



JONAS/LEVINAS FRENTE A LA CRISIS AMBIENTAL ¿QUÉ RESPONSABILIDAD?¹

Jonas/Levinas in the face of the environmental crisis: What responsibility?

Cristóbal Balbontin-Gallo
Universidad Austral de Chile

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar e confrontar os dois maiores filósofos da responsabilidade no século XX: Hans Jonas e Emmanuel Levinas. O objetivo é desenvolver uma crítica recíproca do ponto de vista de cada um desses pensadores em relação ao outro, a fim de esboçar uma possível nova perspectiva de responsabilidade diante da atual crise ambiental que ameaça as gerações futuras.

Palavras chave: Responsabilidade – Viver – Gerações futuras

Abstract: This article aims to analyze and confront the two greatest philosophers of responsibility in the twentieth century: Hans Jonas and Emmanuel Levinas. The purpose is to develop a reciprocal critique from the point of view of each of these thinkers towards the other, in order to create a new possible perspective of responsibility for the current environmental crisis that threatens future generations.

Key words: Responsibility - The Living- Future Generations.

Introducción

Resulta difícil en filosofía hablar de responsabilidad sin que comparezca al espíritu el nombre de estos dos grandes filósofos de la responsabilidad que son Hans Jonas y Emmanuel Levinas; probablemente los dos más grandes pensadores de la responsabilidad en la filosofía contemporánea. Ambos están cruzados por coincidencias significativas que marcaron su trayectoria filosófica indeleblemente: Fueron discípulos de Martin Heidegger, cuya ontología fundamental determinó profundamente la construcción de sus respectivas filosofías; a la vez que ambos eran de origen judío, motivo por el cual sufrieron personalmente la persecución por parte del nacionalsocialismo. No obstante, al aproximarse en detalle a sus obras, surgen inmediatamente las discrepancias. La agudización de la actual crisis medioambiental en el contexto del calentamiento global ofrece la oportunidad de practicar una confrontación crítica de ambos pensadores frente la cuestión ecológica. El propósito de

¹ El presente artículo se basa en la comunicación “Levinas/Jonas frente a la crisis ambiental ¿Qué responsabilidad?”, llevada a cabo en el contexto del Coloquio Internacional “Principio de responsabilidad. Hans Jonas : 40 años después”, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago, Chile, los días 2 y 3 de octubre de 2019. Agradezco las observaciones de Juan Alberto Lecaros en dicha oportunidad y la invitación de Helder Carvalho a publicar este texto.

este artículo –en consecuencia– es practicar una crítica recíproca desde el punto de vista de cada uno de estos pensadores respecto del otro, a fin de bosquejar una nueva perspectiva posible de la responsabilidad frente a la actual crisis medio ambiental.

Levinas y la cuestión ambiental

Al revisar la obra levinasiana existen dos textos decisivos para comprender la posición de Levinas frente a la naturaleza y su relación con la técnica:

1) “Heidegger, Gagarine y nosotros” (*Heidegger, Gagarine et nous*) contenido en la recopilación de textos bajo el título *Difficile liberté*, que abarcan en su mayor parte el periodo preparatorio a *Totalidad e Infinito*, que va entre 1950 y 1960.

2) “Filosofía y positividad” (*Philosophie et positivité*) contenido en la recopilación tardía (2001) de textos de varios autores bajo el título de *Positividad y Trascendencia (Positivité et transcendence)*, al cuidado de Jean-Luc Marion.

