

La ética del cuidado del otro y la bioética ambiental

Castor Bartolomé Ruiz¹, Joelson de Campos Maciel²

Resumen

En este artículo se analizan los avances de la instrumentalización de la *Aufklärung* (Ilustración) en relación con la acción humana sobre el medio ambiente. Se destaca la crítica de Hans Jonas a la máxima kantiana “*sapere aude*”, que impulsaría la perspectiva de conocer como un poder ilimitado sobre la naturaleza. Jonas propone una nueva ética, que considera el cuestionamiento de las generaciones futuras como un criterio para utilizar las tecnologías que afectan a la naturaleza. Su propuesta abre una nueva perspectiva de la ética como cuidado del Otro y de la bioética como cuidado de la vida. La investigación se basó en el concepto francés de la crítica de la razón instrumental.

Palabras clave: Bioética. Ambiente. Naturaleza. Responsabilidad social. Derechos humanos.

Resumo

A ética do cuidado do outro e a bioética ambiental

Este artigo analisa os desdobramentos da instrumentalização do *Aufklärung* (Iluminismo) em relação ao agir humano sobre o meio ambiente. Destacam-se as críticas de Hans Jonas à máxima kantiana “*sapere aude*”, a qual impulsionaria a perspectiva de saber como poder ilimitado sobre a natureza. Jonas propõe nova ética que considere a interpelação das gerações futuras como critério para utilizar tecnologias que afetem a natureza. Sua proposta abre nova perspectiva de ética como cuidado do Outro e de bioética como cuidado da vida. A pesquisa se baseou na concepção frankfurtiana de crítica à razão instrumental.

Palavras-chave: Bioética. Meio ambiente. Natureza. Responsabilidade social. Direitos humanos.

Abstract

The ethics of caring for others and environmental bioethics

This article analyzes the unfolding of instrumental rationality of the *Aufklärung* (Enlightenment) regarding human action over the environment. The study highlights Hans Jonas' criticisms of Kant's *sapere aude* maxim, which would support a perspective of knowledge as unlimited power over nature. Hans Jonas, on the other hand, proposes a new ethic, which considers the demands of future generations as a criterion for the use of technologies that may affect nature. His proposal can be used to develop a new perspective on ethics as care for the Other and bioethics as care for life. As a methodological basis, we used the Frankfurtian criticism of instrumental reason.

Keywords: Bioethics. Environment. Nature. Social responsibility. Human rights.

1. **Doctor** castorbartolome@terra.com.br – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) 2. **Estudiante de doctorado** joelson.maciel@mpmt.mp.br – Unisinos, São Leopoldo/RS, Brasil.

Correspondencia

Castor Bartolomé Ruiz – Rua Tancredo Neves, 469, Fátima CEP 92200-600. Canoas/RS, Brasil.

Los autores declaran que no existe ningún conflicto de interés.

El desarrollo tecnológico ha aportado a esta generación un poder sin precedentes: la posibilidad de impactar la vida en el planeta hasta el punto de hacerla insostenible. Esta nueva condición impone la urgencia de pensar en principios para una nueva ética. Esto se debe a que, tradicionalmente, la ética tenía como referencia a aquellos con los que se vivía en el presente, pero la realidad actual también conlleva una responsabilidad para las generaciones futuras. Esto requiere pensar en algunos desplazamientos de la ética tradicional, centrada en el yo, en la pura autonomía del sujeto, en el *sapere aude* kantiano, para elaborar una perspectiva cuyo referente es el Otro.

Se trata de la ética de la alteridad, que supera la noción pura de autonomía como criterio de acción y tiene la responsabilidad hacia el Otro como criterio último del bien o del mal. Esta perspectiva también impone la elaboración del significado y los principios de una bioética ambiental que percibe la naturaleza como una alteridad de la que depende toda la vida del planeta, incluida la vida humana, y no como un objeto inerte ofrecido a una explotación ilimitada. La naturaleza nos desafía y exige responsabilidad y cuidado. Como las generaciones futuras, es lo que se puede llamar "Otro".

Crisis ética del *sapere aude* ante el dominio de la vida

En la década de 1780, Kant publicó el opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ("Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"), en el que afirma que la Ilustración representa la emancipación del conocimiento humano, ya que hasta entonces la humanidad habría sido como un menor de edad, incapaz de juzgar sin una referencia ligada a otra entidad. Según Temple, para Kant lo que faltaba no era el conocimiento en sí mismo, sino la *dirección y el valor para servirse a sí mismo sin la dirección de otro*¹.

En el mismo texto, Kant cita el lema *sapere aude* ("atrévete a saber"), más como una orden que como un salto en un terreno oscuro. Aun de acuerdo con Temple, Foucault señala los tres elementos que según Kant conducirán a la emancipación: *la voluntad, la autoridad y el uso de la razón*². Tales recursos ejemplifican bien la demolición global emprendida por la *Aufklärung* (Ilustración).

