

## De la gnosis al *Principio responsabilidad*

(Entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen con Hans Jonas)\*

*Jean Greisch* : Profesor Jonas, usted ha cumplido ya casi sesenta años de actividad filosófica. Su itinerario lo ha conducido desde Alemania a Israel, después al Canadá y a los Estados Unidos. ¿Podría recordarnos las principales etapas de este itinerario biográfico y de sus vínculos con su evolución filosófica?

**Hans Jonas**: El principal problema de mi vida fue el de la emigración forzosa por motivos políticos. Sin duda es un problema que en nuestro siglo ofrece múltiples ejemplos. Es verdad que siendo estudiante fui militante sionista, pero sin tener, sin embargo, el proyecto de emigrar. Fue en Alemania donde realicé mis estudios de filosofía y donde aprobé mi doctorado en 1928. ¿Qué carrera se abría a un doctor en filosofía, qué camino se habría ante él? La habilitación aprobada en una universidad alemana tenía como objetivo ser titular de una cátedra de filosofía. ¡En lugar de eso vino Hitler! El resto es conocido: la exclusión total de los judíos en ese género de carrera, antes de que fueran privados de todo, incluso de la vida. El 1º de abril de 1933, día del *boycott* contra los judíos, se hizo evidente que era imposible permanecer en tal país, aunque sólo fuera para salvaguardar la propia dignidad. Ni yo ni nadie pensaba, en esa época, en una amenaza física, vale decir en la idea de exterminio. Pero para mí un país donde uno se ve privado de sus derechos de ciudadano, e incluso de los derechos del hombre, es un país en el que no se puede vivir. Tomé entonces el camino de la emigración y la tierra natural de asilo fue Palestina, la que en ese entonces era un territorio bajo dominio británico, el que, de acuerdo con la declaración Balfour, estaba comprometi-

---

\*Publicado en la revista *Esprit*, n° 5, París, 1991.

do a ofrecer, en parte al menos, un lugar de asilo al pueblo judío. Fui primero a Inglaterra porque deseaba acabar mi trabajo sobre la gnosis y supervisar su impresión, lo que era más fácil de hacer en Londres que en Jerusalén. Pero en la primavera de 1935 llegué a Jerusalén y hasta 1949 mi domicilio fue esa ciudad.

En 1940 me incorporé como soldado en el ejército británico. Había abandonado Alemania y mi casa paterna declarando, jurando, no volver sino como soldado de un ejército de ocupación; y a ese juramento lo respeté. Durante cinco años combatí a la Alemania nazi como soldado de artillería del ejército británico en el Mediterráneo y, principalmente, en Italia. Después de la campaña de Italia participé en la ocupación de Alemania y es como soldado británico que volví a mi ciudad natal. En esa época visité algunos de mis antiguos profesores de la universidad, en particular a mi venerable maestro Rudolf Bultmann, titular de la cátedra de teología evangélica en Marburgo, y a Karl Jaspers en Heidelberg. Por razones que son bien conocidas no visité a Heidegger en Friburgo.

Lo que tendría para contar de mi biografía no comporta ningún rasgo excepcional, pues la obligación de errar de un país al otro fue lo que vivió un gran número de personas. Desde un punto de vista estrictamente personal el abandono de mi carrera académica fue muy doloroso, pues la universidad hebraica de Jerusalén sólo disponía en esa época de un pequeño departamento de filosofía donde, al encontrarse todos los cargos ocupados, era muy difícil estar esperando indefinidamente la muerte de alguien para reemplazarlo. De semestre en semestre yo era encargado de algún curso, pero eso no era una situación estable.

En el transcurso de la guerra me había casado. Nuestro primer hijo estaba en camino cuando recibí el ofrecimiento de una fundación que me proponía enseñar durante cierto tiempo en Canadá. En 1949 acepté esa oferta y con nuestra hija, entonces de seis meses, atravesamos el océano para instalarnos en Canadá. Hasta 1955 enseñé en la universidad de Ottawa. Eso significa que mi actividad filosófica oficial comenzó a la edad de 47 años, vale decir muy tarde. Por otra parte sólo tenía un título provisorio que terminé por transformar en título de *associate-professor*. En 1955 me convertí en profesor titular, en buena y debida forma, en la *New School for Social Research* de Nueva York, inaugurando así mi carrera de profesor titular, una

carrera que normalmente comienza veinte años antes. Tenía 52 años. Es probablemente por esto que el buen Dios me ha brindado algunas compensaciones permitiéndome llegar a una edad avanzada, de manera tal que pese a todo pude beneficiarme de los frutos de una carrera académica. Hasta la edad de 73 años enseñé en la *New School*. Desde entonces estoy retirado.

*-Desde los estudios sobre la gnosis hasta el Principio responsabilidad, pasando por Organismo y libertad, ¿existen denominadores comunes entre sus anteriores trabajos y sus investigaciones actuales?*

-A esta pregunta, que se me ha hecho en varias oportunidades, no estoy seguro de la respuesta a darle. Algunos piensan haber descubierto algunos vínculos, y me los han propuesto. En principio no tengo objeción, pero tampoco tengo conciencia de esos vínculos. El hecho es que durante cerca de dos decenios (con más exactitud un decenio y medio) mis investigaciones eruditas fueron consagradas al tema de la gnosis, fue, por así decirlo, accidentalmente que me aventuré en ese dominio extraordinariamente fascinante de la historia de las ideas que abarca la época de los dos o tres primeros siglos del nacimiento del cristianismo e interfiere con un cierto número de mutaciones de la antiüedad tardía en general, del mundo greco-romano de la época imperial. El accidente fue una exposición hecha en Marburgo en el seminario del Rudolf Bultmann: tenía como tema el concepto del conocimiento de Dios en el cuarto Evangelio, en el Evangelio de San Juan. Bultmann quedó muy impresionado por mi trabajo y le preguntó a Heidegger si podía hacer mi tesis de filosofía sobre ese tema. Fue de esta manera que me dediqué con fuerza y pasión al mismo. Progresivamente la cuestión de la gnosis fue adquiriendo mayor amplitud, hasta el punto que hubiera querido ocuparme de ella toda mi vida.