El primero de estos textos contiene una apología de la técnica. Si bien Levinas reconoce el efecto reificador de la técnica –una tesis ya movilizada por Lukacs en su texto *Conciencia y lucha de clases*– el pensador francés se encarga de destacar sus ventajas, recordando el progreso que la técnica ha aportado, que las críticas contra ella han venido de sectores reaccionarios y que sus críticas olvidan las grandes esperanzas de nuestra época². En una referencia crítica directa a Heidegger y el heideggerianismo –que pretende reencontrar el sentido del mundo que la humanidad habría perdido–, Levinas recusa la nostalgia de una infancia pletórica de misterios en torno a la pertenencia a un lugar, a la fascinación romántica por la naturaleza y su majestuosidad, al correr del sendero a través de los campos, a la presencia de los árboles y el claro-oscuro de los bosques y, en general, a la puesta en valor del misterio y alteridad de la naturaleza. El ser mismo de lo real, manifestándose detrás de estas experiencias privilegiadas que se confía a la cura del hombre como guardián del ser parecen indisociables del arraigo a un lugar. En una entrevista tardía con Raúl Fonet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller titulada “Filosofía, justicia y amor” (*Philosophie, justice et amour*), contenida en la recopilación de textos bajo el título *Entre nosotros. Ensayos sobre pensar al otro (Entre nous. Essais sur penser-à-l'autre)*, Levinas acusa la intención geopolítica ligada al espacio vital de Alemania en Europa central que Heidegger buscaría justificar metafísicamente³.

En contra de tal pretensión metafísica y el desprestigio de la técnica que le va ligado, Levinas escribe:

El hombre habitaría la tierra más radicalmente [según el pensamiento heideggeriano] que la planta que sólo se nutre de ella. La fábula que narra el lenguaje primero del mundo supone lazos más finos, más numerosos y profundos. He aquí la eterna seducción del paganismo, más allá del infantilismo de la idolatría, sobrepasado después de largo tiempo. Lo sacro filtrando a través del mundo (...) la implantación de un paisaje, el arraigo a un lugar, sin el cual el universo devendría insignificante y existiría apenas, es la escisión misma de la humanidad en autóctonos y en extranjeros. Y en esta perspectiva la técnica es menos peligrosa que los genios del Lugar⁴.

² LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté* Paris : Albin Michel-poche, 1976, p.347.

³ “On dit que c’était violent mon article sur Gagarine et Heidegger. Il y a chez Heidegger des textes sur place de l’homme dans l’Europe centrale. C’est pour lui central, l’Europe et l’Occident allemand. Il y a toute une géopolitique chez Heidegger”. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essai sur penser à l’autre*. Paris : Grasset, 2007, p.128.

⁴ “L’homme habiterait la terre plus radicalement que la plante qui n’en tire que les sucres nourriciers. La fable que dit le langage premier du monde suppose des liens plus fins, plus nombreux et plus profonds. La voilà donc l’éternelle séduction du paganisme, par-delà l’infantilisme de l’idolâtrie, depuis longtemps surmonté. Le sacre filtrait à travers le monde (...) l’implantation dans un paysage, l’attachement au Lieu, sans lequel l’univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c’est la scission même de l’humanité en autochtones et en

Así, frente al peligro de los nacionalismos asociados a la identidad y pertenencia a un lugar, Levinas reivindica las perspectivas que la técnica abre para la humanidad:

La técnica suprime el privilegio de este arraigo y del exilio que a él se refiere. Ella cruza esta alternativa. No se trata de volver al nomadismo tan incapaz -como la existencia sedentaria- de salir de un paisaje y de un clima. La técnica nos arranca al mundo heideggeriano y a las supersticiones del Lugar. A partir de ello, una oportunidad aparece: percibir a los hombres fuera de la situación donde están ubicados, permitir que brille el rostro humano en su desnudez (...) Pero lo que cuenta quizás por sobre todo, es de haber quitado el Lugar. Por un momento, un hombre ha existido fuera de todo horizonte- todo era cielo en torno a él, o, más exactamente, todo era espacio geométrico⁵.

