

Responsabilidad y perplejidad

Entrevista con Hans Jonas*

Esprit: Hans Jonas, usted nació en Alemania y realizó allí sus estudios. En 1933 el advenimiento del nacional-socialismo lo obliga a emigrar. Parte a Palestina. Durante la Segunda Guerra Mundial es miembro, con pasaporte británico, de una brigada judía. Después de la guerra, vuelve a Alemania con las tropas aliadas vencedoras de los fascistas. Luego vive en Israel, antes de llegar, en 1949, a Canadá y luego de haberse instalado seis años en Nueva York. Así pues, regresa usted por primera vez como gran pensador judío a la vez que como ciudadano del mundo, a la Alemania reunificada, a un país en el que Este y Oeste ven enfrentarse sus diferentes culturas y en donde las tensiones sociales están vivas. ¿Qué siente, en una situación como ésta, cuando reflexiona sobre el punto en el que concluía el Principio Esperanza de Ernst Bloch: la noción de patria?

Hans Jonas: Esta noción me es extraña desde hace mucho tiempo. En primer lugar a causa de mi emigración fuera de Alemania. El país que había elegido era Palestina, con la perspectiva de que allí advendría un Estado judío, Estado que efectivamente nació junto con Israel. Y luego ha sido simplemente mi carrera universitaria, es decir, la propuesta de lugares y cátedras de enseñanza, la que me condujo primero a Canadá y luego a los Estados Unidos. Por lo cual no puedo decir que me identifiqué con algún país, o no puedo pretender que en éste o aquél lugar tendría el sentimiento de una patria.

Una cosa es cierta: la lengua alemana fue siempre mi modo de expresión natural a pesar de todo lo que sucedió, a pesar de las sucesivas emigraciones y los cambios de lengua corrientes (incluso la lengua universi-

* Esta entrevista ha sido tomada de la revista *Esprit*, n°11, París, 1994.

taria) -primero el hebreo y luego el inglés. En mi vida privada, todo esto se refleja en el hecho de que mi mujer, también originaria de Alemania -a pesar de habernos conocido antes en Jerusalén-, siempre hemos hablado alemán. Por cierto con los niños hablamos desde el comienzo el inglés, al punto que incluso hay una especie de división lingüística que atraviesa la familia: la antigua generación se expresa en alemán, en tanto que la lengua de los niños es exclusivamente el inglés; ellos aprendieron un poco de alemán, pero muy poco.

Si quiere saber mis sentimientos acerca de lo que sucedió recientemente en Alemania -el acontecimiento de la reunificación y los problemas que este plantea- sólo puedo responder que reacciono con el distanciamiento de un visitante. Un poco más fuerte naturalmente pues conozco mucho más del tema con relación a Alemania que con relación a Italia, Suecia o Francia. Estos hechos me son muy cercanos, sencillamente comprensibles y, evidentemente, muchas de las cosas a las que hoy asisto están ligadas a recuerdos de juventud, recuerdos que se remontan a 50 o 60 años atrás.

-Usted no continuó, después de la guerra, sus trabajos sobre historia de las religiones y su investigación en torno a la gnosis; sin embargo en su ensayo: Concepto de Dios después de Aushwitz, abordó una vez más una cuestión religiosa. Para salvar la idea de un Dios después de Aushwitz usted propuso allí, bajo la forma de un relato mitológico, una teogonía y una cosmogonía como un proceso en el que Dios se retira totalmente hacia sí mismo, dejando al hombre la tarea de ejercer el poder sobre el mundo. No obstante, la desposesión de Dios no significaba necesariamente su total impotencia. Si prolongáramos su mito podríamos preguntarnos si ese retiro de Dios hacia sí mismo constituye un proceso irreversible o si Dios no se reserva acaso el poder de intervenir nuevamente, al final, en el curso del mundo. En una palabra, ¿Dios conserva, como en la escatología tradicional, el poder de poner fin al curso de este mundo, o acaso éste está exclusivamente en manos del hombre?

-En efecto, a partir de este pequeño rincón del universo en el que hablamos yo elegiría la segunda hipótesis. Me parece más verosímil que la otra, una irrupción del más allá provocando el fin del mundo. *But who knows?* En mi

ensayo no expuse un punto de vista dogmático, sino que intenté conciliar la experiencia de Aushwitz, y otras similares, con la existencia de un Dios que me gustaría conservar, es todo.