Por medio de la razón, la voluntad debe liberarse y ejercer plenamente su autonomía, saliendo de la pereza y de la cobardía de no querer decidir por sí misma, dejando de esconderse en autoridades exteriores, especialmente teológicas. Sin embargo, en

"¿Qué es la Ilustración?", Kant distingue dos tipos de razón. El primero, de uso privado, es pasivo, sujeto a las reglas establecidas en la sociedad, y actúa a favor de ella, cumpliendo su función de preservarla. La segunda razón, de uso público, crítica, librepensadora, tiene la libertad de expresarse precisamente porque no cumple una función específica en la sociedad, y puede incluso censurar posibles errores en el servicio estatal al que se vincula la razón de uso privado. Pero incluso esta razón de uso público tiene sus límites, pues debe validarse frente a la razón universal para garantizar su aplicación coherente, de tal manera que el juicio sea posible en todas partes y por sí mismo, sin necesidad de depender de nadie más —se trata de subjetivismo, cuando se obedece a la razón universal—.

Esta forma kantiana de ver la razón por sí misma, en el camino del esclarecimiento emancipador, regulándola desde el sujeto, inaugura la filosofía trascendental. Se trata de una especie de revolución copernicana en la filosofía. El individuo se encarga de editar las leyes del conocimiento y somete el objeto (ya no el revés), recubriendo la *Aufklärung* de autoridad suficiente no solo para establecer una nueva era en el pensamiento, sino también para hacer del ser humano el ser supremo en todo el proceso del conocimiento, para finalmente demoler el *ancien régime* en todos sus aspectos.

La *Aufklärung* buscaba usar la razón para emancipar al ser humano. La Ilustración, sin embargo, tomó varias direcciones, ya que Kant no se dio cuenta de que hay varios modelos de racionalidad —impregnada por la cultura y los intereses sociales—. De esto se desprende que el ideal original de la emancipación kantiana se despliega también en la racionalidad instrumental, en la que la propia razón se convierte en un medio eficaz de dominación.

Siguiendo la orden dada (*sapere aude*), libre de interferencias divinas u otras heteronomías, se contaba más con la razón instrumental y menos con la *techné* virtuosa. Además, se creía que los recursos naturales eran infinitos, al igual que la capacidad racional humana para absorberlos. La máxima antropocéntrica sirvió perfectamente para la instrumentalización de la *Aufklärung*, en particular para la explotación depredadora de los recursos naturales. La misma visión lógica ha justificado la autorregulación del mercado por la división del trabajo, con el argumento de que hay una racionalidad natural inherente al sistema de producción, capaz, como una especie de mano invisible, de autorregularse³.

En el sesgo instrumental del *Aufklärung*, la máxima kantiana *sapere aude* se reinterpretó cada vez más no solo como "atrévete a saber", sino como "atrévete a dominar". El principio formulado por

Bacon⁴ de que “el conocimiento es poder” colonizó la racionalidad moderna. Este desplazamiento del saber al poder, especialmente en forma de beneficio útil, ha generado la matriz ética del narcisismo como dominio del otro, que legitima el interés individual como motor moral de todas las acciones. En esta ética, la aspiración al beneficio propio culmina en una especie de hedonismo naturalizado.

El ideal kantiano de emancipación a través del *sapere aude* no se materializó, o si lo hizo fue al revés. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se evidenció que la *Aufklärung* había dado origen a la racionalidad instrumental antropocéntrica, especialmente en su relación depredadora con la naturaleza, vista como un objeto neutral con recursos infinitos. Un ejemplo de crítica de esta lógica es la expresión “crisis del medio ambiente”, considerada como la culminación de todas las demás crisis, entre ellas la del desarrollo y de la economía⁵.

Sin embargo, la contaminación ambiental solo se convierte en una fuente de preocupación cuando cruza las fronteras de los Estados-nación y se convierte en un obstáculo para el proyecto de desarrollo. La dimensión de este problema, además de amenazar la permanencia de la humanidad en la Tierra, trajo la necesidad de volver a discutir el concepto de soberanía, ya que la antigua teoría del dominio reservado –fundada en el lejano Tratado de Westfalia, que puso fin a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)– no sirvió para resolver la crisis. El tratado estableció que el Estado sería soberano en su territorio, pero un problema como la contaminación transfronteriza va más allá de este entendimiento⁶.

El hito de este cambio de pensamiento fue el laudo arbitral en el caso de la Fundación Trail entre los Estados Unidos y el Canadá en 1941, en el que se definió: *ningún Estado tiene derecho a utilizar o permitir el uso de su territorio de manera que cause daños por el lanzamiento de emanaciones en el territorio de otro*⁷. Un verdadero principio del derecho ambiental internacional, ya que impone límites claros a la soberanía desde el punto de vista de la máxima kantiana de reciprocidad.