Llegó un momento, no obstante, en que me dije: ¡basta de historia de las ideas, de historia de las formaciones espirituales del pasado! En última instancia la filosofía se ocupa de lo que es, con el ser real al que estamos confrontados, del que nosotros mismos somos una parte. Ella tiene que ver con nuestro propio ser y con el ser del mundo en el que estamos. A esta razón se agregó un factor externo. Como acabo de decir me convertí en soldado y a causa de esto me separé de las bibliotecas. Estábamos imposibilitados de

investigar, de leer obras eruditas, de acceder a las fuentes, etcétera. Vivíamos, por el contrario, con nuestro uniforme de soldado, el que sólo posibilitaba llevar algunos libros de bolsillo. Pero si siendo soldado se era también filósofo, uno se volvía naturalmente hacia los problemas que cada uno lleva, por así decirlo, consigo mismo, hacia el problema del ser que es uno mismo y al que no se accede con los libros ni mediante investigaciones vinculadas al pasado, sino por lo que se puede conocer y comprender por sí mismo, en primera persona.

A esto se agregaba un sentimiento de insatisfacción frente a la manera alemana de filosofar. Reflexionando sobre lo que había aprendido con Husserl y Heidegger me di cuenta de que ellos no se hacían problema de lo que las ciencias naturales nos enseñan sobre el mundo. Tampoco sobre el hecho de que somos seres corporales. Se trataba de la conciencia, del ser-en-el-mundo, del *Dasein*, de la angustia, del ser-para-la-muerte, del ser auténtico e inauténtico, etcétera. Todo esto son aspectos de la subjetividad de sí, del alma, de la interioridad, pero de alguna manera el mundo real estaba ausente. Estaba allí en tanto que correlato y construcción de la conciencia, como algo que constituimos -para recurrir a la terminología husserliana- a través de los actos intencionales, se trataba de un mundo de objetos para nosotros. O, incluso, la imagen que teníamos de nosotros mismos surgía de la percepción interior, etcétera. Y me acuerdo, aún, del día -era todavía en Friburgo y estábamos rodeados de estudiantes marxistas- en que de golpe me pregunté: ¿qué ayuda nos brinda, de hecho, la fenomenología frente al hambre? Sin duda que puedo analizar el sentimiento de hambre. Se puede describir el fenómeno del hambre, de la misma manera que se puede describir el sentimiento de satisfacción del hambre. Pero en ningún análisis fenomenológico de la conciencia se nos dice porqué tenemos hambre, es decir, que tenemos necesidad de alimentarnos porque tenemos cuerpo. La pregunta: ¿de cuánto alimento (de cuánto aire, oxígeno) tiene necesidad el hombre? no se tomaba, de ninguna manera, en consideración. Este tipo de interpretación ha hecho posible el predominio de una tradición idealista en la manera alemana de filosofar. Incluso en Heidegger, que quería liberarse de ella, esta tradición persiste pese a todo a través de su concepto de ser-allí que él vincula con la constitución fundamental de la preocupación [*souci*] -la cual es, por otra parte, una magnífica definición del ser-allí. El ser-allí es el ser que en su

propio ser está concernido por el ser. Es de su propio ser que se trata: es él lo que le interesa. Pero no se considera para nada lo que se encuentra en la raíz de ese interés, a saber: que para existir tenemos necesidad de encontrar los medios para subsistir. Somos seres dotados de un metabolismo y tenemos necesidad del mundo, del mundo real-material y no sólo del mundo de la conciencia, aunque también tengamos necesidad de éste. Siempre tenemos necesidad del mundo real para existir.

Esta idea me preocupaba ya desde el tiempo en que trabajaba sobre la gnosis. Descubrí -y este podría ser un elemento de respuesta relativo a su pregunta sobre los vínculos entre mis diferentes trabajos- el dualismo radical de la gnosis, por el cual el alma y el espíritu son extraños al mundo, algo que viene de otra parte, de fuera, que no tiene una verdadera patria en este mundo donde el cuerpo es la prisión del alma y donde el ser verdadero consiste en la separación. Se trataba de un ejemplo extremo de un dualismo que en la tradición occidental, e incluso más allá, en la historia mundial en general, como es el caso del budismo, tuvo una enorme influencia precisamente porque dirigía la mirada hacia el propio ser del mundo interior, hacia el alma. Las *Confesiones* de San Agustín, esta exploración de su propia conciencia y de su propia vida interior, no hubiera sido posible si no hubiera habido al principio esta polarización dualista. La polarización inauguró una tradición que atraviesa toda la Edad Media hasta Pascal y Kierkegaard, e incluso hasta Heidegger. Fue descubierto así, en la interioridad, eso hacia lo cual el hombre ya no se vuelve porque está cautivo en las exigencias inmediatas del mundo que lo rodea. Desde este punto de vista el dualismo, como teoría del conocimiento, fue de una gran utilidad.