No tengo la intención de persuadir a nadie de ver allí la verdad. Era mi tentativa *personal* a fin de mantener la idea de Dios de acuerdo con lo que había sucedido. En cuanto al resto, preferiría abstenerme de responder a la pregunta de si considero o no posible un fin del mundo colectivo. No creo que mi opinión sobre este punto tenga alguna importancia. Lo que podría tener importancia, en este ensayo tentativo sobre el concepto de Dios después de Aushwitz, es simplemente el esfuerzo por hacer concordar las experiencias pasadas con ciertas representaciones de la fe a las que nos gustaría no tener que renunciar.

-Un lector de hoy podría pensar que en su obra la investigación sobre la gnosis y el "principio responsabilidad" no están reunidos más que por su biografía. Pero, y contrariamente a esta impresión, ¿acaso no hay un lazo implícito entre esos dos polos de la gnosis y de la ética, en este caso, en la experiencia moderna de un universo indiferente, e incluso extraño y enemigo para el hombre, para su vida y su supervivencia? ¿No nos enfrentamos acaso con un mismo y único punto de partida -el hombre perdido en un mundo alejado de Dios, en un universo totalmente indiferente a su persona y a su existencia-, simplemente con dos reacciones opuestas frente a este universo: por un lado la huida fuera del mundo en la gnosis, y hoy, a la inversa, la responsabilidad por la autoconservación del hombre en este mundo que se le ha vuelto indiferente?

-En cuanto a este punto existen diversas hipótesis que provienen más de otros que de mí -interpretaciones que quieren ver allí una conexión. En lo que a mí respecta, la única conexión sería que he abandonado una cosa -la continuación de mi investigación sobre la gnosis y dentro del campo de las religiones en general- para dirigirme al problema permanente de la filosofía: la posición del hombre en el ser, la interpretación de las relaciones entre la naturaleza, la vida y el espíritu.

He comprendido el problema del mundo extraño al hombre, de la siguiente manera: el mundo de las ciencias de la naturaleza moderna y aquel

que es representado por los gnósticos tienen una cosa en común: son extraños a los intereses del hombre. En la gnosis se trata de un mundo hostil; para los tiempos modernos es completamente indiferente, de modo que los valores del hombre residen exclusivamente en su voluntad y en ninguna otra parte. No he rechazado sin más este modo de ver, por el contrario, en mis tentativas por dar un anclaje biológico a la filosofía de la naturaleza he querido mostrar que, en definitiva, en la naturaleza también hay fines.

En efecto, a pesar de que la naturaleza constituye quizás, en una perspectiva cósmica, una excepción mínima que se produjo un día gracias a las condiciones particularmente favorables de nuestro planeta y que entonces, visto a gran escala, tal vez no juegue el menor rol en el universo, toda la aventura de la vida manifiesta que en la materia, considerada después de Descartes, únicamente en su exterioridad -desprovista pues de todos los predicados de la interioridad, tales como las de causas, los de fines, los de intereses, etcétera-, hay más de lo que se piensa en esta hipótesis cartesiana tan artificial. Hablando en un sentido estricto, cuando las ciencias de la naturaleza, basadas en ese fundamento cartesiano -la naturaleza no sería más que lo que se ofrece a sus medidas exteriores-, tienen de alguna manera vía libre, metodológicamente hablando, para explicar así la naturaleza y no ir nunca más lejos, se trata simplemente de una división del trabajo.

Hablando en un sentido estricto, ningún físico podría consentir, como físico, en la simple aserción: "Levanto mi brazo porque así lo quiero en este momento". La explicación física debe formularse de este modo: ciertos procesos han tenido lugar en el cerebro, procesos en los que el pensamiento no juega ningún rol, no hay ni sensación, ni deseo, ni subjetividad, hay tan sólo algunos procesos objetivos de naturaleza eléctrica o química cuya consecuencia necesaria es que un estado cervical con desencadenamientos motores hace que mi brazo se eleve. Estamos frente a dos interpretaciones totalmente diferentes de un único y mismo proceso- una a partir del interior, de mi conciencia, la otra del exterior, allí donde el cerebro es también una realidad externa, una masa cognoscible de cierta materia.