Otro hito importante para el derecho ambiental internacional y su aproximación a los derechos humanos –basados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* del 10 de diciembre de 1948– fue el proceso de “africanización” de las Naciones Unidas (ONU) en la década de 1960^{6,8}. Los países africanos recientemente descolonizados pudieron por primera vez expresarse libremente en la Asamblea General de las Naciones Unidas, con igual peso de votos en relación con los demás miembros, varios de ellos antiguos colonizadores.

A partir de entonces se crearon sistemas de protección ambiental que se comunicaban con los derechos humanos, hasta que se amplió el concepto de “medio ambiente humano”⁶, a partir de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en junio de 1972⁹, para incluir la defensa de las generaciones futuras¹⁰. El proceso continuó con el *Informe Brundtland*¹¹, de 1987, y finalmente con la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en 1992, que ha establecido, además de la sostenibilidad, el tema del derecho al desarrollo como un principio global¹².

Así, a partir de la década de 1970, se puede observar la unión entre los derechos humanos y la protección del medio ambiente, en la medida en que el Estado se ha demostrado incapaz de resolver los problemas ambientales y sociales. El nuevo pensamiento fue moldeado por la representación legítima de los intereses sociales, generando lo que Morand-Deville¹³ llama la “norma de proximidad”, impregnada del significado ético del deber y la planificación del desarrollo sostenible. Los principios de esta norma son la precaución, considerada como la protección de la naturaleza siempre que exista incertidumbre científica sobre su explotación, y el crecimiento socioeconómico sin agotar los recursos naturales¹⁴.

En este período se observa la crisis ambiental provocada por las sucesivas y gigantescas intervenciones en el medio ambiente, que incluyen la aplicación de venenos para el control de plagas y el aumento exponencial de las “huellas ecológicas”, como se informa en los documentos elaborados por el Club de Roma, organización no gubernamental creada en la década de 1960¹⁴, en la Convención de Estocolmo⁹ y más tarde en el *Informe Brundtland*¹¹. En ellos se puede ver que *la calidad de vida ha sido afectada rápidamente y el propio crecimiento de la población se ha convertido en uno de los factores del empeoramiento de este problema*¹⁵. Por primera vez, se llegó a la conclusión de que los desastres ambientales podían comprometer irreversiblemente no solo la biodiversidad sino la vida humana misma.

La crisis fue generada por el sesgo instrumental de la autonomía de la voluntad, que, sobre la base de la racionalidad kantiana, considera al ser humano separado de la naturaleza¹⁶. La instrumentalización de la *Aufklärung* transformó el planeta en un inmenso terreno baldío, gratuito y sin propósito, preparado para la dominación humana dentro de la técnica que, según se creía, se movía en un progreso ininterrumpido¹⁶.

La oposición del *antropocentrismo arrogante a los valores de la naturaleza*¹⁷ es un campo espinoso

para la ética. Se trata, en otras palabras, del ser humano como un fin en sí mismo (Kant) *versus* la naturaleza con valores en sí misma. Así, han surgido nuevas cuestiones éticas: ¿debe preservarse la naturaleza porque tiene valores en sí misma? ¿O la humanidad necesita explotarla? ¿Cómo podemos salvar la biodiversidad cuando vemos a la especie humana como el centro de todo, en una postura especista, de aquellos que se consideran con derecho a explotar y esclavizar a todos los no humanos?

Este debate es sumamente importante, especialmente cuando se ve la forma distorsionada en que se ha utilizado el término “desarrollo sostenible”. El concepto se ha transformado en un nuevo argumento de racionalidad instrumental para fusionar, en el actual modelo capitalista, la preservación del medio ambiente y el crecimiento ilimitado de la producción y el consumo, como si hubiera una demanda infinita de recursos naturales –lo que es casi un escarnio metafísico¹⁸–.

La racionalidad instrumental ha generado una cultura individualista y hedonista, con graves consecuencias para toda la vida en el planeta Tierra. La crisis ambiental es una de las consecuencias de esta razón utilitaria. Sin embargo, el propio problema del narcisismo ético ha estimulado el desarrollo del concepto de bioética ambiental. Entre los diversos pensadores que se enfrentaron a la “maldita” herencia del antropocentrismo, se destaca Hans Jonas^{19,20}, que propuso una ética aplicada al medio ambiente.

Hans Jonas y el *conscius aude*

Como hemos visto, en la década de 1970 la defensa de los derechos humanos se unió a la defensa del medio ambiente, cuestionando la percepción de la Tierra como un gran zoológico o museo al aire libre para explotación instrumental. Esta creciente museificación del mundo y de la naturaleza²¹ tuvo su contrapunto en la preocupación por la transgeneracionalidad de los derechos humanos y ambientales, de manera que las generaciones futuras tuvieran acceso a un medio ambiente ecológicamente equilibrado.