Por su parte el texto tardío "Filosofía y positividad" desplaza el ángulo del escepticismo levinasiano frente a la cuestión ambiental, desde la reivindicación de la técnica moderna a la puesta en cuestión de la sacralización de la naturaleza:

Terreno o tierra bajo el firmamento del cielo, 'bajo el sol', mundo-fundamento de toda fundación. Firmeza o la positividad de este fundamento es supuesto bajo toda mundaneidad descrita como unidad de referencias prácticas de Cuidado del cual las cosas obtendrían su significancia propia remontando al ser en el mundo, al habitar que, para Heidegger, no se separa del construir. Pero a decir verdad -y nosotros lo hemos notado más arriba- ya la figura lógica (...) se refiere a este condicionamiento. La positividad de la esencia del ser es condicionamiento y ésta no es metafóricamente más que la justificación de toda significación de la que es fundamento, que los sistemas comportan estructuran y obedecen a una regla arquitectónica. La lógica reenvía a la positividad del mundo, es decir, a la tierra que se confirma ella misma en los prolongamientos astronómicos del cosmos y en el círculo de lo Mismo que engloba el círculo del Otro según el *Timeo* de Platón⁶.

Hay una radicalización en este texto de la crítica levinasiana del pensamiento occidental. Hasta *Otro modo que ser (Autrement qu'être)*, la economía de la mismidad que niega toda diferencia en su reconducción a la síntesis en el juicio predicativo y en el concepto como unidad de todo saber, no sólo sería solidario de la metafísica ontológica que hay que deconstruir (*abbauen*) -pues la identidad predicativa en el juicio reproduce, en definitiva, al eterno movimiento de la coincidencia del ser consigo mismo-, sino además del sujeto que se caracterizaría por este principio de identidad. Principio de identidad consigo mismo o intuición intelectual (Yo=Yo) que no es otra cosa que *conatus essendi*, perseverancia del ser en su propio ser. Esta deconstrucción de la "voluntad de poder" que caracteriza la subjetividad ontológica en Levinas es desde luego inseparable

étrangers. Et dans cette perspective la technique est moins dangereuse que les génies du Lieu". LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, op.cit., p. 349.

⁵ "La technique supprime le privilège de cet enracinement et de l'exil qui s'y réfère. Elle affranchit de cette alternative. Il ne s'agit pas de revenir au nomadisme aussi incapable que l'existence sédentaire de sortir d'un paysage et d'un climat. La technique nous arrache au monde heideggerien et aux superstitions du Lieu. Dès lors une chance apparaît: apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser luire le visage humain dans sa nudité." LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, op.cit., pp.350-351.

⁶ "Terrain ou terre sous le firmament du ciel, "sous le soleil", monde -fondement de toute fondation. La fermeté ou la positivité de ce fondement est supposée sous toute mondanité décrite comme unité de références pratiques du Souci dont les choses tireraient leur signification propre remontant à l'être -au-monde, à l'habiter qui, pour Heidegger, ne se sépare pas du construire. Mais à vrai dire - et nous l'avons noté plus haut-déjà la figure logique (...) se réfère à ce conditionnement. La positivité de l'essence de l'être est conditionnement et ce n'est pas métaphoriquement que la justification de toute signification est fondement, que des systèmes comportent des structures et obéissent à une règle architectonique. La logique renvoie à la positivité du monde-c'est à dire de la terre qui se confirme elle-même dans le prolongements astronomiques du cosmos et dans le cercle du Même qui englobe le cercle de l'Autre selon le *Timée* de Platon." LEVINAS, Emmanuel. "Positivité et philosophie". In: *Positivité et transcendance*. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

de la construcción del pensamiento y del saber, ambos orientados tanto a la asimilación como a la dominación. La reconducción de toda alteridad a la identidad en el juicio y en la unidad universal del concepto es –en definitiva– lo que permite su apropiación, su disposición.