Pero en tanto que ontología, en tanto que metafísica, es insuficiente, y, desde mi punto de vista, se volvió cada vez más insuficiente. En el frente, es decir durante los años de la guerra, reflexioné cada vez con mayor intensidad, sobre la significación de nuestro ser corporal. No sólo en el hecho de que somos seres corporales sino también en el hecho de que el mundo que nos rodea está poblado de tales seres, de organismos, de los cuales algunos son más primitivos que nosotros, de organismos que no piensan y no perciben como nosotros, y que sin embargo no son simples trozos de materia. Pensaba que podía desarrollar un monismo de un género nuevo, o al menos de poderlo atisbar, en el que sería superada la escisión del ser que nos impuso Descartes:

de un lado está el elemento físico de la cosa extensa, definida mediante parámetros mensurables, y del otro la conciencia que simplemente consiste en actos espirituales. Buscaba superar ese dualismo gracias al concepto mediador del ser-ahí orgánico en el que la interioridad y la exterioridad se interpenetran. Todo ser orgánico posee un horizonte interno, al ser un cuerpo, un objeto del mundo. El es una cosa del mundo, pero al mismo tiempo un ser al que le incumben ciertas acciones. El metabolismo, por ejemplo, es una actividad. Un ser que se mantiene con vida mediante su actividad está interesado en su propio ser, mientras que una molécula, una vez que ella existe, continúa existiendo y no tiene interés en su ser, porque ella ya existe. Es a partir de esta intuición que yo comencé una manera totalmente nueva de filosofar que me condujo a un ensayo de filosofía de la biología antes de penetrar en el terreno de la ética.

*-Desde la aparición del Principio responsabilidad se vendieron más de 130.000 ejemplares de la edición alemana. Probablemente se trata de un éxito histórico para una obra de filosofía. ¿Cómo se puede explicar este hecho sorprendente?*

-Ante todo le diré que este éxito también a mí me ha sorprendido. Yo no lo esperaba, pues mi libro no es un libro fácil. No es una obra de vulgarización que le hace concesiones al gran público; toda su argumentación es difícil pues recurre a una terminología filosófica técnica. Por eso, a pesar de que tengo algunas hipótesis al respecto, me resulta difícil explicarlo.

Una de mis hipótesis es la de que el libro llegó sin duda en un buen momento. De alguna manera los tiempos estaban maduros y la conciencia de que una amenaza pesa sobre el entorno había comenzado a propagarse. Mi libro fue publicado en 1979. Su elaboración me llevó mucho tiempo. Lo redacté capítulo por capítulo, e incluso una vez terminado fue necesario esperar un cierto tiempo antes de su aparición. Globalmente diré que la obra me ocupó a lo largo de todos los años de 1970. Pero los pensamientos que condujeron al libro ya estaban en germen en los años de 1960. En esa época tomé cada vez más claramente conciencia de la dialéctica muy particular del progreso tecnológico que ha terminado por propagarse en todo el planeta.

Y es sólo entonces que me puse a reflexionar desde un punto de vista

filosófico en la invención de la ciencia moderna como tal, la que, me atrevo a decirlo, no fue "inventada" sino en el siglo XVII. De una manera totalmente distinta a la antigua contemplación de la naturaleza, totalmente distinta a la física de Aristóteles, se desarrolló una manera nueva de vincularse teóricamente con la naturaleza, una manera que exige ser transformada en una relación práctica. Pero esta transformación de conocimientos que hicieron posibles las ciencias naturales adquirió proporciones que superaron lo que se podía desear, esperar, querer. Se comprueba que se está en camino de producirse una agresión contra la integridad de la naturaleza que nos rodea, pero también contra la naturaleza en nosotros mismos, la que destruye el equilibrio sobre el que descansa la existencia de numerosas formas de vida que coexisten sobre la tierra. En un primer momento esto entraña la supremacía del hombre, la que supera todo lo que ha sido anteriormente. Mas al mismo tiempo el abuso de nuestro dominio sobre la naturaleza conduce a la destrucción de lo que hemos aprendido a dominar. Esta dominación se consideraba que enriquecía y aumentaba simplemente la vida humana, volviéndola más fecunda y más abundante; y de hecho ella lo logra por el momento. Pero hemos llegado al umbral donde todo esto puede revertirse en una fatalidad. Sin duda, desde hace ya tiempo, un gran número de personas se han dado cuenta de esto.

Este proceso se ha desencadenado verdaderamente después de la Segunda Guerra Mundial, en un primer momento bajo el impulso de la bomba atómica. Puede decirse que la bomba sobre Hiroshima, además de haber exterminado millares de vidas humanas y obligado al Japón a capitular, ha provocado incluso otra cosa. Ha movilizadado el pensamiento en dirección a un nuevo tipo de cuestionamiento, el que ha madurado a partir del peligro que representa para nosotros mismos nuestro poder, el poder del hombre sobre la naturaleza. Es el ejemplo de la bomba atómica el que ha despertado la conciencia de esos riesgos. Lo que me inquietaba cada vez más no era sólo el uso militar de nuestro poder sobre la naturaleza. Pues la guerra no es un estado normal del hombre, e incluso puede ser evitada. Lo que me preocupa es el uso pacífico cotidiano que hacemos de nuestro poder y sobre el que descansa toda nuestra existencia civilizada con su confort (conducir un automóvil, tomar el avión, etcétera), con la abundancia extraordinaria de bienes de los que disponemos. Cosas que de ninguna manera son reprobables moralmente,

pero cuyo uso prepara a la larga un futuro más inquietante que la bomba atómica. En cuanto a la bomba atómica siempre es posible recurrir a esta arma -y de hecho hasta ahora no hemos recurrido. Pero de lo que hacemos cotidianamente no podemos escapar. Eso sigue su curso. Lo cual significa, en mi pensamiento, que el apocalipsis cotidiano se vuelve más importante que el apocalipsis brusco y brutal.