El Otro que aún no está entre nosotros, las generaciones futuras, nos desafía éticamente²². Somos la primera generación que puede impactar irreversiblemente la vida del planeta Tierra, y este poder trae una nueva responsabilidad. La interpelección del Otro está presente en la concepción de la ética ambiental, que deconstruye el narcisismo individualista inherente a la racionalidad instrumental de la *Aufklärung*.

Al mismo tiempo, e este movimiento naciente de ética ambiental comenzó en la década de 1970 la discusión sobre los derechos del enfermo, anteriormente considerado como un menor de edad, en el sentido kantiano. Se le consideraba “alienado”, absolutamente entregado a las manos del médico, a su vez omnisciente del arte de la medicina. Esta visión generó los abusos y experimentos más atroces, especialmente en los sujetos más vulnerables, como los pobres, los negros o los discapacitados mentales.

Según Junges²³, como reacción, uniéndose a la ola de movimientos civiles en los Estados Unidos, a mediados del siglo XX surge la Carta de los Derechos del Enfermo. El documento introdujo el “consentimiento informado” en las técnicas clínicas, para que el paciente no desconociera totalmente el tratamiento. Durante este período también surgió la bioética, una rama de la antropología moral que comenzó a ocuparse de desafíos hasta ahora invisibles²³.

Con la bioética sobreviene la evolución de la ética ambiental, típicamente biocéntrica²⁴, con la cual surge, incluso, la bioética ambiental, que amplía el debate tanto del antropocentrismo como del biocentrismo, tratando de vincularlos²⁵. La *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (DUBDH), promulgada en 2005 por la Unesco²⁶, es otro hito importante en esta visión ampliada del antropocentrismo, comparable a la Convención de Estocolmo para el Medio Ambiente y la Protección de los derechos humanos.

Desde Estocolmo, el ambientalismo ya no se considera como el trabajo de preservación de un gran zoológico terrestre, y surge una comprensión de la importancia del medio ambiente dentro del proyecto existencial humano. Con la DUBDH ocurre algo similar: la mirada sale de la cama del hospital y empieza a considerar un mundo mucho más grande, que involucra incluso cuestiones ontológicas.

En una lectura ética del problema ambiental, Hans Jonas¹⁹ inauguró el análisis de la transgeneracionalidad, cuestionando la *Aufklärung* como una razón infinita para explotar los recursos naturales. El autor propone una ética de responsabilidad con las generaciones futuras, mostrando que el pensamiento hereditario del narcisismo instrumental no puede comprender críticamente la amenaza de destrucción del planeta.

Jonas, al darse cuenta del vacío ético de la modernidad, llamó la atención sobre la responsabilidad de las nuevas tecnologías. Si Kant ordenó *sapere aude*, Jonas proclamó *conscius aude* (“atrévete a ser consciente, responsable”), invitando al humano a asumir sus actos ante las generaciones futuras. El autor se pregunta: ¿cuáles son los efectos secundarios de

las nuevas tecnologías? En *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*¹⁹, Hans Jonas amplía el concepto de dignidad, yendo más allá del lema kantiano del ser humano como un fin en sí mismo.

En 1966, escribe *El principio vida: hacia una biología filosófica*²⁰, tratando de la limitación y precariedad de la vida considerada en su aspecto biológico. Jonas critica las exageraciones de la época, especialmente el idealismo, llamado “irreal”, y su otro extremo, el materialismo totalmente limitado. El autor aborda la tensión entre las perspectivas filosóficas que consideran lo orgánico como materia y el espíritu como idea —para los modernos, el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico y, para los antiguos, lo orgánico ya precede al espíritu—. Con los modernos, la vida se convierte en una excepción, y la materia inerte es “pura”, inmutable, en una visión dualista que impregna toda la historia. La única manera de conocer la “materia pura”, sin la contaminación de la vida por la visión “hilozoica” de los antiguos en el proceso de conocimiento, es la matemática, que trabaja con parámetros y categorías consideradas universales²⁷.

Dies irae, dies illa (“Día de la ira, aquel día”) es lo que Jonas quería destacar en su trabajo. El ciclo se cierra. Este dualismo entre el ser y el no ser, el vivir y el no vivir, da un exceso de poder a la humanidad, que regula su propia tecnología y menosprecia los parámetros de acción ética que estén fuera de su *cogito*. Sin embargo, la modernidad cae en su propia trampa, ya que disipa este dualismo, pero como resultado el idealismo y el materialismo emergen como campos ontológicos que no pueden mezclarse. Esto impide la conciliación factible para la ciencia, en un monismo contradictorio que percibe *la existencia de vida sensible en un mundo material que no siente, y que en la muerte triunfa sobre ella*²⁸. Así, según Jonas, se crean las “ciencias del espíritu” por un lado y las “ciencias naturales” por otro, para separar los campos del idealismo y el materialismo, respectivamente.

