RdL Revista de Libros

Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad

HANS JONAS

Paidós, Barcelona

206 págs.

2.115 ptas.

Traducción de Carlos Fortea Gil

Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur

LOTHAM SCHAFER

Shurkamp, Fráncfort

Las responsabilidades de Bacon

Antonio Gómez Ramos
1 octubre, 1999

No puede decirse que los filósofos se hicieran cargo muy pronto del significado de la crisis ecológica; pero para cuando empezaron a hacerlo, no les fue difícil encontrar tanto culpables como perspectivas de solución dentro de la larga tradición del pensamiento occidental. La principal acusada resultó ser la filosofía moderna en general, cuyo antropocentrismo y subjetivismo habría roto el antiguo equilibrio entre hombre y naturaleza en favor del primero; el nombre en que se encarnaba el mayor peso de la culpa, junto al inevitable Descartes –no es casualidad que para él la naturaleza toda fuera sólo una máquina–, era Francis Bacon (1561-1626), autor de la primera utopía tecnológica de la Edad Moderna *(La nueva Atlántida),* propagandista de la idea de explotación y dominio de la naturaleza a través del conocimiento técnico-científico, en aras del bienestar material humano. Se hacía preciso, pues, un giro radical del pensamiento, una nueva ética que ofreciera una alternativa salvadora al modo de pensar y tratar la naturaleza. Fue el judío alemán Hans Jonas quien concretizó ese giro con más éxito de audiencia. Como Günter Anders, el otro pensador ecologista alemán de este siglo, era un antiguo discípulo de Heidegger, con quien había estudiado el gnosticismo y la historia de las religiones, pero que después de la guerra mundial empezó a ocuparse de esos problemas que redundantemente se llaman ética aplicada, y a incorporar un talante moralista a la crítica de la modernidad y de la metafísica occidental heredada de su maestro. Tras muchos años de trabajo en Estados Unidos, saltó a la palestra en Alemania, ya septuagenario, con *El principio de responsabilidad* (1979). El libro alcanzó una resonancia inesperada. Jonas se sorprendía a sí mismo citado por políticos alemanes en el *Bundestag.* Todo el mundo parecía estar de acuerdo en que la nueva dimensión de la acción humana requería una nueva ética, inédita hasta entonces. Una ética que renunciara a la utopía y a la idea de progreso ilimitado, y se hiciera cargo de la responsabilidad –pocas palabras se han usado tanto últimamente– que incumbe al enorme poder de la humanidad de hoy sobre la naturaleza y las generaciones futuras. Con *Técnica, medicina y ética,* una colección de ensayos publicada seis años más tarde, intenta llevar a la práctica el principio de la responsabilidad. Las conclusiones encuentran, sin duda, acomodo fácil en nuestra sensibilidad de hoy, pero no están exentas de problemas, como veremos, para quien todavía sea heredero de la Ilustración (¿y quién no lo es?).

Los análisis de la técnica que abren *Técnica, medicina y ética* son hoy ya presupuesto de cualquier discusión. Como al aprendiz de brujo, la técnica moderna –cualitativamente diferente de la antigua– se le ha ido al hombre de las manos. Con una dinámica propia, somete la libertad y la realización humanas, y acaba con las bases de la vida. Se sostiene, además, sobre las ingenuas ilusiones de un ilimitado progreso tecnológico (y con él, económico), sobre el presupuesto ideológico de que existe una investigación desinteresada, una teoría pura desligada de las aplicaciones que se hagan de ella, y sobre la creencia de que la técnica por sí misma se encarga de resolver los problemas que produce. Jonas reclama entonces unos valores nuevos que se requerirán el día de mañana si la humanidad y el planeta han de seguir existiendo. Es preciso recuperar la antigua virtud de la austeridad, que el consumismo capitalista ha desterrado del horizonte de nuestras costumbres; poner freno a la permisividad actual, porque el descaro con que tratamos la naturaleza es sólo una variante de la

desvergüenza –y la vulgaridad– con que nos tratamos entre nosotros. Frente a ello, es preciso recuperar el pudor, un cierto sentido para el misterio de las cosas, descerrajadas por el conocimiento científico –y la consiguiente aplicación técnica–; volver a desarrollar la humildad y la modestia, un sentimiento de humanidad. Y sobre todo, dadas las circunstancias del planeta, preferir siempre el temor y la cautela al amor al riesgo que, como la mayor de las virtudes, lleva impulsando a Occidente desde hace cuatrocientos años. Todo ello articulado en una nueva metafísica como saber unitario del hombre y la naturaleza, del ser y del deber ser.