Pero vuelvo a la pregunta inicial: desde numerosos lugares se desarrolló una sensibilidad respecto a estos problemas. Ellas dieron lugar a publicaciones, monografías y obras de divulgación, pero ningún filósofo se preocupó de ellas. Y nadie había aún tratado de plantear la siguiente cuestión: ¿qué quiere decir tomar conciencia de que hemos llegado a una cesura de la historia humana, de que un capítulo nuevo ha comenzado, que dirige interrogantes totalmente nuevos a la ética y que la pone frente a nuevas tareas de las que ninguna ética del pasado debió ocuparse? ¿En qué se convierte la naturaleza entregada al hombre? Antes la ética hablaba de la relación del hombre con el otro hombre, en otros términos, ella se satisfacía con la justicia, la lealtad, los mandamientos: “No matarás; no cometerás adulterio; no robarás”, así como “harás justicia al otro”, “no cometerás perjurio”. En las relaciones interhumanas se trataba de respetar las normas que son las normas morales. Pero en lo sucesivo se tiene una relación de responsabilidad frente a la naturaleza, precisamente porque ella está actualmente en nuestro poder. Esto es algo nuevo, no sólo desde un punto de vista histórico, de la historia real de la humanidad, sino también desde el punto de vista de la teoría ética. En cierto sentido los tiempos estaban maduros como para intentar la elaboración teórica de esta nueva situación. La toma de conciencia respecto a los enormes problemas que engendra nuestra técnica es un hecho real del que, por cierto, yo no soy el inventor. Pero considero que el hecho de que un filósofo aborde estos problemas no es algo indiferente; en segundo lugar yo lo presenté como una novedad, como un viraje realmente decisivo en la historia de la humanidad, y, en tercer lugar, lo consideré como un desafío particular para la ética.

Pienso que todos estos elementos estuvieron en el origen del éxito del libro, que fue leído por muchas personas, e incluso por personas que retroceden ante la lectura de una obra de filosofía. A esto debe agregarse un factor exterior que no quiero silenciar: en 1987 recibí el Premio de la Paz de los

editores alemanes y súbitamente la cifra de las ventas y de los tirajes dieron un espectacular salto hacia adelante. Creo que antes se habían vendido 30.000 ejemplares de la edición aparecida en Insel-Verlag. En la actualidad creo que la cifra de ventas se eleva a 150.000 ejemplares y que es en gran parte consecuencia del Premio de la Paz de los editores alemanes.

*-Una de sus tesis principales es que la responsabilidad por el futuro de la humanidad supera ampliamente las capacidades de acción de los individuos. Se trata, así, de una tarea ético-política, la cual representa un desafío considerable para el hombre político. ¿Ha encontrado, después de la aparición de su obra, hombres políticos que hayan respondido positivamente a su interrogación? O, más directamente, ¿cuáles pueden ser las posibilidades reales de una acción política conforme al Principio responsabilidad?*

-Son dos cuestiones muy diferentes.

La respuesta a la primera pregunta es fácil porque algunos políticos han reaccionado frente a mi obra. En cuanto a la pregunta respecto a cuáles son las posibilidades de que el *Principio responsabilidad* se vuelva un programa político, ¡eso es harina de otro costal!

Respecto a la primera cuestión. A decir verdad se trató, para mí, de sorpresas agradables... Esto merece subrayarse, porque la mayoría de las veces los encuentros entre la teoría y la práctica son negativos y desagradables. Pero en el caso presente hubo en la República Federal algunos hombres de la política (por lo general gente muy cultivada) que se interesaron en mi obra. En el verano de 1980, por ejemplo, es decir diecisiete meses después de la aparición del libro, se le planteó a Helmut Schmidt la siguiente pregunta en la televisión: “Señor Canciller, ¿qué libros llevará en sus vacaciones?”. El mencionó dos obras, entre las cuales estaba el *Principio responsabilidad*. Esta información se expandió por toda la prensa: Helmut Schmidt lleva como lectura para sus vacaciones el *Principio responsabilidad* de Hans Jonas. Antes había recibido un llamado telefónico del consulado alemán en Nueva York informándome que un cierto Egon Bahr, de visita en Estados Unidos, deseaba mantener un encuentro conmigo. Sin duda ustedes saben quien es Egon Bahr, pero en esa época yo lo ignoraba y me puse en ridículo preguntando: “¿Podría saber quién es Egon Bahr?”. Se me explicó que se trataba de

uno de los creadores de la *Ostpolitik* de la República Federal, es decir de un hombre político eminente del partido social-demócrata que había contribuido al acercamiento Este-Oeste. Yo acepté recibirlo y mantuve una larga entrevista con él. Agregaría aún (si es necesario dar nombres): Hans-Jochem Vogel, presidente del grupo social-demócrata del *Bundestag*, creo que después se convirtió en presidente de este partido; y Hans Dietrich Genscher, Ministro de Asuntos Exteriores, me ha dicho que en sus discursos muchas veces ha citado mi nombre.

Este interés atraviesa todo el campo político. Se me ha informado que en Alemania la obra desempeña un papel para numerosos políticos y que en ciertos debates parlamentarios se han referido a ella. Incluso se me ha hecho llegar un artículo de diario que informaba sobre un debate parlamentario en el curso del cual social-cristianos y social-demócratas citaban a Hans Jonas a propósito de un problema determinado -no recuerdo ya de lo que se trataba. Unos decían: “Como dice Hans Jonas...”, y del otro lado les respondían: “Ustedes se equivocan, no es así como se lo debe interpretar...”. Algunos políticos de primer rango me han confesado que mi obra era muy importante para ellos y para su partido. Incluso se me pidió dar una conferencia en un congreso del partido social-demócrata. Esto prueba que el libro desempeña un papel, ante todo ideológico, pero también político.