Este fue el pensamiento moderno con el que Jonas²⁰ luchó, tratando de abordar la inseparabilidad entre el cuerpo y el alma, y por lo tanto entre la sensación y la voluntad, la física exterior y la vitalidad interior etc. Esta fase, en la que el autor da los contornos de un análisis ontológico de la vida, preparó lo que más tarde propondría, con la obra *El principio de responsabilidad*¹⁹, en la que critica el modelo tradicional de ética porque se fundamenta en los límites de la responsabilidad solo en relación con el ser humano.

En respuesta, Jonas busca integrar elementos o cosas extrahumanas¹⁹, reformulando la máxima

kantiana para abarcar también a las generaciones futuras, es decir, actuar de manera que se preserve la vida en la Tierra —y todo lo que está en función de ella— en el presente y en el futuro. El imperativo kantiano “actúa para que también quiera que su máxima se convierta en ley general” es cuestionado por Jonas por que la reflexión no es moral, sino lógica, una lógica del “poder” o “no poder” de la voluntad. Según el autor, *no hay ninguna contradicción en la idea de que la humanidad deje de existir, y por lo tanto no hay ninguna contradicción en la idea de que la felicidad de las generaciones presentes y posteriores puede pagarse con la infelicidad o incluso con la no existencia de las generaciones siguientes —tampoco la final, como la opuesta, de que la existencia y la felicidad de las generaciones futuras se pagan con la infelicidad e incluso con la eliminación parcial de la presente—*²⁹.

En otras palabras: actúa de tal manera que no acabe con todo o ponga en peligro a la humanidad, no destruya la posibilidad de la vida. En resumen, lo que hace Jonas es ampliar el concepto kantiano de ética, antropocéntrico, para que el ser humano no solo sea un fin en sí mismo, sino que asimile el compromiso de tratar también a su entorno y a las generaciones futuras de esta manera.

Dentro de la responsabilidad de la acción humana, Jonas critica la postura que define o delimita la ciencia como una base de datos sin ningún vínculo moral, sin compromiso con los valores y las consecuencias. Esta postura ha transformado al científico en una máquina de descubrimientos, en un soñador inconsecuente, que solo se despierta cuando ve que su maravilla, por ejemplo la fisión nuclear, fue determinante para construir la bomba atómica utilizada en Hiroshima¹⁹.

El cuidado del otro y la bioética ambiental

En el prefacio de *El principio de responsabilidad*, Jonas¹⁹ utiliza el mito de Prometeo para pensar en el uso irrestricto de la tecnología, sin restricciones éticas, en la búsqueda de la supuesta felicidad. Prometeo simboliza la humanidad de la racionalidad instrumental, para la cual el conocimiento se convierte en el poder supremo sobre la naturaleza. Los límites del conocimiento son las posibilidades de poder, axiología que introduce un nuevo relativismo absolutista del poder sobre el hacer.

Dentro de este relativismo, una brújula debe señalar los caminos. Es necesario actuar responsablemente ante la inminencia del mal para comprender lo que es actuar bien, proyectando el futuro y el deber ser. Jonas señala los peligros del oscuro

devenir que nos espera desde la experiencia de hoy, proponiendo una “heurística del miedo”³⁰. En esta perspectiva, la ética debería abandonar el modelo clásico de la utopía y la tendencia a concentrarse en la calidad moral del acto momentáneo en sí mismo en lugar de desvelar las consecuencias tardías en el destino desconocido³¹.

Para poder permanecer en el presente sin preocuparse por las consecuencias, la tecnología creó un “utopismo implícito”. Este utopismo, antes ligado al imaginario de las mitologías, hoy en día hace creer a la humanidad que la tecnología resolverá todos los problemas. Así, el futuro se vuelve incierto no solo por la creciente escala de uso de los bienes disponibles, sino también por la infinita racionalidad del idealismo humano:

*El poder tecnológico ha transformado lo que solían ser ejercicios hipotéticos de razón especulativa en borradores que compiten por proyectos ejecutables. (...) La escala ineludiblemente “utópica” de la tecnología moderna conduce a una constante reducción de la saludable distancia entre los objetivos diarios y los objetivos finales, entre las ocasiones en que podemos usar el sentido común ordinario y las que requieren una sabiduría iluminada*³².

Jonas está preocupado por el futuro tecnológico, no exactamente por la eternidad. En este punto, se distancia claramente de Platón. La acción se basa en la propia condición humana, en su naturaleza, en la naturaleza de las cosas y en la relación entre ellas. Con base en esto, se puede definir lo que es bueno para la humanidad o no¹⁹. Sin embargo, Jonas llama la atención sobre cómo estos conceptos no logran los efectos secundarios de la tecnología. Esto se debe a que, aunque la acción humana se ha ampliado para adaptarse a la técnica moderna, los antiguos parámetros ya no son seguros¹⁶.