Lo perturbador de este texto de Levinas es que ahora reprocha al paganismo implícito a la metafísica, a la sacralización de la naturaleza, que desde los orígenes presocráticos de la filosofía impregnaría y alimentaría secretamente el principio de identidad que vehicula el pensamiento y el orden racional, a través de la creencia en la estabilidad y firmeza de la tierra como en la admiración por la regularidad de los astros del cielo. Dicho de otro modo, es esta admiración por el orden y por la positividad que se refleja en el principio lógico de identidad, lo que reenvía a la situación terrestre del hombre en una naturaleza donde –por oposición de los *Weltalter* de Schelling– no hay alteridad ni diferencia.

La salida de la metafísica, su destrucción, implica para Levinas necesariamente una puesta en cuestión de la comprensión de la humanidad arraigada a una naturaleza, de la humanidad “sedentaria” donde se privilegia la pertenencia a un lugar, en beneficio de un “nomadismo” donde la diferencia de la alteridad sin pertenencia pueda manifestarse. A la situación de los pueblos determinados metafísicamente por los bosques, Levinas opone la situación de la humanidad determinada por el desierto, sin lugar ni domicilio en la tierra. En síntesis, la emancipación de la humanidad, la salida de la metafísica de la totalidad y su lógica de dominación esta unida a la desmitificación de la naturaleza. Escribe al respecto Levinas:

El paganismo es el espíritu local: el nacionalismo en aquello que tiene de cruel y sin piedad. Una humanidad ‘bosque’, es una humanidad pre humana. Es sobre el suelo árido del desierto donde nada se fija que el verdadero espíritu descende en un texto para cumplirse universalmente (...). Le fe en la liberación del hombre va de la mano con la caída de las civilizaciones sedentarias, con el desmoronamiento de las gruesas capas del pasado (...). Es quizás sobre este punto que el judaísmo se aleja más del cristianismo. La catolicidad del cristianismo integra los pequeños y conmovedores dioses familiares en el culto a los santos y los ritos locales. Al sublimarlos, el cristianismo mantiene la piedad arraigada, alimentándose de paisajes y recuerdos de los dioses familiares, tribales y nacionales. Es la razón por el cual conquista la humanidad. El judaísmo no ha sublimado los ídolos, ha exigido su destrucción. Como la técnica, ha desmitificado el universo. Él judaísmo ha desencantado la naturaleza. Él conmociona por su universalidad abstracta imaginaciones y pasiones. Pero ha descubierto el hombre en la desnudez de su rostro⁷.

En síntesis, es precisamente entonces de la admiración de la naturaleza, de su sacralización, del arraigo en ella a la cual Levinas invita a salir. Tal es la premisa que a lo largo de toda su obra, incluso en sus textos más tardíos, implica que –aparentemente– Levinas no deja en principio ningún espacio para una ética ambiental.

Consideraciones críticas del pensamiento levinasiano a partir de la ética ambiental de Hans Jonas

Este escepticismo frente a la naturaleza por parte de Levinas es susceptible –sin embargo– de crítica.

La primera de ellas es que Levinas, en efecto, no quiere entender nada de una economía de poder vinculada a la naturaleza que implique recaer en la ontología de la

⁷ “Le paganisme c’est le esprit local: le nationalisme dans ce qu’il a de cruel et d’impitoyable. Une humanité forêt, une humanité pre-humaine. C’est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe, que le vrai esprit descendait dans un texte pour s’accomplir universellement (...). La foi en la libération de l’homme ne fait qu’un avec l’ébranlement des civilisations sédentaires, avec l’effritement des Lourdes épaisseurs du passé (...).” LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, op.cit., pp.299, 302-303.