Esta división del trabajo ha adquirido proporciones inusitadas; ha llevado a penetrar la naturaleza sobre la base de su aspecto causal, según la estricta sucesión de efectos y causas. Esto permitió luego utilizar el conocimiento de los funcionamientos de la naturaleza, de su modo de actuar -esa era

la idea de Bacon-, para hacer, ahora, a la inversa, cosas a la naturaleza. Se ha examinado su fábrica y en lo sucesivo se puede trabajar con ella.

No obstante esto subsiste un enigma: la existencia de las ciencias de la naturaleza permanece científicamente inexplicable. Las funda un misterio -el de su existencia- del cual, al menos el científico, no tiene porqué preocuparse. Pero el filósofo sí debe preocuparse. En cuanto a este punto diría que todo el relato de origen gnóstico, esta especie de lazo que poco antes puse en evidencia, entre, por un lado, la imagen de la naturaleza en las ciencias modernas de la naturaleza, -imagen vacía de sentido y por lo tanto al margen de los valores, totalmente neutra y determinada sólo en su face exterior- y por otro el cosmos de los gnósticos, -cosmos adversario del hombre, enemigo del espíritu-, yo diría que de hecho está superado.

Ya que usted me pregunta también sobre mi historia personal, me he esforzado voluntariamente desde el final de la guerra y durante largos años, en darle nuevamente un sitio a una filosofía de la naturaleza que, en su conjunto, como idea, es ciertamente mal vista. Se considera conforme a la idea de la división del trabajo el hecho de que la naturaleza fue entregada a las ciencias de la naturaleza, mientras que las interpretaciones, cualesquiera sean, tienen que ver con las ciencias del hombre, y que entre ellas no hay ningún lazo. He tratado de superar un poco, con medios insuficientes, ese dualismo. Estoy en busca de una imagen unitaria en la que, simplemente, los fines no sean extraños al cosmos.

-En su gran obra de filosofía moral, que usted designa modestamente como un ensayo de ética para la civilización técnica, aborda del mismo modo la diferencia entre ser y deber (Sollen). Su punto de partida reside entonces en una fundación ontológica de los valores, los cuales están, según usted dice, mediante una interpretación naturalista, anclados en el ser. Si desde un punto de vista óntico ser y deber se superponen ¿dónde ve usted entonces la razón decisiva de la ruptura empíricamente real entre esos dos polos? ¿Por qué los valores adquieren, en determinadas condiciones, una forma normativa?

-A causa de la libertad humana; porque una afirmación -digamos, de ciertos valores- que reside en la naturaleza misma, no es automáticamente seguida por los hombres actuantes a quienes esta afirmación va dirigida. La vocación

de los valores es su reivindicación immanente a ser realizados efectivamente, en la existencia. Pero la facultad de estar a la altura de esta reivindicación es una función de la libertad, y esto significa que ella también puede ser ignorada y que se puede tomar su contrapartida.

Sin el fenómeno de la libertad, la totalidad del dilema humano se torna incomprensible. Ya ha sido expresado en el relato de la creación, en la Biblia, cuando la serpiente aconseja consumir del árbol del conocimiento y declara: seréis como dioses, con el conocimiento del bien y del mal, es decir, con la capacidad de hacer una cosa tanto como la otra. En cuanto al resto, es un hecho que los intereses inmediatos -la autoconservación y la satisfacción inmediata de sus necesidades personales- ocupan de hecho siempre el primer rango simplemente por ser la condición de posibilidad de todo el resto. Sin beber ni respirar, es decir sin retirar constantemente algo de la naturaleza en sí, sin la transformación de la materia para satisfacer exigencias básicas, no hay seres vivientes, orgánicos. Así, ya a nivel del organismo, está decretado que toda vida tiene requerimientos hacia su entorno y que toda vida comienza por ser, o por deber ser rapaz y voraz. Lo prueban toda respiración, toda ingestión de alimento, etcétera.

Con la idea del deber no es posible dirigirse más que a seres razonables, es decir *primero* a aquellos que pueden tener la inteligencia de algo, un saber. Seres, por ejemplo, que son igualmente susceptibles de reconocer que algo es un valor en sí mismo y que tales valores tienen su base en un ser efímero- el cual además de poseer el saber de los valores, posee el saber de la vulnerabilidad que impacta a los poseedores de valores. Y luego a seres tales que no están tan sólo a la altura de saber esto sino que también son capaces de determinar su voluntad -seres no absolutamente libres pues ciertas exigencias de la autoconservación son tan imperiosas que es imposible sustraerse a ellas, a pesar de que por otra parte exista la libertad, sin restricción, de suicidarse y la libertad del sacrificio de sí, al cual, incluso, conduce a veces el amor.