Así, se creó un impasse: la ciencia no tendría límites, y la ética, que debería organizarla, no cumpliría su papel. En este punto, Jonas cita el coro de *Antígona*, que alaba los logros de los humanos, que dominan la naturaleza y pueden hacer cualquier cosa, siempre y cuando cumplan con los preceptos de las leyes de la tierra –las leyes de la causalidad– y de la justicia divina, pero son castigados, teniendo el destierro como pena en caso de que rompan estas leyes. El autor cita este extracto de la obra de Sófocles como uno de los primeros textos que relata el sentido arquetípico del poder y el hacer, una nota tecnológica de los instrumentos utilizados para dominar la naturaleza¹⁹.

En el pasaje de Sófocles existe la creencia de que la naturaleza tendría una fuerza generadora ilimitada,

lo que lleva a la conclusión de que la humanidad, por mucho que quisiera, no podría cambiar su curso, o, en otras palabras, la naturaleza sería inagotable debido a su enorme capacidad de autoregenerarse. De esta manera, Jonas expone que toda construcción humana racional ha tenido lugar solo dentro de la ciudad, que se ha vuelto ilimitada por la razón inestable. Fuera de la ciudad, en la naturaleza, se creía que había una lógica propia, una relación de causalidad directa, gobernada por el misterio divino que la humanidad no tendría el poder de alterar. La naturaleza, por tener sus propias leyes, debería estar dominada por la inteligencia y el ingenio humanos; la ética, propia de las ciudades, no sería necesaria.

En la ciudad, por lo tanto, *la inteligencia debe casarse con la moral, ya que es el alma de su existencia*³³. Esta separación entre la naturaleza inagotable, como producto fuera de la ciudad, y la ética humana es una de las principales características de la ética moderna centrada en el individuo, según la cual la manipulación del medio ambiente es una necesidad humana. Esta dominación siempre se dirige al presente, al ahora, apresuradamente, sin respeto a la naturaleza, ya que no es necesaria para comprender el ensamblaje humano¹⁹.

Al no estar ligada a la naturaleza, sino solo a la razón humana, la ética existiría sobre la base de la racionalidad. Kant argumenta que la libertad genera responsabilidad. Jonas avanza y propone que, dentro de la heurística del miedo, se pongan límites a la libertad para evitar grandes males que pongan en riesgo a la sociedad. Por lo tanto, si es necesario, los intereses colectivos pueden ser contrarrestados para evitar tragedias de extinción en masa.

Preocupado por las generaciones futuras, Jonas es un tipo de neokantiano que amplía el antropocentrismo para incluir el medio ambiente (entorno físico natural y la transgeneracionalidad), criticando la sociedad moderna y optando por el interés colectivo. Para él, la acción ética individual es totalmente diferente de la colectiva. En este último, la humanidad descubre que la naturaleza es vulnerable. Basándose en esta conciencia, Jonas muestra que el medio ambiente tiene sus propias leyes, pero que sufre la interferencia humana, especialmente después de la Revolución Industrial y las dos grandes guerras.

Sin embargo, hay dos factores importantes. En primer lugar, el destino humano en la Tierra depende de la preservación de la naturaleza, pero esto sigue siendo una perspectiva antropocéntrica. En segundo lugar, las acciones humanas en relación con la naturaleza son acumulativas, pues aunque se perdona el error del desastre ambiental y humano, se le añadirán otros nuevos, sin posibilidad de volver a empezar,

lo que pone en peligro el devenir mismo de la voluntad como acto singular. La naturaleza no perdona, el mal que se hace es acumulativo, y el perdón moral no resuelve la transgresión ética. El mal contra la naturaleza está en otra dimensión que no la del perdón. Por lo tanto, la responsabilidad por las tecnologías que impactan en la naturaleza es diferente de la responsabilidad moral hacia otro individuo.

Según Jonas¹⁹, para entender lo que le está sucediendo a la naturaleza en los últimos tiempos, es necesario salir del antropocentrismo y del egoísmo narcisista, reconociendo nuestra ignorancia sobre muchos fenómenos extrahumanos de los que dependemos para vivir. Saber actuar implica reconocer que no sabemos con seguridad cuál es nuestro compromiso con la naturaleza.

El nuevo modelo de acción debe considerar mucho más que el comportamiento humano. Hay otros elementos que condicionan la vida humana en la Tierra y que deben ser contemplados, más allá de los propósitos instrumentales. La humanidad, con su visión antropocéntrica de la ciencia, nunca ha asumido el papel de responsable de la naturaleza, pero ya es hora de hacerlo, porque *hay otra noción de responsabilidad que no se refiere al cálculo de lo que se ha hecho ex post facto, sino a la determinación de lo que hay que hacer*³⁴.

La responsabilidad debe recaer en el grupo, en el colectivo, y al mismo tiempo en el futuro, en la supervivencia de la humanidad. Así, es necesario proyectar la relación del hombre con la naturaleza, porque *un horizonte relevante de responsabilidad viene dado mucho más por el futuro indeterminado que por el espacio de acción contemporáneo*³⁵. Para nuevos tipos de acción, se necesitan nuevas normas éticas, que puedan actuar con previsión y responsabilidad compatibles para integrar el dominio de la propia humanidad. A fin de cuentas, todo lo que transforma termina siendo gestionado por ella o identificado con la propia condición humana¹⁹.