que se trata de salir. Pero, ¿es que es así como las cosas ocurren? En un pasaje de *Otro modo que ser (Autrement qu'être)* Levinas escribe: "Dar, ser para el otro, a pesar de sí, pero interrumpiendo el para sí, es arrancar el pan a su boca, apaciguar el hambre del otro de mi propio ayuno. El 'para el otro' de la sensibilidad se juega a partir del gozar y saborear, si podemos expresarlo así"⁸. Cita que implica que es necesario, previamente, el goce –y conforme a ello una cierta ontología- si de lo que se trata es "satisfacer el hambre" y "arrancar el pan de la boca" para alimentar al hambriento. Pero, por otra parte, el otro se encuentra más allá del ser e implica una puesta en cuestión radical de la ontología. ¿Esto no implica acaso dar cuenta de un conflicto silencioso que recorre la subjetividad levinasiana entre, por una parte, un sujeto radicalmente expuesto al otro en una pura apertura, sin ontología y -en consecuencia- sin capacidad de actuación ética posible y, por otro lado, en la capacidad de actuación que implica alimentar el otro? La capacidad o un cierto "poder hacer" permite precisamente que un sujeto se pueda constituir en actor de una acción ética. Sin embargo, el-uno-para-el-otro (*l'un-pour-l'autre*) levinasiano designa un sentido de la acción ética, pero no un contenido posible de la acción ética; contenido de la acción ética que sí se encuentra en Jonas como veremos. Ciertamente, sería posible contraargumentar que Levinas no cesa de repetir que él no hace "una ética" en el sentido convencional del término, sino más bien una metafísica-ética, una "cuasi-ontología" como lo recuerda Ricoeur en *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Pero esta ética del Otro (en mayúscula) puede decirse ética sin una ética en minúscula que señale cómo alimentar al hambriento? No obstante el pensador francés insiste en señalar que "(...) el rostro del otro que en su mortalidad me arranca al suelo sólido (...) "⁹.

Es precisamente este orden de consideraciones críticas está en nexo con la cuestión ambiental.

En efecto, de manera general en *Otro modo que ser* se trata de privilegiar la dimensión de ausencia que implica el rostro. De hecho, las menciones del rostro en *Otro modo que ser* disminuyen visiblemente en relación a *Totalidad e infinito* para privilegiar la noción de traza del infinito (*trace de l'Infini*). Como lo explica bien Jacques Rolland: "La descripción del rostro ha esencialmente mostrado como este significa a la manera de una ambivalencia, como se estructura tal ambivalencia. Su recuperación en *Otro modo que ser mezza voce*, si podemos decirlo, recuerda así que el rostro es una significación segunda por no decir secundaria en este libro"¹⁰. Pero al operar dicho cambio, ¿esto no implica acaso el abandono de la responsabilidad respecto del otro, del cual toda su fenomenología ética se construye? La expresión "infinito" puede entonces por cierto poseer un sentido en relación a la otredad, pero la hipérbole de la que se sirve Levinas hace de su uso ético ilegítimo. Como lo recuerda bien Derrida en *Violencia y metafísica (Violence et métaphysique)*, hay una imposibilidad absoluta de respetar el otro sin respetar también la alteridad del cuerpo inscrito en el mundo¹¹. En este orden de razonamientos, al recusar la trascendencia intramundana del otro, ¿no se priva Levinas del horizonte a partir del cual desfase del rostro entre la vida y la muerte puede operar y, con ello, precisamente la responsabilidad con el otro que hay que alimentar?

En efecto, Levinas se preocupa de hacer una puesta en cuestión del mundo como horizonte hermenéutico al interior del cual se manifiesta el sentido del otro, del mismo modo que recusa la positividad natural de la tierra en el contexto de una ontología

⁸ "Donner, être pour l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne. Le pour-l'autre de la sensibilité joue à partir du jouir et du savourer, si on peut s'exprimer ainsi". LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer- poche, 2008. p.94.

⁹ "(...) visage d'autrui qui dans ma mortalité m'arrache au sol solide (...) ". LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essai sur penser à l'autre*. Op.cit., p.159.

¹⁰ "La description du visage a essentiellement montré comment celui-ci signifie à la manière d'une ambivalence, comment il est structuré comme une telle ambivalence. Sa reprise dans *Autrement qu'être mezza voce*, si l'on peut dire, rappelant ainsi que le visage est une signification seconde pour ne pas dire secondaire dans ce livre". ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement*. Paris: Puf-Épiméthée, 2000, p.70.