El campo de problemas en el que se centra el análisis de Jonas en *Técnica, medicina y ética* es el de las implicaciones de los avances en medicina y genética, quizá porque en ellos, más que en la degradación del medio ambiente, es donde más directamente se siente que la técnica se ha convertido en una amenaza para nuestra identidad de seres humanos. En las páginas centrales se examinan el derecho a elegir la propia muerte, los experimentos científicos con humanos, la clonación y la ingeniería genética. Jonas es un experto en estos temas, a los que ha dedicado muchos años de estudio, aunque uno no deja de sorprenderse del poco valor que le da a los factores culturales y de que, como muchos otro estudiosos fascinados por la genética, sucumba a la absurda creencia de que para tener otro Mozart u otro Lenin basta con reproducir sus códigos genéticos. En todo caso, ello no quita para que las muchas novedades que han tenido lugar en la llamada ingeniería genética desde la publicación del libro, hayan cumplido todas los malos augurios de Jonas. El desarrollo técnico-científico parece seguir estrictamente la ley de que todo lo que se puede hacer, acaba haciéndose, y que los hombres son incapaces de elegir el no hacer. Por esta razón, Jonas concluye que es preferible no poder hacerlo, y para ello es preciso cerrar las vías que abren tal posibilidad. Lo cual significa: en determinados campos, hay que poner freno a la investigación científica, y elegir el misterio y el no saber. Hay un derecho a la ignorancia sobre el mundo y nosotros mismos, sin el cual la vida perdería su dramatismo y su valor. Es preciso aprender a «temer y temblar, e incluso sin Dios, a respetar lo sagrado».

Pero aunque esta reclamación pueda encontrar un cierto consenso hoy día, y no cabe duda de que así es, es más difícil que hace unos siglos ponerse de acuerdo sobre el objeto y los límites de eso «sagrado», sobre quién pone y dónde los límites de la investigación. Jonas confiesa no saber decidir acerca del dónde; en cuanto al quién, coquetea a veces con la posibilidad de una tiranía ecológica o de una corte de sabios –de nuevo el rey filósofo–, aunque se apresura sensatamente a reconocer lo impracticable e ilusorio de la idea. Pero sí tiene claro, desde *El principio de responsabilidad,* que la salida de la crisis ecológica pasa por una restricción de las libertades individuales.

Aunque Jonas se califica irónicamente a sí mismo de conservador y reaccionario –en cierta medida, lo es hoy todo el que no quiera que el mundo se acabe, destino que parece imponerle ahora a los reaccionarios de siempre–, sus planteamientos no surgen de la nostalgia de una arcadia anterior al desarrollo técnico-científico. Sino de la constatación de que este conocimiento nos ha hecho perder una idea categorial y global de la realidad y del hombre, tarea que –así concluye el libro– venía desde los griegos y que «hemos suspendido durante algunos siglos, pero vuelve a llamar a la puerta».

Pero esos siglos han sido lo que llamamos Modernidad, iniciada en la época de Bacon, y que pasa a reivindicar, justo en nombre de la ecología, Lothar Schäfer, en el segundo de los libros que comentamos, *Das Bacon Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur –El proyecto*

de Bacon. Del conocimiento, uso y cuidado de la naturaleza–, cuya segunda edición se publica ahora en Alemania. La obra se entiende como una alternativa a los planteamientos de Jonas. Su autor, Lothar Schäfer, profesor de Filosofía en la Universidad de Hamburgo, más cercano al racionalismo de un Popper que al trasfondo fenomenológico-existencial de Jonas, o a los planteamientos cuasirreligiosos de algunos autores ecologistas, argumenta que no tiene sentido, a estas alturas de la historia, renunciar al proyecto emancipatorio de la humanidad que ofrece la filosofía baconiana de conocimiento científico y dominio de la naturaleza. Cierto es que el desarrollo tecnológico ha llevado al borde de la extinción a la naturaleza en cuanto hábitat de la humanidad –sobre todo, de una humanidad capaz de un reparto justo de los bienes–. (Se olvida a menudo que la primera consecuencia de la catástrofe ecológica no es el fin del mundo, o de algunas especies, sino el sometimiento de una gran parte de la humanidad a unas condiciones de vida imposibles.) Pero ello implica más una revisión de algunas tesis de Bacon –y con ellas de la modernidad– que la renuncia a ellas. Sobre todo porque las propuestas de un nuevo pensamiento centrado en la naturaleza y en la nueva ética de la responsabilidad que de ahí resulta son, a su juicio, inconsistentes. Y en realidad, sostiene, la filosofía moderna, sobre todo Kant, ofrece un arsenal suficiente de ideas que, pensadas y aplicadas razonablemente, permiten esbozar la nueva ética ecológica que se reclama.