¿Pero cómo traducir todo esto en una legislación, en una política económica que pueda efectivamente frenar esta frenética carrera hacia adelante de la técnica, la que adquiere proporciones cada vez más exageradas y entraña una amenaza siempre creciente para la naturaleza, incluyendo la contaminación ambiental? Volvemos a encontrarnos con el problema de saber cómo me imagino las posibilidades reales de resolver estos problemas. Dicho de otra manera, el problema es saber qué sistema político puede dar una expresión política efectiva y durable a una orientación revisionista de la tecnología. Y aquí ando a tientas en la oscuridad. En mi libro he tratado de proceder una evaluación de las grandes opciones políticas que tenemos a nuestra disposición: por una parte el capitalismo y la economía de mercado del Oeste, y, por otra parte, el sistema autoritario de los regímenes socialista-comunista del Este. ¿Cuál de los dos presenta las mejores posibilidades para enfrentar el desafío? De ambos costados hay ventajas y desventajas. Lo que yo no imaginaba era el resultado lamentable del Este. Una de mis grandes

sorpresas (no me avergüenzo pues en el curso de los dos últimos años todo el mundo fue sorprendido) fue la reciente evolución de los países del Este.

En cuanto a saber cuáles son nuestras posibilidades reales, aun hoy me resulta difícil un respuesta. No sé en qué condiciones podemos ponernos de acuerdo para fijar los límites y para reducir nuestras exigencias, ese lujo extraordinario de un estilo de vida sin parangón en la historia humana. Quiero decir: comparados con nosotros nuestros padres vivieron como héroes pobres. Piensen en los viajes que nosotros realizamos, etcétera. Y sin embargo es imposible retroceder: razones poderosas nos impiden romper con la técnica, aunque más no sea por la simple razón de que existen muchos hombres sobre la tierra que no pueden vivir sin la ayuda de la tecnología moderna. Existen una serie de razones que hacen imposible regresar hacia una arcadía idílica o vivir en armonía con la naturaleza.

¿Qué hacer, entonces, para salvarnos? Sin duda pueden establecerse programas abstractos, pero ¿hay una política concreta que lleve a que los electores consientan en hacer pesados sacrificios y en aceptar una severa disciplina por el bien de las generaciones futuras? Tomemos el ejemplo más elemental: la procreación. La explosión demográfica debe ser deternida; ¡es necesario que lo sea! Incluso el número actual de hombres sobre la tierra es demasiado alto. Pero los medios de los que dispone una democracia para lograrlo son frágiles. ¿Qué hacer entonces? Esto concierne a los dominios más íntimos, a los dormitorios. ¿Cómo hacer que los seres humanos se digan: aquí y ahora tocamos un límite imposible de superar; no podemos seguir creciendo numéricamente, es necesario que no haya más de dos hijos por pareja? En este punto, lo confieso, mi reflexión no puede proponer soluciones aceptable para este tipo de situaciones. Concluir en que se debe hacer algo y saber lo que es necesario hacer, son, ay, dos cosas muy diferentes.

*-Otra de sus tesis más importantes afirma que en razón de las revoluciones tecnológicas la naturaleza en sí misma se ha vuelto un objeto de la responsabilidad humana. Un proyecto de ley del gobierno alemán prevé inscribir la protección de la naturaleza y del medio ambiente en la constitución. Hace ya algunos años el texto de esta ley preveía en uno de sus párrafos (párrafo 1, línea 1) que la naturaleza no sea protegida sólo para el bienestar del hombre sino "en sí misma". Es como si la naturaleza obtuviera el estatuto de*

*un sujeto de derecho propiamente dicho, un sujeto con el que, por ejemplo, se concluyera un armisticio o un tratado de paz. El filósofo francés Michel Serres, en un libro aparecido hace algunos meses bajo el título de Contrato natural, ha emitido opiniones semejantes. ¿Qué piensa usted de esta propuesta de reemplazar hoy el “contrato social” por un “contrato natural”?*

-Es la primera vez que oigo hablar de esto, y en principio no podría responder a cuestiones tan nuevas. No quiero decir que la protección de la naturaleza no debería incluirse en la constitución. Al contrario: es una idea que me es cara. En el discurso que pronuncié al recibir el Premio de la Paz en 1987, declaré que eso tendría que ser parte de la constitución de las democracias modernas responsables, con los mismos títulos que los derechos fundamentales del hombre y todo lo concerniente a la paz. Los intereses fundamentales del hombre deberían abstraerse al juego de las decisiones a corto plazo y figurar como reglas inalienables en la constitución. Esta idea no es por lo tanto nueva para mí.

Ahora, en cuanto a la idea de que la naturaleza debe ser considerada como parte de una relación de tipo contractual, a mi parecer, esto no es coherente desde un punto de vista filosófico. Ignoro si esto puede interesar al público cultivado, pero la naturaleza no es un sujeto de derecho. Sólo es sujeto de derecho un sujeto que puede plantear reivindicaciones frente a mí y reconocer que yo tengo derechos, como contrapartida, frente a él; derechos sometidos a un arbitraje en razón de la reciprocidad de los derechos y las obligaciones. No teniendo obligación ante nosotros, la naturaleza carece de derechos en el sentido de un sujeto de derechos.