En síntesis podemos decir que ciertas exigencias, ciertas necesidades deben ser satisfechas, pero queda luego el espacio de la libertad. Y por otra parte el hombre ha agrandado este espacio de la libertad, ha conquistado efectivamente, gracias a su saber, una soberanía sobre la naturaleza, sobre otras especies vivientes y sobre su explotación, y esta soberanía le deja, para decisiones y comportamientos arbitrarios, un margen mucho más grande o a

un espacio muy superior a aquellos de los que disfruta cualquier otra especie viviente.

De allí nace la separación entre ser y deber. En efecto, desde que en su saber de los valores, de un modo u otro, el ser se manifiesta, el hombre puede reconocerlo. Por cierto, el hombre no es por ello conocido totalmente, pero sí es congnoscible: por ejemplo, que la existencia de vida sensible es algo mejor que la total ausencia de esta vida; que el universo tendría menos valor si no tuviera en absoluto subjetividad, si no pudiera en absoluto contener lo mejor o lo peor, lo preferible o lo rechazable. Todas cosas que un día constituyeron una enseñanza filosófica. Es nada menos que Espinoza quien ha dicho que bueno y malo son invenciones humanas y que el ser mismo es siempre bueno ya que todo lo que necesariamente debe suceder, sucede efectivamente. Sin embargo, contrariamente a esta idea, está la conciencia general -y creo que es justa- de que existe en la naturaleza misma algo como el éxito y el fracaso.

¿Acaso no es ya un género particular de realidad ontológica o filosófica el principio del auto-consentimiento de la naturaleza -la vida se consiente a sí misma- simplemente a través de la voluntad de seguir viviendo, a través de la lucha por la existencia? Este consentimiento universal de la naturaleza a sí misma se manifiesta en la vida y en los sentimientos subjetivos -la aprehensión, los miedos, las aspiraciones- y en el hombre culmina, aún una vez más, en el hecho de ser consciente y libre. Así la posibilidad de la responsabilidad entra en el mundo.

Intenté explicitar esto ontológicamente: la existencia de la facultad de ser responsable toma al portador de esta responsabilidad efectivamente responsable. Mínimamente como para que esta facultad y su fundamento -el saber razonable y el libre deseo- no desaparezcan nuevamente del mundo. La existencia de la facultad de ser responsable es un hecho ontológico que prácticamente se prueba a sí-mismo. ¿Todo esto es deducido con una lógica digna de fe? Yo mismo no tengo una idea clara en cuanto a este punto. En realidad se trata, en este caso, de problemas muy sutiles de una inferencia cuya validez puede negarse. Por ejemplo, la célebre prueba ontológica de la existencia de Dios, según la cual el pensamiento de Dios implicaría la necesidad de su existencia y que por lo tanto se demuestra por sí misma. Bien, esta deducción no es admisible, como lo mostró indiscutiblemente Kant. Desde un punto de vista lógico el argumento no es válido.

Sin embargo, mi inferencia, a partir de la existencia de una capacidad de responsabilidad, de una responsabilidad válida realmente para el hombre, no padece -según mi punto de vista- de la misma debilidad lógica que la prueba ontológica de Anselmo de Canterbury. Pero reconozco que aquí hay una parte de decisión inaugural. Un adepto al nirvana diría que la existencia de seres individuales, de un Yo y de una conciencia individuales, no es en absoluto un valor último, por el contrario, es su extinción, su absorción en la nada específica del nirvana que es precisamente su estado superior. A este adepto sólo es posible oponer la decisión occidental en favor de la voluntad y de la individuación -tal vez sea imposible ir más allá.