La argumentación se sostiene en tres niveles. Una reivindicación del legado baconiano, incluida su componente utópica, que Jonas había puesto especial énfasis en desmontar, una crítica de los planteamientos naturalistas y responsabilistas, y una propuesta de una ética ecológica fuertemente kantiana, basada en la autonomía del ser humano y su corporalidad. En primer lugar, la reivindicación del proyecto baconiano. Sin duda alguna, éste, o el proyecto científico moderno en sus inicios, no es capaz de distinguir entre un uso razonable de la naturaleza y un uso de rapiña, porque vive de la ilusión de la naturaleza como una fuente infinita de recursos. Ni tampoco es consciente del desarrollo autónomo que alcanza la tecnología y que la pone fuera del control humano. Pero a la idea del dominio técnico de la naturaleza subyace un principio de caridad (la expresión es del mismo Bacon, subraya Schäfer): el de la consecución del bienestar para *todos* los seres humanos y su liberación de las fuerzas naturales que los han sometido durante toda la historia. Un principio que es irrenunciable mientras siga habiendo hambre y sufrimiento en el mundo. El mero conocimiento tecnológico de la naturaleza, por sí mismo, no es responsable de la adicción de los ciudadanos occidentales a quemar gasolina en las autopistas o a pasar largas horas dentro de sus sucísimos armatostes de hierro atascados en el centro de sus ciudades; ni del desenfreno del consumo, ni de la feroz competencia capitalista que mueve el desarrollo económico y el consiguiente expolio de la naturaleza. Ni del secretismo y la arbitrariedad con que en las antiguas sociedades del Este, o en las actuales del Oeste cuando están en juego intereses militares o económicos, se decide sobre el uso y los fines del conocimiento científico. Y son estos los factores que han dado lugar a la situación actual.

Las propuestas naturalistas o «fisiocéntricas» que, como un nuevo pensamiento de pretensiones innovadoras, pretenden poner remedio renegando del antropocentrismo moderno, adolecen, continúa Schäfer, de demasiados puntos débiles. Sucumben, en primer lugar, a una cierta «mística» de la naturaleza que considera ésta como algo sabio, estático y perfecto: como si la destrucción de especies o la muerte, la depredación y el cambio continuo no fueran precisamente caracteres naturales. Reproducen, además, la antigua falacia naturalista al creer derivar del mismo ser de la naturaleza determinadas normas y deberes, como si la naturaleza pudiera decirnos cómo hemos de

comportarnos con ella. El resultado es la anulación del ser humano en favor de un ficticio concepto de naturaleza, al que se conceden derechos propios, y de un principio de responsabilidad de sospechosa ambivalencia. Pues, por un lado, se presenta este principio como producto de la naturaleza y como impulso innato en ella; por otro, como resultado de la autonomía moral humana que se está tratando de negar. En el fondo, sin darse cuenta de ello, Jonas no deja de pensar antropocéntricamente: pues con el naturalismo no hay nada que empezar, y la «responsabilidad respecto a la naturaleza sólo puede surgir como parte de una responsabilidad de seres humanos para con seres humanos».

La responsabilidad y la naturaleza sólo pueden pensarse de modo antropocéntrico. Aquí comienza la parte constructiva y positiva del libro de Schäfer. Una construcción conscientemente modesta, sin pretensiones de originalidad, pues reconoce que se limita a aplicar algunos conceptos kantianos de la metafísica de las costumbres y la crítica del juicio, y a atender a los resultados de la investigación científica. Cualquier ética ecológica debe empezar por la autonomía moral de la persona y –toda una provocación– por concebir la naturaleza como medio para alcanzar unos fines humanos. Ello supone manejar un concepto de naturaleza que no sea el habitual hasta ahora, que Schäfer llama cosmológico. En su lugar, propone un concepto fisiológico: naturaleza es todo lo que entra en metabolismo, en intercambio, con el ser corporal y espiritual humano. De ello no se deduce ningún derecho al uso indiscriminado e irresponsable de los recursos naturales, tal como ha ocurrido hasta ahora. Pues la primera obligación que tiene el ser humano para consigo mismo, en cuanto ser autónomo moral, es la de la autoconservación de su naturaleza animal (Schäfer sigue aquí de cerca la *Metafísica de las costumbres* kantiana), lo cual coloca ya el uso de la naturaleza bajo un principio moral muy poco acorde con las prácticas actuales. También Kant enseña un «cultivo de la naturaleza» que permite subordinarla respecto al ser humano, como un medio suyo, y considerar a éste, entonces, fin último de la naturaleza, pero sólo en la medida en que lo haga como ser práctico-moral, no como técnico dominador sin más, lo cual implica respeto por «todo el género humano»: es decir, por todos los seres humanos, los de ahora y los no nacidos, los del futuro, que tanto preocupaban a Jonas. La teoría moral kantiana, pues, a diferencia de lo que sugería *El principio de responsabilidad,* basta para considerar que la técnica no es neutral, y para exigir que cualquier uso y desarrollo suyo se haga teniendo en cuenta la finitud de los recursos naturales. El argumento tiene la virtud de liberar a la teoría ecológica de mistificaciones que maldicen lo humano en favor de no se sabe qué valores propios de la naturaleza, y deja claro que, en cualquier caso, las personas (*todas* las personas) están siempre por encima de las plantas y los animales. Evita, además, el complicado problema ontológico de considerar que todos los seres de la naturaleza, incluidos el animal más ínfimo, las plantas o las rocas, son sujetos de derechos. La diferencia puede parecer baladí, pero Schäfer llama agudamente la atención sobre el hecho de que los defensores de la selva amazónica suelan hablar más a menudo de los árboles mismos que de las tribus que viven en ella.