Lo que se puede decir es lo siguiente: el ser que nos ha producido tiene el derecho de exigir que sus criaturas no destruyan la creación como tal. Esto significa que es necesario concederle una cierta trascendencia a la naturaleza, en la medida en que ella ha producido seres semejantes a nosotros: ese hormiguero de átomos, de moléculas, de electrones, de quarks, etcétera, ha logrado que en su seno aparezcan la conciencia, el sentimiento, el deseo, el espíritu, las alegrías y las penas, el sentido de lo bello, de lo justo, de la diferencia entre el bien y el mal. De una o de otra manera la naturaleza ha llegado a esto. Esto no hace de ella una persona. Pero en revancha, en el ser debe haber algo a lo que se es deudor, a lo que se está vinculado. Se lo puede

expresar de esta manera: la materia no puede ser reducida a la simple neutralidad del puro ser—allí espacio-temporal que le atribuyen las ciencias modernas de la naturaleza a partir de Descartes. Es necesario que haya otra cosa que haga comprender que nosotros estamos allí. Ese ser—allí que es el nuestro implica una obligación, a partir del momento en que no sólo estamos dotados de conciencia sino también de poder.

Y, en este sentido, creo en una filosofía de la naturaleza -si usted quiere puede llamarla igualmente una metafísica de la naturaleza, ya que el término no me causa miedo- en la que se exprese un profundo querer del ser en lugar de un dios personal. Tal vez podría hablarse de una aspiración de la materia que ha llegado a tomar conciencia de sí misma y que siente. Creo que todo esto está presente en nosotros y que por esto mismo algo nos ha sido confiado, que eso entraña un sentimiento de obligación, es decir que somos responsables por el ser.

A veces me preguntan: si se es responsable sólo *frente* a alguien, ¿frente a *quién* somos entonces responsables? A esta pregunta podría responder: frente a las generaciones futuras. Pero si se me objeta que las generaciones futuras no existirán, y que por lo tanto no existirá nadie ante quien ser responsable, mi respuesta es la siguiente: somos responsables ante el ser. Es una manera de expresarme que comporta sin ninguna duda connotaciones metafísicas o místicas. Esto es inevitable pues me resulta imposible transmitir esta intuición mediante un teoría rigurosa, firmemente articulada.

Me atengo a la idea de que la comprensión científica de lo que pasa en el mundo y la cosmología que de esta resulta no constituyen la última palabra. Al contrario: del ser, siempre que sea experimentado en todas sus dimensiones, resulta un deber. El abismo entre el ser y el deber-ser o entre el *es* y el bien, el valor, o cualquiera sea el nombre que se le dé, tiene como consecuencia el carácter puramente subjetivo de los valores: es una respuesta muy pobre, pues la ética puede ser fundada sobre una ontología, sobre un pensamiento del ser. Este es, actualmente, el tema central de mis esfuerzos en filosofía. De una parte estoy maduro para una perspectiva muy práctica: la filosofía debe hacer algo para promover, de ser posible, un actuar justo. En esto consiste la urgencia de la tarea. Pero, por otra parte, existe un motivo teórico en oposición completa a todo lo que domina la filosofía moderna y que prácticamente tiene el estatuto de una opinión común, de un asunto

decidido de antemano, a saber, la convicción de que en último análisis la ciencia tiene relación con el ser y de que todo lo que es puede aprehenderse mediante proposiciones declarativas. Todo lo que va más allá pertenece a la esfera de lo subjetivo y sólo es una adición externa a los datos fundamentales del ser. Pretendo desprenderme de lo que me parece ser una *impasse* moderna, y con mis débiles fuerzas trato de volver respetable el hecho de que los filósofos vuelven a preguntarse si una teoría completa del ser no es el fundamento de una ética que nos dirige un llamado y que contiene una obligación.

**Erny Gillen :** *En numerosos países se constituyen actualmente comisiones éticas interdisciplinarias que se preguntan sobre problemas urgentes en el dominio médico y biológico. Algunos (por ejemplo Mark Ziegler, de Chicago) reprochan a esos organismos por contribuir a burocratizar y a reglamentar las preocupaciones éticas. ¿Cuál es su reacción frente a este tipo de reproches?*

-Conozco bien a Mark Ziegler. Es un médico muy sensible a los problemas éticos, y lo aprecio mucho. Es probable que todo lo que es institucionalizado corra el riesgo de la burocratización. Max Weber escribió cosas pertinentes al respecto. En los Estados Unidos tenemos los *Ethics Committees* que deben dar su parecer sobre los proyectos de investigación, y cada centro hospitalario mayor, cada facultad de medicina, debe tener uno. Es el *Committee* el que debe dar su aprobación para la realización de tal o cual proyecto de investigación y verificar si no está en contradicción con reglas fundamentales de la ética. Es evidente que existe un peligro de burocratización. ¡Pero no arrojemos al niño junto con el agua de la bañera! La gente dice: esto retarda el trabajo y se pierde un tiempo precioso esperando una decisión. Mi respuesta es: ¡tanto mejor! Se frena un poco el progreso, algunos proyectos deben esperar un poco más de tiempo antes de ser autorizados y algunos, felizmente, no lo son. Personalmente yo pediría que se multipliquen aún tales instancias, a pesar del riesgo de burocratización.

**J. G.:** *En el último capítulo del Principio responsabilidad usted le dirige una crítica severa al utopismo prometeico que Ernst Bloch profesa en su Princi-*

pio esperanza. “Principio responsabilidad” (es decir reconocimiento de la vulnerabilidad esencial no únicamente del hombre sino de todo lo que es creado) contra “principio esperanza”, tal es su alternativa. ¿Debemos entonces renunciar a toda forma de pensamiento utópico o acaso en la situación actual no tendremos necesidad de nuevas utopías que nos den una idea de aquello a lo que es necesario aspirar en el futuro?

-¿Puede usted mencionar un ejemplo de una utopía semejante?