¹¹ DERRIDA, Jacques. "Violence et métaphysique" in : *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p.187.

formal totalizadora. Sin embargo, Levinas no se refiere ni reflexiona sobre el horizonte de la biosfera a partir del cual precisamente el desfase entre la vida y la muerte puede operar, horizonte vital más al más allá de la cual la responsabilidad frente a la vulnerabilidad del otro es impensable. Ciertamente, la desnudez del rostro puede estar marcada por el desfase entre el ser y el más allá del ser. Pero la vulnerabilidad -y la responsabilidad que ella conlleva- está necesariamente marcada por el horizonte de la vida y la muerte. Sin la mediación de la biosfera como horizonte que marca la vulnerabilidad entre la vida y la muerte, la responsabilidad por la vida del otro se hace impensable como indecible.

Frente a lo anterior, al pensar la biosfera hay en Hans Jonas un desplazamiento de la ética que Levinas -aparentemente- no medito suficientemente.

En efecto, en su obra principal *El principio de responsabilidad*, Jonas anuncia tempranamente en el prólogo la tesis que moviliza el libro: “La promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza”¹². El sometimiento de la naturaleza ha sido tan desmesurado que se ha invertido la sumisión de la naturaleza en provecho del hombre hasta transformarse en su contrario, esto es, en amenaza para el hombre. Escribe al respecto Jonas: “Toda sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de ‘bondad’ y ‘maldad’ a las que la modalidad enteramente nuevas de poder y de sus posibilidades de creación han de someterse”¹³. Consecuentemente, la técnica y la ciencia nos han conducido a una situación perturbadora en torno a los potenciales efectos devastadores en un futuro que no podemos avizorar, lo que exige nuevos presupuestos éticos. A esto Jonas llama la “heurística del temor”¹⁴. Lo que está en juego no sólo es la vida humana sino la “integridad de su esencia”¹⁵, lo que explica que la justificación de la nueva ética debe prolongarse hasta la metafísica para no quedar circunscrita en la inmediatez de los contemporáneos a una acción. Ello impone entonces la necesidad de plantear ontológicamente las viejas preocupaciones de la ética, esto es, la relación del ser con el deber ser, la causa y el fin, la relación de la naturaleza y valor para anclar en el Ser el deber del hombre. Este nuevo deber para con el ser, “se resume en el concepto de responsabilidad”¹⁶.

Uno de los motivos para trascender las distintas éticas existentes hasta ese entonces, se debe a que -según Jonas- estas se concentran exclusivamente en el derecho del prójimo. Pero, el signo de la técnica nos confronta a acciones de un alcance causal de predicción incierta que carece de precedentes. De esta forma el poder de la técnica y la ciencia implica un desequilibrio que no tiene correspondencia con el control de la acción ni con las éticas mencionadas con anterioridad. El desarrollo científico -catalizado por la economía- y que se refleja en el auge de la tecnología albergaba un utopismo implícito: el progreso del hombre. Pero es justamente este utopismo implícito el que se convierte -según Jonas- “en una teoría peligrosa”¹⁷. Frente a éste peligro insospechado, inimaginable, y de un alcance incalculable, es que Hans Jonas plantea el principio de responsabilidad que -en la síntesis formulada en el prólogo de su texto homónimo- se propone “preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias pueda abolir, preservar la integridad del mundo y de su esencia frente al abuso de poder”¹⁸.

La superación de las éticas existentes se caracterizan en lo esencial por las premisas que con el auge de la técnica moderna son contestables¹⁹:

¹² JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Traducción de Javier Fernández Retenga. Barcelona : Herder, 1995, p.15

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p.16.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem., p.17.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p.23.

a.- La condición humana resultante de la naturaleza del hombre y de la cosas es inalterable en el tiempo.

b.- Sobre la base anterior es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano.

c.- El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana esta estrictamente limitada.