-Usted destaca en Kant el hecho de haber descubierto, junto al principio de la posibilidad de universalización, un criterio universal de la justicia de las normas y de las decisiones morales. No obstante, teniendo en cuenta su formalismo, ese principio sería insuficiente, ya que sería incapaz de despertar en nosotros "el sentimiento justo". Para motivar la acción justa sería necesario tener sentimientos como la veneración, el cuidado, el temor, etcétera. Con su principio de la universalización posible, Kant sería incapaz de deducir un contenido y en consecuencia no habría nada que pudiera despertar en nosotros esos sentimientos. ¿Admitiría usted que gracias a una interpretación de la idea kantiana en los términos de una teoría de la intersubjetividad -interpretación que prolonga hasta las últimas consecuencias su universalismo- el problema del fundamento de la ética se encontraría en una mejor situación? Del hecho que, entre otras cosas, a través del reconocimiento de todos los hombres en cuanto seres razonables, se trataría de hacer participar a todos, en la medida de lo posible, en la búsqueda de la decisión moral, ¿sería posible deducir los derechos del individuo a la libertad y a la vida?

-Por cierto, pero esto concierne sólo a seres que ya están allí, a prójimos, conciudadanos -por decirlo de algún modo- en el cosmos de la razón, otros seres de razón que existen al mismo tiempo que yo y que en parte también se convierten en objetos de mi acción o bien están afectados por ella. Y es allí que el principio kantiano de la universalización posible es importante, es moralmente aceptable (a pesar de no ser por ello necesariamente requerido)

un acto del cual es posible representarse la máxima como principio de una legislación universal. Se trata pues, simplemente de plantear la pregunta: ¿podría subsistir este acto si todos obraran de este modo? Y de esto resulta simplemente que si todos se disponen a romper el pacto, por nada del mundo habría cuestión de pacto. La máxima de mi acto presente -en este caso concluir este pacto con la secreta intención de transgredirlo después-, es absolutamente herida por la inanidad como principio de una legislación universal.

Pero se trata, en este caso, de una ética entre contemporáneos; la dimensión de un porvenir de la especie humana sobre la tierra, -que Kant considera prácticamente adquirida-, está, hablando con propiedad, descartada. Para Kant el hecho de que aún habrá hombres en el futuro es un presupuesto evidente. A partir de allí desarrollaba ciertas ideas soberbias a propósito de un bien soberano en el que la felicidad coincidiría con la dignidad, dicho de otro modo, con el que todos serían felices pues se habrían vuelto morales. Bien, hay una visión del porvenir, pero de su imperativo categórico no es posible deducir que debe haber vida en el porvenir y que antes que nada debe también subsistir para la vida un entorno viviente dispuesto a su resguardo.

Esta dimensión ha aparecido visiblemente sólo en el momento -se podría decir en realidad después de la Segunda Guerra Mundial, en la segunda mitad de nuestro siglo- en el que se hizo manifiesto que el hombre no sólo es un ser de razón para quien la naturaleza, en cierta medida, ofrece su uso, sino que él mismo se convirtió en una fuerza natural de alta competencia que cuestiona las condiciones de existencia de los hombres o de la dignidad humana en el futuro, de la libertad creadora, de la felicidad del hombre e incluso la supervivencia de todo ese mundo rico de vida en el que está inserto. Se trata de una inteligencia nueva de las cosas, que progresivamente se tornó terrorífica y hoy ya es banal cuando se la expresa, pero sólo se ha hecho consciente a partir de la segunda mitad de nuestro siglo.

En consecuencia no se podría reprochar a Kant el haber dejado de lado este horizonte, esta perspectiva que llegó a ser real sólo muy recientemente. Kant hablaba en su época de la desdicha que los hombres se causan a sí mismos a través de la locura de la guerra y escribió ese magnífico texto titulado *Proyecto de paz perpetua*, en el que se anticipa toda la idea de una

sociedad de las naciones e incluso otras cosas. Pero no tenía ninguna necesidad de reflexionar acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza en el sentido de la urgencia con la que actualmente se debe reflexionar, puesto que no podía tratarse en esta época de una naturaleza amenazada.

Es el poder humano aumentado y la progresiva toma de conciencia en cuanto a los efectos de este poder sobre un entorno limitado. Dicho de otro modo, la colisión entre la cuasi-infinidad de la capacidad de hacer y del deseo del hombre por un lado, y la infinitud de la naturaleza por el otro, que está allí para procurar lo que sea necesario para ello; es esto lo que ha hecho posible esta nueva dimensión de la ética. Y efectivamente, es una razón objetiva para agregar una nueva dimensión a la perspectiva ética.