-Pienso en una secuencia del último film del director japonés Akira Kurosawa, un film en el que presenta algunos de sus “sueños”. Los dos últimos sueños evocan un mundo totalmente devastado por una catástrofe nuclear, un mundo donde los hombres privados del habla vegetan en un paisaje volcánico y son impulsados a devorarse entre ellos. A este sueño apocalíptico de la destrucción del mundo, un sueño del fin del mundo, Kurosawa opone el sueño de un mundo íntegro, de una sociedad que consiente deliberadamente en limitar sus medios. Este sueño, evidentemente muy idílico, ¿no sería el ejemplo de una utopía que hace pensar al presentarnos la imagen de otras posibilidades de organizar nuestra vida?

-Dejarse llevar por un sueño siempre es agradable. Ese sueño es, realmente, un sueño que se puede llamar “inocente”. No es un sueño presuntuoso, ávido, imperialista, sino, precisamente, un sueño de moderación.

-Exactamente: el sueño de la moderación que se ha vuelto hoy necesario, más allá de las posibilidades de su realización.

-Cada utopía obliga siempre, es natural, a plantearse la siguiente pregunta: ¿es aceptable?, o, dicho de otra manera, ¿tenemos el derecho de proponer esta utopía? En tal caso, y esto es lo decisivo, hay que considerar el precio que los hombres están dispuestos a pagar por su realización. Y lo que hemos aprendido es que la utopía marxista de la felicidad, por ejemplo, que selló una fuerte alianza con una tecnología fundada sobre la ciencia, puede entrañar un desprecio gigantesco por la dignidad humana, en la medida en que el carácter absoluto del fin parece justificar todos los medios. Supongo que incluso Stalin

tenía delante de sus ojos un gran fin que justificaba todo.

Un sueño más modesto no implica ese tipo de peligro. Me parece que la única utopía por la cual yo abogo no es, así lo espero, una utopía, sino una realidad: la de la sobrevivencia de una humanidad digna del hombre. El elemento utópico de esta esperanza es el de renunciar a nuestros hábitos: a la explotación constante de la tierra y de nuestros propios recursos, sin olvidar los recursos humanos. Una utopía inmanente de la moderación, la única que considero aceptable, no es lo que hasta el presente se considera una utopía. Hay que preguntarse: ¿cuál sería una política utópica? A mi entender una política utópica consistiría precisamente en renunciar a los proyectos muy ambiciosos de progreso y de superación del papel del hombre sobre la tierra.

Si, por el contrario, se dijera que el fin utópico es el reparto equitativo de los derechos humanos sobre la Tierra, se trataría entonces de una utopía que es necesario conseguir. A esa utopía es necesario, por cierto, hacerla. Pero esto implica ante todo que quienes actualmente tienen el poder deben renunciar a los privilegios de los que gozan. Renunciar a esas ventajas podría reducir la separación que existe entre el nivel de vida extraordinariamente elevado del mundo industrial y el nivel muy bajo de otras regiones del mundo. Esto significaría renunciar a los objetivos grandiosos y cultivar objetivos limitados y que nuestras reivindicaciones de bienestar deben ser limitadas. Es segundo lugar -tendría que decir: en primer lugar- el hombre no tiene necesidad de ser mejorado. Por cierto puede hablarse de una mejora de sus condiciones de vida y eventualmente de su comportamiento, de sus hábitos en relación con el prójimo y su vecino. Pero en su esencia, en su substancia, el hombre tal como ha sido creado, tal como él surgió ya sea de la voluntad creadora divina o del azar de la evolución, no tiene necesidad de ser mejorado. Cada cual puede desarrollar las más profundas posibilidades de su ser. Pero no tiene porqué tratar de superar eso, pues el hombre es insuperable. Incluso, para recurrir a una expresión nietzscheana, el superhombre que Nietzsche esperaba ya está aquí desde hace mucho tiempo, cada vez y en las raras ocasiones en que hubo grandes hombres. ¿Puede haber mejores Miguel Angel, mejores Beethoven y mejores Francisco de Asís? El superhombre que hemos encontrado de tiempo en tiempo es una posibilidad del hombre, pero no un ser que podamos fabricar mediante manipulación genética.

Lo que tenemos en nosotros como algo potencial debemos desarrollar-

lo con miras a un *optimum* en el interior del orden de lo creado. Esto implica una desconfianza de principio frente a toda utopía que se imagine que puede producir un estado ideal. Según mi parecer eso es imposible. La aspiración a un estado ideal es fatal, así como los sueños inocentes (para referirme nuevamente al ejemplo del *film* japonés que usted evocaba) de una vida idílica en armonía con la naturaleza. Semejante vida exigiría ser restringida a un número limitado de candidatos que se podrían beneficiar con ese género de vida, de donde el riesgo de eliminación de los otros para producir ese tipo de estado ideal. De allí que nuevamente nos encontremos en presencia de un programa inhumano.

*-Para terminar dos preguntas, más técnicamente filosóficas: a una ética de la reciprocidad usted le opone una ética de la responsabilidad irreversible...*

-Una relación no simétrica...

*-Precisamente: algunas de sus reflexiones se cruzan aquí con las del filósofo francés Emmanuel Levinas, quien, al igual que usted, estudió con Husserl y Heidegger a finales de los años 1920. Pero a diferencia de Levinas, que se interesa en la dilucidación fenomenológica del dominio de las significaciones éticas, usted pone el acento sobre la fundación normativa de la ética, lo cual lo lleva, por lo demás, a reformular el imperativo categórico kantiano. ¿En qué podría consistir un diálogo fecundo entre la aproximación fenomenológica y la aproximación normativa del principio responsabilidad?*

-En primer lugar: yo no veo ninguna contradicción entre ambas aproximaciones. El interés por una descripción fenomenológica de las significaciones éticas y de la conciencia moral es indiscutible.

