técnica, la utopía en el Estado, la utopía del superhombre o la búsqueda de la inmortalidad...), la solidaridad (con respecto a la naturaleza, con respecto a los demás, justicia norte-sur, redistribución alimentaria, etc.), la prudencia (frente a la aplicación de los nuevos descubrimientos, y la búsqueda del dominio del propio poder), el temor (el miedo bien entendido a perder lo irrenunciable: el futuro de la humanidad), el redescubrimiento y conservación de la ‘imagen fiel’ del ser humano (como fin y no como medio o como objeto de la tecnología) y por supuesto el ejercicio de la responsabilidad total (responsabilidad con respecto a los demás, con respecto a la naturaleza y con respecto a las futuras generaciones).

este grupo entran todas aquellas invenciones humanas que, quizás concebidas legítimamente como medios para alcanzar una vida buena, se vienen utilizando de forma equivocada, o se han convertido en fines para muchas personas. El dinero, el consumo de productos inútiles, el poder, la adquisición de propiedades innecesarias, el desarrollo y uso exacerbado e irresponsable de la tecnología y un largo etcétera que, como se ha mostrado, están carentes de bien; y, como mucho, poseen un mínimo valor instrumental<sup>84</sup>.

Es preciso cambiar nuestra perspectiva de la realidad y repensar nuestras prioridades<sup>85</sup>. El florecimiento y el cuidado de una humanidad virtuosa, de una naturaleza que nos garantice una vida plena y sana, debe estar por encima del resto de apetencias de las personas; entre ellas de lo artificial sin valor intrínseco<sup>86</sup>. Pudiera parecer que esta máxima limitaría la libertad del hombre, pero la libertad, como indica Jonas, no puede ejercerse de modo indiscriminado, o convierte a las personas en inmorales.

En *El Principio de Responsabilidad*, Jonas dejó caer una frase inquietante: "cuando se habla de la «dignidad del hombre» per se sólo puede entenderse en sentido potencial, o bien es un hablar imperdonablemente vanidoso"<sup>87</sup>. ¿Estamos aquí ante un anti-humanismo radical? ¿O querría decir nuestro autor que todos somos potencialmente dignos, pero para que esa potencialidad se materialice es necesario el buen ejercicio de la libertad, la responsabilidad y el deber, para no caer en la inmoralidad y la indignidad? El carácter *potencial* confiere ante todo la posibilidad de superación, de mejorar. Para Jonas, la responsabilidad es algo que hace especial al ser humano (junto con otras cualidades), por eso está en su esencia el ejercicio de esa responsabilidad. Ejercerla es algo irrenunciable, pero que además permite al ser humano mejorarse a sí mismo. El derecho a un hogar humano, a un mundo en condiciones óptimas para un

desarrollo pleno de la vida natural y humana, es ante todo un deber: el deber de merecer el mundo<sup>88</sup>.

## 6. Reflexiones finales

No puede haber una ética ambiental "a la carta" (para los vivientes, para los sintientes, una ética de la cadena trófica o de las relaciones ecosistémicas, otra de los flujos de energía, una para los creyentes de una religión, otra para los no creyentes...). Las discusiones internas han demostrado que la especialización y ramificación de la disciplina sin una base sobre un acuerdo de mínimos no hace sino debilitarla. Se desperdicia así un tiempo precioso, mientras avanza la degradación de la naturaleza y del propio ser humano.

La ética ambiental debe partir de una base comúnmente aceptada, que no puede ser otra que el respeto a la vida. Éste es un núcleo común entre la bioética y la ecoética, que debería servir además para propiciar un reencuentro entre ambas disciplinas que las fortalezca mutuamente.

Actualmente, se constata que el desuso terminológico de la *naturaleza* en el debate sobre la degradación ambiental ha demostrado ser de poca ayuda. Las distintas disciplinas que lo abordan, huérfanas de puntos de referencia, sólo encuentran soluciones parciales a problemas concretos. Se necesita una visión sistémica. Y se necesita, más que una ética ambiental, una *ética de la naturaleza* o una *ética de la vida*, cuyo núcleo básico es común al de la bioética. En este sentido, pueden ser de utilidad las ideas de Hans Jonas acerca del bien-en-sí que constituye la vida –natural y humana–, que tendría que ser la base de una ética normativa superadora de la minúscula mira de los centrismos, de las estériles críticas que llenan el tradicionalismo formalista, y superadora a su vez del tecnocentrismo utilitarista esclavo del capital.