La responsabilidad transgeneracional lleva a un cuestionamiento ético. Así, según Jonas, *antes de preguntar qué poderes representarían o influenciarían el futuro, debemos preguntarnos qué perspectiva o qué conocimiento evaluativo debería representar el futuro en el presente*³⁶. El poder tecnológico ha permitido un mundo completamente nuevo, en el que el sentido común se une al científico ante la popularización de sus objetos. Por lo tanto, la utopía no se ha convertido en un proyecto poético, que pueda ser cantado, como lo hicieron los griegos, sino que se convirtió en la posibilidad de un futuro oscuro, y se necesita la humildad para reconocer las múltiples posibilidades de análisis del poder

tecnológico, por lo que solo así sus diseños pueden ser asimilados.

La razón ha reemplazado al miedo, que a su vez ha reemplazado a la virtud y la sabiduría. Y es por ello que se construyen los modernos sistemas de protección contra la tecnología, ya que *se trata de saber si, sin restablecer la categoría de lo sagrado, destruida por la Aufklärung (Ilustración) científica de punta a punta, es posible tener una ética que pueda controlar los poderes extremos que poseemos hoy en día y que nos vemos obligados a seguir conquistando y ejerciendo*³⁷. A partir de este punto, Jonas presenta lo que serían los rasgos de una ética del miedo, siempre centrada en lo colectivo y basada en la aplicación de la filosofía política, es decir, la justicia del Estado. Así, el universalismo del potencial apocalíptico de los grandes males conduce a un pronóstico colectivo que requiere necesariamente una acción responsable para evitar la aniquilación de la humanidad.

Para Jonas, cuatro preceptos justifican el elemento de actuación dentro de la ética: 1) la colectividad, ya que es a través de ella que existe la regla de responsabilidad en relación con la filosofía política, es decir, la aplicación de la justicia; 2) la humanidad no tiene derecho al suicidio; 3) los grandes riesgos tecnológicos muestran el orgullo y el exceso de comodidad de la existencia humana, y por lo tanto no hay necesidad de generar más condiciones para preservar la humanidad; y 4) la existencia humana debe estar a salvo de experiencias que la pongan en riesgo o en estado de vulnerabilidad¹⁹. Como se ha visto, Jonas busca integrar elementos extrahumanos en la ética tradicional kantiana, más allá de la racionalidad instrumental que convirtió al *sapere aude* en el principio de Bacon: *saber es poder*.

Consideraciones finales

En muchos aspectos, la ciencia y la tecnología actuales y su relación con el hombre y la naturaleza se remonta a la *Aufklärung*. En este modelo, la ética se centra en el individuo; el Otro es el segundo momento del yo, y la naturaleza, el insumo para ser instrumentalizado. En la cultura individualista, la alteridad se percibe como algo secundario.

Las graves crisis sociales, políticas y, finalmente, ecológicas a las que se ha enfrentado la humanidad desde la segunda mitad del siglo XX han puesto de manifiesto las debilidades epistémicas y éticas del legado de la modernidad en su conjunto y de la *Aufklärung* en particular. Al actual modelo de producción y consumo, que explota la naturaleza como un objeto externo de recursos ilimitados,

se añade el alto poder de interferencia de las nuevas tecnologías en la naturaleza y la vida. Si por primera vez en la historia de la humanidad somos la generación que tiene el potencial de impactar de manera irreversible la vida en la Tierra, es urgente pensar en nuevas matrices epistémicas para la ciencia, nuevos modelos de producción y consumo y nuevas referencias éticas que contemplan nuestra responsabilidad por la vida del planeta Tierra en su totalidad.

En un momento de crisis de la racionalidad instrumental, emerge el pensamiento de Hans Jonas, uno de los primeros filósofos que vio que existen posibilidades reales de que la vida se extinga en el planeta y que por lo tanto es necesario establecer una nueva ética basada en la responsabilidad para con las generaciones futuras. De esta manera, Jonas reemplaza el lema ilustrado *sapere aude* por *conscius aude*, una expresión latina que acuñamos para simbolizar el pensamiento jonasiano en este particular.

Era necesario dejar la sombra de la razón instrumental para comprender que la ética no puede limitarse a los intereses de las generaciones actuales. No podemos actuar solo de acuerdo con nuestro interés actual. Hay el otro que nos desafía éticamente, las generaciones futuras de las que somos responsables.

Este cuestionamiento de la ética de las generaciones futuras ha traído consigo un nuevo concepto de cuidado del Otro. La apertura a la alteridad es constitutiva de las relaciones humanas; estamos constituidos por la relación con el Otro, que es la posibilidad de ser lo que somos. El cuidado no es una concesión moral del yo, sino una respuesta ética a un cuestionamiento radical. Desde esta perspectiva, la propia naturaleza se integra en la alteridad, dejando de ser un objeto inerte para convertirse en un Otro diferente del humano, pero del que dependemos para existir. Así pues, la bioética debe superar la comprensión casuística que ha demostrado hasta ahora para entenderse como una ética del cuidado de la vida, del cuidado del Otro.