En síntesis, el desarrollo del poder técnico ha modificado el alcance de la acción humana y con ella “nuestra situación ética”²⁰, de forma que ha abierto una perspectiva no prevista ni abordada por las éticas tradicionales. Es precisamente esta última cuestión la que –creo– Levinas no advirtió debidamente.

Tres críticas en contra del *Principio de responsabilidad* de Hans Jonas

1) La primera crítica se refiere a la premisa que busca fundar la ética en la heurística del temor.

Jonas señala a propósito de ella lo siguiente: “La prevista desfiguración del hombre nos ayuda en forjarnos la idea de hombre a ser preservada de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea amenazado –con formas muy concretas de amenaza- para, ante el espanto que tal cosa nos produce afianzar la imagen verdadera del hombre. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y porqué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de aquello que hay que evitar”²¹. “La revulsión del sentimiento [el temor] que antecede al saber, nos enseña a ver el valor de aquello cuyo contrario no afecta tanto”. Así, Jonas se acerca a Hobbes “quien coloca el punto de partida moral no en el *summum bonum*”²². Sin embargo, “en el caso de la ética orientada hacia el futuro que andamos buscando, donde lo que ha de ser no es todavía experimentado y no encuentra quizás ningún analogía en la experiencia pretérita y presente. Aquí el *malum* representado tiene que asumir el papel de *malum* experimentado; y esa representación no aparece por sí misma, sino que ha de ser procurado de adrede”²³. Se trata pues de un “temor espiritual”.

Formulado en estos términos, la heurística del temor nos pone frente a múltiples dificultades:

La primera de ellas está ligada a la llamada “falacia de la excavación”. En efecto, Jonas anuncia la necesidad de fundar la ética en un afecto del “temor”, pero para luego –acto seguido– privarse de dicho fundamento al anunciar su imposibilidad. El temor que debe servir de fundamento al valor y éste a la voluntad que gobierna la acción, se invierte en su contrario; ahora es la voluntad la que debe asimismo ubicarse al comienzo y no sólo al final de la cadena de razonamiento precitado a fin de procurar un temor que debe servir de base a la voluntad que gobierna la acción. Se trata pues de un razonamiento circular que cae en un dogmatismo de la voluntad.

Jonas sin dudas habría hecho mejor de prestar un lectura más atenta a Hobbes, quien ya practica una sospecha de la razón a fin de demostrar cuanto la racionalidad esta unida a los intereses y los afectos como es el temor concreto a una muerte violenta. Por su parte, para la fenomenología los preceptos de la razón también deben estar unidos a la experiencia trascendental del sujeto corpóreo a fin de corregir la tentación especulativa de la razón. La crítica que hace Husserl en contra del idealismo en *Ideas I*, bien podrían valer en contra de la heurística del temor de Jonas. Señala Husserl: “La oscuridad reina también, sin duda, sobre este punto en el lado opuesto (...). Especial resistencia ha provocado una y otra vez el que como ‘realistas platonizantes’ erijamos ideas y esencias en objetos y les atribuyamos, como a otros objetos, un ser real

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p.65.

²² Ibidem, p.67.

²³ Ibidem, p.66.

(verdadero)²⁴. Por su parte la filosofía de Heidegger también se inserta en una crítica de la razón. La disposición afectiva del Dasein hace suya la premisa según la cual la comprensión está unida a la disposición existencial concreta en el mundo²⁵. En síntesis, la tesis del “temor espiritual” que busca avanzar Jonas es en definitiva un afecto ilusorio.