Vacilo al decir que la ética en su conjunto debería ser, en lo sucesivo, renovada -los mandatos del amor al prójimo, de la misericordia, de la justicia, de la fidelidad, permanecen. Pero hoy todo eso está recubierto por un horizonte que en otro tiempo no existía y que no sólo es una cuestión de toma de conciencia, puesto que está allí, bajo nuestra mirada, infinitamente real, y por primera vez con este horizonte -es lo segundo que quisiera decir con respecto a mis relaciones con Kant- interviene y se torna necesaria una relación muy estrecha entre reflexión ética y conocimiento de las ciencias de la naturaleza y de sus enseñanzas. Se trata de algo que no desempeñaba el menor papel para Kant. Lo que las ciencias de la naturaleza enseñaban no tenía, para él, ninguna pertinencia con respecto a la ética -a pesar de ser él mismo un gran filósofo de la naturaleza. Una situación nueva es el hecho de que tengamos que integrar nuestro saber de la naturaleza con nuestras reflexiones éticas.

-En su Principio responsabilidad usted trajo a la luz toda una serie de ventajas, al menos instrumentales, de las sociedades comunistas totalitarias con respecto a las democracias occidentales, para reglamentar los desafíos ecológicos planteados a la humanidad. Y he aquí que las dictaduras del "socialismo real" en Europa del Este han sido derribadas por los movimientos democráticos que surgieron en ellas. Daños ecológicos sin precedentes constituyen una de sus tristes herencias. Frente a estas realidades ¿se ha visto modificado su juicio escéptico, e incluso pesimista, con respecto a los destinos y a las posibilidades de las colectividades democráticas para hacer

justicia con el imperativo, postulado con tan maravillosa insistencia, de conservar la existencia y la dignidad del hombre?

-He sopesado esas ventajas, no las he puesto a la luz, sino que las he sopesado. Son dos cosas diferentes. Era necesario estimarlas. Soy, fui y permanezco escéptico en ambos sentidos. De aquí en más existe el triunfo de la economía de libre mercado frente a la economía de control comunista. Pero no es posible decir que se trate, en ese caso, de una prueba de suficiencia de esta economía de mercado para dominar los problemas frente a los cuales nos sitúa su propio comercio con la naturaleza, a pesar de sus éxitos económicos tanto más evidentes. En mi opinión hay una confusión peligrosa entre un momento de triunfo aparente y las esperanzas que se tiene derecho a relacionar con las posibilidades de ese sistema, sobre todo si se admite que él mismo es capaz de dominar los problemas del medio ambiente que, es evidente, ha extraordinariamente acentuado y conducido a una crisis abierta.

Ha sido demostrado que la economía de control socialista, de la que también he evaluado las posibilidades y que pensaba que desde ciertos puntos de vista tenía más posibilidades de dominar esos problemas, gracias a su poder de dirigismo, capacidad de comprimir fuertemente el grado de satisfacción de las necesidades de sus poblaciones y, por consiguiente, de comportarse con más moderación con respecto a la naturaleza, es, en realidad, incapaz de todo esto. Se comprobó -y fue una gran sorpresa para mí, y en general, también para muchos otros- que había sido peor que la sociedad de ganancia capitalista del Oeste. La polución ambiental es mucho más grave en los países del Este y, a decir verdad, aún no he comprendido realmente porqué la tentativa ha fracasado tan lamentablemente. Pero es un hecho histórico y evidente que esta gran experiencia de nuestro siglo, que comenzó en 1917 con la Revolución de Octubre, ha naufragado.

Esto no significa que nuestra actual democracia, con sus elecciones cada cuatro años, toda esta democracia plebiscitaria, sería mejor a largo plazo; quiero decir, en el sentido en que se podría evitar, con sus propios medios, la crisis ambiental que nos amenaza. Ella no está ordenada en absoluto a ello, más bien está ordenada a la satisfacción de intereses cotidianos e inmediatos. Esto resulta simplemente del hecho de que para el elector su propia situación de empleo y de ingreso para vivir en los próximos años es más importante que

el porvenir del planeta. Es totalmente evidente que los intereses a corto plazo son siempre, *a priori*, superiores a los deberes lejanos.

¿Qué sería mejor que las democracias en este aspecto? No tengo idea. Soy simplemente de la opinión que no habría que congratularse demasiado como vencedores de esta gran confrontación. Por un lado hay un fracaso, lo cual no significa que por el otro la democracia sea de ahora en más una suerte de solución clave para gobernar en general en todas las situaciones posibles.