Referencias


1. Temple GC. Aufklärung e a crítica kantiana no pensamento de Foucault. Cad Ética Filos Polít [Internet]. 2009 [acesso 9 mar 2019];(14):225-46. p. 227. Disponível: <https://bit.ly/39wEnAN>
2. Temple GC. Op. cit. p. 228.
3. Smith A. A mão invisível. São Paulo: Penguin; 2013. Edição Kindle.
4. Bacon F. Novum organum. São Paulo: Nova Cultural; 1999.
5. Le Prestre P. Ecopolítica internacional. 2ª ed. São Paulo: Senac; 2005.
6. Soares GFS. Direito internacional do meio ambiente: emergência, obrigações e responsabilidades. São Paulo: Atlas; 2001.
7. Soares GFS. Op. cit. p. 44.
8. Mazzuoli VO. Coletânea de direito internacional: Constituição Federal. 10ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; 2012.
9. United Nations. Report of the United Nations Conference on the Human Environment [Internet]. Estocolmo: ONU; 1972 [acesso 9 mar 2019]. Disponível: <https://bit.ly/324Js00>
10. Brasil. Decreto nº 5.472, de 20 de junho de 2005. Promulga o texto da Convenção de Estocolmo sobre Poluentes Orgânicos Persistentes, adotada, naquela cidade, em 22 de maio de 2001. Diário Oficial da União [Internet]. Brasília, 21 jun 2005 [acesso 9 mar 2019]. Disponível: <https://bit.ly/3g4Luml>
11. World Commission on Environment and Development. Our common future. Nova York: Oxford University Press; 2009.
12. Trindade AAC. Direitos humanos e meio ambiente: paralelo dos sistemas de proteção internacional. Porto Alegre: Fabris; 1993.
13. Morand-Deviller J. Os territórios do direito: reflexões sobre a generalidade e a impessoalidade da regra de direito. In: Marques CL, Medauar O, Silva ST, coordenadores. O novo direito administrativo, ambiental e urbanístico: estudos em homenagem a Jaqueline Morand-Deviller. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; 2010. p. 62-9.
14. Shelton DL. Developing substantive environmental rights. J Hum Rights Environ [Internet]. 2010 [acesso 27 jul 2020];1(1):89-120. Disponível: <https://bit.ly/2BE6YYu>
15. Leite JRM, Ayala PA. Dano ambiental: do individual ao coletivo: extrapatrimonial. 3ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; 2010. p. 23.
16. Lucht M. Does Kant have anything to teach us about environmental ethics? Am J Econ Sociol [Internet]. 2007 [acesso 3 mar 2019];66(1):127-50. DOI: 10.2307/27739624
17. Ferry L. A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem. Rio de Janeiro: Difel; 2009. p. 26.
18. Rolston H III. Critical issues in future environmental ethics. Ethics Environ [Internet]. 2007 [acesso 9 mar 2019];12(2):139-42. Disponível: <https://bit.ly/3eYZlba>
19. Jonas H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; 2006.
20. Jonas H. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes; 2004.
21. Agamben G. Profanações. São Paulo: Boitempo; 2007.
22. Levinas E. Totalité et infini: essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic; 2000.

23. Junges JR. Bioética: perspectivas e desafios. São Leopoldo: Editora Unisinos; 1999.
24. Beauchamp TL. Principlism in bioethics. In: Bermúdez PS, Seoane AJ, editores. Bioethical decision making and argumentation. Coruña: Springer; 2016. p. 1-16.
25. Fischer ML, Cunha T, Renk V, Sganzerla A, Santos JZ. Da ética ambiental à bioética ambiental: antecedentes, trajetórias e perspectivas. *Hist Ciênc Saúde Manguinhos* [Internet]. 2017 [acesso 9 mar 2019];24(2):391-409. DOI: 10.1590/s0104-59702017000200005
26. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração universal sobre bioética e direitos humanos [Internet]. Paris: Unesco; 2006 [acesso 9 mar 2019]. Disponível: <https://bit.ly/2HznRCP>


Participación de los autores

Ambos autores delimitaron el tema, estructuraron la argumentación, desarrollaron el estudio crítico sobre Kant y Jonas, sistematizaron las conclusiones, realizaron la revisión crítica del contenido y aprobaron la versión final del texto. Castor Bartolomé Ruiz contribuyó con el análisis filosófico de los conceptos y Joelson de Campos Maciel desarrolló argumentos sobre la bioética ambiental en su dimensión legal.

Castor Bartolomé Ruiz

 0000-0002-6826-1560

Joelson de Campos Maciel

 0000-0003-2767-4542