Ahora bien, según el planteamiento de Schäfer, ¿está justificado seguir torturando animales, destruyendo ecosistemas, arrasando bosques o convirtiendo el planeta entero en un tecnificado jardín de plástico, si con ello se garantizase el bienestar y la justicia para todos los seres humanos del presente y del futuro? La respuesta, negativa, vuelve a venir de Kant. Por un lado, el maltrato a los animales es una falta de la persona para con las propias obligaciones morales; por otro, el disfrute de lo bello en la naturaleza es puesto por Kant como un símbolo de lo moralmente bueno. Esto último no sólo permite defender especies en extinción sin caer en un ecologismo meramente estético, que

busca salvar las ballenas o las focas sólo por la belleza intrínseca de estos animales; sino que también permite reivindicar la naturaleza o lo natural como un espacio imprescindible de posibilidades humanas frente a la artificialización y plastificación de la vida. En definitiva, es la propia autonomía moral de los seres humanos, su capacidad para decidir sobre sus fines últimos, lo que exige preservar lo bello en la naturaleza como el ámbito en que coinciden nuestros intereses teóricos y prácticos.

Los límites en el uso de la naturaleza, finalmente, no vienen marcados por ésta, sino –y la idea es sin duda importante– por el sujeto humano mismo, atendiendo a su metabolismo con el mundo que le rodea. Es decir, es el propio bienestar corporal en el sentido más amplio –resultante siempre del intercambio físico y espiritual– quien indica la calidad y la moralidad del uso que estamos haciendo de la naturaleza. Con una gran parte de la humanidad sometida a los efectos del cambio climático, de la contaminación y de la desertización, habitando en arquitecturas asfixiantes, o sujeta a condiciones de trabajo inhumanas, se está perturbando su metabolismo con el entorno y su posibilidad de cultivarse como seres humanos. El estado del organismo, y no otra cosa, es el instrumento de medida de la naturaleza. Si atendemos de verdad al bienestar de todas las personas –que es lo que se proponía Bacon– cuidaremos necesariamente también la naturaleza como es debido. Y la solución a la catástrofe ecológica no requiere, entonces, ni un dios que nos salve, ni una nueva ética, ni la sacralización de la naturaleza o el rebajamiento y la humillación de lo humano, sino pensar más a fondo la ética que ya tenemos, fomentar la discusión transparente en una sociedad ilustrada y democrática capaz de decidir por sí misma hasta dónde y por dónde tiene que ir la investigación, combinar hábilmente medidas fiscales de orientación ecológica, que induzcan a cambiar el comportamiento cotidiano, y nuevas tecnologías (por ejemplo, de energías renovables) que atiendan a los imperativos de la razón para con la naturaleza.

La argumentación deduce quizá demasiado, y demasiado rápidamente, a partir de Kant (sin que con ello estemos menospreciando al filósofo de Königsberg, sino más bien lo contrario). Alguien podría objetar que carece de ese sentimiento por lo bello natural, o que prefiere buscar por otras vías las fuentes de su moralidad. Y el lector tiene al final la sensación de que el autor va realmente mucho más allá de Bacon. Pero en una época en que el pensamiento ecologista se viste a menudo de ropajes más o menos exóticos o folclóricos, o recurre a dudosas interpretaciones de culturas indias u orientales, o de la filosofía antigua (sin que sea este el caso de Jonas), el libro de Schäfer trae un soplo fresco de optimismo de la razón y la discusión crítica, intentando aportar algo más que los habituales lamentos sobre la *hybris* y la arrogancia de la técnica moderna.