*-En Levinas se parte siempre de la experiencia fundamental de que “otro me mira”, lo que define la situación ética fundamental. Esta expresión, difícilmente traducible, quiere decir que otro ya siempre ha precedido mis propias iniciativas, que él me obliga. El precede mi libertad; desde siempre yo soy responsable ante su mirada...*

-Eso me parece muy importante. Pero la descripción me parece que se

mantiene en los límites de una experiencia. Un individuo cualquiera puede reconocerse en ella; pero igualmente puede decir: lo lamento, pero eso me es totalmente extraño. Al fin de cuentas estamos en un nivel de análisis que en medicina se llamaría “sintomatología”, la descripción de ciertos síntomas de una enfermedad. Y entonces me pregunto cómo se podría hacer entrar la perspectiva etiológica en este tipo de consideración. Pero esencialmente se trata de un dominio en el que es necesario avanzar con miras a extraer consecuencias relativas al comportamiento ético.

Sin embargo subsiste la pregunta fundamental: ¿en el hecho de que otro “me mire” es importante que yo mismo me encuentre allí? ¿Por qué tendría yo que reconocer que ciertos juicios relativos a mi ser me conciernen efectivamente, es decir que me conciernen hasta el punto de que debo responder en lugar de contentarme simplemente con darme por enterado de los mismos? La fenomenología debe limitarse a presentar las cosas con miras a la toma de conocimiento. Pero el camino que lleva desde la simple toma de conocimiento a la implicación es largo. Lo que se debe mostrar es precisamente cómo todo esto nos concierne. Es necesario mostrar que existe algo frente a lo cual no puedo contentarme con decir: lo reconozco y lo acepto; algo que me obliga a decir que quien declara “eso no me mira”, está equivocado, y que él peca contra ese algo. Se trata entonces de un juicio real que condena o disculpa.

Ahora bien, esto sólo es posible si se está en condiciones de fundar un imperativo. Un imperativo debe tener una autoridad; esta autoridad debe tener una fuente, y ¿cuál puede ser esta? Me parece que al respecto no puede tener lugar ninguna descripción fenomenológica. Por otra parte la evidencia de esta fuente no puede substituir la descripción fenomenológica. Mi respuesta, entonces, es que se trata de dos caminos complementarios. No se trata de una alternativa sino de una complementariedad.

Considero que la descripción fenomenológica de la conciencia moral es muy importante. Pero mi propia tentativa de encontrar un fundamento ontológico a la dimensión imperativa como tal corresponde a un interés filosófico diferente, y tal vez a un interés ético diferente. La idea de que todo enunciado relativo al ser es necesariamente neutro es una idea muy moderna; el pensamiento ético medieval la ignoraba. Es una típica idea de los tiempos modernos, una conquista de la conciencia científica moderna. Pero se ha

vuelto éticamente importante oponerse a esta idea mostrando que ella es el producto de una autolimitación del programa del saber. Es un cierto tipo de ascésis el que ha hecho posible la constitución de las ciencias modernas de la naturaleza, de las ciencias que se contentan con medir y que excluyen todo lo que se llama valor o bien. Esto ha contribuido al éxito inmenso de esas ciencias, pero, al mismo tiempo, ha hecho perder una visión del ser de donde emerge algo más. No quiero, de ninguna manera, entrar en contradicción con Levinas, pero esta fue mi elección personal: contribuir a liberar un camino teórico hacia una ontología diferente, una ontología en la que hay un lugar para el valor y el deber. Y a mi edad es difícil cambiar una vez más de orientación. Una fenomenología de la conciencia moral como la de Levinas, ¡en buena hora! Le deseo todo el éxito que ella merece.

*-La última pregunta se refiere a otro posible desarrollo de la ética de la reciprocidad. En la recepción germana de su obra se señala frecuentemente el contraste con la ética discursiva, de la que Karl Otto Apel y Jürgen Habermas son los promotores. ¿Cómo se sitúa usted frente a este género de oposición?*

-No lo sé muy bien. Conozco a ambos pensadores y los estimo. Pero mi impresión es que el principio discursivo no puede verdaderamente fundar la ética. Estamos en presencia de un círculo vicioso -lo que aquí digo es evidentemente muy sumario-, un *circulus vitiosus*: si interlocutores razonables se ponen de acuerdo, si entran en diálogo, tenemos ya una primera presuposición, a saber: que yo reconozco al otro como alguien que tiene cosas para enseñarme, que es mi igual, que se preocupa por la verdad, o que es alguien de quien supongo que no miente, etcétera. Estamos así en presencia de una sociedad de gente bien intencionada y, en tal caso, existen muchas posibilidades de ponerse de acuerdo sobre el bien. El círculo es precisamente el de la buena intención. En presencia de ese hecho considero que el discurso es un medio válido para determinar el bien. Pero se trata de una presuposición arbitraria. Ya hice la selección de aquellos de quienes espero que su discurso llegue a un acuerdo respecto a una ética que de esta manera será la buena. Pero el contenido del consenso no es obligatoriamente el justo. No carecemos de ejemplos que prueban que se ha tenido éxito en ponerse de acuerdo sobre un

cierto número de puntos que eran cualquier cosa, menos justos. Es por esta causa que esa posición no me es de gran ayuda. Pero esos pensadores son muy inteligentes y hábiles y no sé si no soy injusto con mi sospecha, la que se dirige, ante todo, contra la suposición de que se llegará necesariamente a un resultado válido desde el momento en que los buenos participantes estén reunidos.

*Traducción de Alberto Drazul*