Dicha normatividad, empero, no puede sencillamente derivarse de los postulados ontológicos o de las leyes

84 En esta línea, Jesús Ballesteros critica el actual y creciente afán de lucro, la impunidad y la incapacidad de sentir culpa, el consumismo desmesurado, y la mentalidad depredadora que se abandona a una tecnología ciega y mal utilizada. Ballesteros, *op. cit.* 170.

85 "Por ello, es urgente establecer subordinación del dinero, de las finanzas, a la naturaleza y al hombre". Ballesteros, *op. cit.* 10.

86 Cfr. Marcos, *op. cit.* 47-48.

87 Jonas, *op. cit.* 174.

88 Nos encontramos de nuevo con el "deber de existencia", es decir, la exigencia ontológica de que exista una humanidad futura (la mejor posible) en el mejor mundo posible. Para el cumplimiento de ese *deber* es necesario el ejercicio de la responsabilidad. *Ibid.*, 172-175.

de la ecología. Según Jonas, no es sólo que el ser humano *deba* responder a la llamada del bien-en-sí que constituye la naturaleza y convertirlo en su fin. Es que *forma parte* de su propio fin, porque sólo conservando en las mejores condiciones este soporte vital que constituye la naturaleza sería factible alcanzar un verdadero *poder ser* de la humanidad. Pero el papel del ser humano, en tanto agente moral decisor, es inexcusable. De ahí que, partiendo de esta base común (el respeto a la vida), puedan debatirse las diferentes soluciones normativas según el contexto cultural y social, la participación ciudadana y la búsqueda del consenso, incluyendo también la gradación de valores entre lo artificial, la naturaleza y el propio ser humano.

Así pues, el valor intrínseco de la naturaleza es indiscutible, y tanto más lo es el del ser humano (ambos portadores de un bien-en-sí). Mas no son excluyentes. El ser humano es libre, pero depende de la naturaleza. Por lo que, en el camino hacia la perpetuación y florecimiento de una humanidad plena –para el momento actual y el futuro– resulta imprescindible conservar un mundo en las mejores condiciones posibles. Un verdadero hogar humano. Y para ello, sólo se puede empezar por la conservación de la naturaleza, como soporte de toda vida sobre la tierra, a partir del reconocimiento del bien que constituye.

## Referencias

- Arcas, P. *Hans Jonas y el Principio de Responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- Baquedano, S. *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*, Publicaciones Acuario, La Habana, 2008.
- Ballesteros, J. «Hacia un modo de pensar ecológico». *Anuario Filosófico* 18, (1985), EUNSA, Pamplona, 169-177.
- Ballesteros, J. *Ecologismo personalista*, Technos, Madrid, 1995.
- Ballesteros, J. [Publicación en línea] «Ecologismo Humanista contra Crematística». 1. 2014. <<http://www.etica-ambiental.org/articulos.php>> [Consulta: 14/07/2014].
- Calduch, J. *Temas de composición arquitectónica. Naturaleza y artefacto*, Editorial Club Universitario, Alicante, 2001.
- Ferrer, U. «Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana». En: *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Pastor, L. M., Universidad de Murcia, Murcia, 1993, 39-48.
- Gómez Gutiérrez, J. M. «La ética ambiental. Puntos de vista ecológicos». En: *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*. Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup>. G<sup>a</sup> y Velayos, C. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 223-254.
- Gómez-Heras, J.M<sup>a</sup>.G<sup>a</sup>. *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Editorial Síntesis, Madrid, 2012.
- Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Jonas, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.
- Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004.
- Marcos, A. *El testamento de Aristóteles. Memorias desde el exilio*, Edilesa, León, 2000.
- Marcos, A. *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.
- Rodríguez Duplá, L. «Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas». En: *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup>.G<sup>a</sup>, Tecnos, Madrid, 2001, 128-144.
- Sartre, J. P. *El ser y la nada*, RBA Editores, Madrid, 1943.
- Segura, S. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.
- Valdivieso, J. «El climatismo». *Revista Laguna* 30, (2012), 75-94.
- Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, Ecorama, Granada, 1996.