Si usted me pregunta si pienso que esta increíble quiebra o esta inmensa bancarrota han demostrado que la economía de mercado y las formas democráticas de gobierno que están ligadas a ella representan a largo plazo la forma justa, política y económica, que también nos proteje del abismo que se abre delante nuestro, le diría que desearía que así fuera, pero soy incapaz de estar seguro. Y, según creo, nadie podría estarlo.

-Estamos preparados para seguirlo en este punto, en el sentido en que la forma que actualmente triunfa es todo menos una forma acabada de democracia; muchas cosas quedan en el camino, queda mucho por hacer, y no hay ninguna seguridad de que la catástrofe pueda ser desviada. La conferencia sobre el medio ambiente y el desarrollo, en Río de Janeiro, demostró que podía ser considerado un progreso en cuanto al cuidado de la humanidad y la naturaleza sólo si los miembros implicados están dispuestos a entenderse mutuamente y a renunciar a sus intereses egoístas. ¿Acaso esto no significa que el cuidado de la humanidad y de la naturaleza depende, estrictamente hablando, de un progreso en las relaciones mutuas, y que por consiguiente es cada vez más necesario llegar a un acuerdo y a una unidad razonables? ¿Y si el deber de entenderse mutuamente, por ejemplo en cuanto a la razón de sus propios intereses para disponer de la naturaleza, es comprendido, de ahora en más, como un principio democrático, no se podría entonces decir que ese principio democrático es una condición de posibilidad para que la naturaleza y la humanidad sean objeto de cuidado, lo cual es un presupuesto?

-Es un excelente argumento. Un consenso libremente adquirido sería precisamente un consenso democrático, y evidentemente sería la mejor base para un tratamiento y un gobierno futuros de relaciones entre el hombre y el medio ambiente, sin embargo sería necesario que ese consenso fuera global. No

obstante, esto vuelve problemática y llena de incertidumbre la visión del porvenir sobre este punto: ¿cómo realizar este consenso, por ejemplo entre el Norte y el Sur, entre ricos y pobres...? El camino que conduce a un tal consenso ¿puede ser puramente democrático en el sentido de un pura voluntad libre y espontánea de todos los participantes?

Así lo espero, pero en el fondo ¿de dónde se podrá obtener la seguridad de que realmente, por un libre acuerdo, por un acuerdo internacional desarrollado, se podrá encontrar una formulación unitaria concerniente a la administración de la tierra por el hombre? Por otra parte, incluso si el consenso fuera realizado, es decir hecho lo esencial, quedaría siempre la cuestión de saber si se logrará instaurar una paz verdadera con la naturaleza. Quizás sea simplemente la cantidad de población lo que impide esta paz, tal vez ésta llegó a ser tan numerosa que todo esto implica, prácticamente desde este momento, exigencias imposibles dirigidas a la naturaleza. Esto significaría, por consiguiente, que toda la política poblacional -incluso el problema de la reproducción: cuántos niños está permitido tener, etcétera- debe ser integrada a los acuerdos internacionales.

Para terminar con su pregunta, una vía democrática para llegar a un consenso global sería evidentemente lo más deseable. No advierto esta vía, pero tampoco veo una alternativa. En otros términos: tenemos, después de todo, el derecho de confesar un estado de perplejidad; en todo caso, me parece que es lo que debe hacer un filósofo honesto.

-Frente al miedo comprensible de muchos hombres, igualmente mencionado, por otra parte, en nuestra entrevista, frente a la situación ecológica de nuestro planeta tierra, ¿qué significa para usted no sucumbir a la resignación y la fatalismo? ¿Qué esperanza reside en su “principio responsabilidad”?

-No hay ninguna necesidad de que el “principio responsabilidad” encubra cualquier esperanza, éste contiene un deber, precisamente el de no abandonarse al fatalismo pues de ese modo se renuncia y no se hace más que sellar el destino que precisamente hay que conjurar. El pensamiento que aún puede entrever una posibilidad y que por ello puede lanzar un llamado a la acción es en efecto, a fin de cuentas, el mismo pensamiento poderoso que nos precipitó en la crisis y en una miseria incommensurable. Es precisamente este pensa-

miento el que debe permanecer abierto a esta posibilidad si es que debe existir alguna esperanza. Diciendo esto no he pretendido afirmar que tengo esperanza, sino que sostengo el deber de no abandonarse a la resignación.

Traducción de Ernestina Garbino