Como consecuencia de lo anterior, el imperativo hipotético de Jonas termina consolidando un idealismo trascendental cuya abstracción atenta contra las posibilidades de la ética de la responsabilidad: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”, o expresándolo de modo negativo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”. El imperativo, así formulado, resulta reprochable pues implica hipostasiar la legislación moral particular de un individuo a una determinación universal, en este caso concreto al hacer compatible la vida presente de un sujeto particular con la vida de la humanidad futura. Se trata pues de un reproche similar al que Hegel hace contra Kant en la *Fenomenología del Espíritu* al calificar legislación moral kantiana como una ilusión de la consciencia subjetiva²⁶. Pretensión de una máxima dotada de generalidad a partir de la situación particular de un individuo, lo que implica omitir la situación material de la cultura con su horizonte normativo de expectativas y proyectos en que un individuo está situado.

Pretender que la sola voluntad funda la acción implica –además– no hacerse cargo de las sospechas que después de Nietzsche recaen sobre la voluntad. En efecto, en *La Gaya Ciencia* Nietzsche nos alerta sobre cómo la voluntad y la razón es indisociable del interés y la voluntad de poder²⁷. Fragilidad de la voluntad, fragilidad de la libertad que llevarán a la voluntad en los *Principios de la filosofía del Derecho* de Hegel a protegerse de ella misma en su institucionalización en el Derecho, y a oponer a esta forma de voluntad que se objetiviza (*Willen*) la mera voluntad kantiana (*Willkür*) que Hegel califica como “arbitrio”²⁸.

2) La segunda crítica se refiere a la premisa de la responsabilidad con las generaciones futuras.

Al respecto escribe Honas Jonas: “El representado futuro de los hombres futuros –para no hablar del destino del planeta– que no me atañe ni a mí ni a ninguno de quienes todavía están unidos a mí por lazos de amor o la convivencia directa, no ejercen por sí solos esa influencia en nuestra animo; y sin embargo, “debe” ejercerla, esto es, nosotros debemos admitir ese influjo”²⁹.

Tal influjo del deber con la alteridad al interior de la conciencia, recuerda la función de la conciencia moral o *Gewissen* que interpela desde el interior de la conciencia a un deber, en este caso para con otros seres vivos futuros que en este caso no existen. Guardando la prevención con el uso futuro que comporta en Jonas, el gesto recuerda al empleo secularizado que hace Ricoeur en *Si mismo como otro* (*Soi même comme un autre*). En efecto, en la sección “Alteridad del otro” (*Alterité d’autrui*), en el décimo estudio de *Si mismo como otro*, Ricoeur señala de la alteridad que esta es también interior a la conciencia, esto es, ligada a la hermenéutica de sí, de tal forma que

²⁴ HUSSERL, Edmund, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro I* Traducción de Luis Villoro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p.23.

²⁵ “el que [es] abierto en la disposición afectiva debe concebirse como determinación existencial del ente que es en la forma del estar-en-el-mundo. La facticidad no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí, sino un carácter de ser del *Da-sein*, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto reprimido. Disposición afectiva que “tiene siempre su comprensión”. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, \$29, p.159 y \$30, p.166.

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Hgg. V. Wolfgang Bonsiepen et Reinhard Heede; *Gesammelte Werke* (GW) vol. IX, *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften*. Hamburg: Meiner Verlag, 1980, p.18.

²⁷ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: M.E. Editores, 1994, § 360.

²⁸ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Sämtliche Werke, hgg. v. H. Glockner. Stuttgart: Fromann Verlag, 1950, Bd. 7, § 29.

²⁹ JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Op.cit., p.67.

la exigencia ética a la responsabilidad con los otros pueda provenir de la interiorización de la voz ética de la alteridad que permita preservar a la vez de la afirmación de sí como la confianza en la capacidad de la acción ética³⁰.

Levinas rechazaría sin dudas la suficiencia ética del descentramiento del solipsismo que caracteriza la subjetividad moderna pueda producirse desde el interior de la conciencia. Al igual que Nietzsche, Levinas hace suya la sospecha que esta forma de conciencia pueda actuar como una forma velada de voluntad de perseverar en su propio ser. De este punto de vista, sólo la prioridad ética de la humanidad futura a la existencia presente de un sujeto como la univocidad del sentido ético en que los otros pasan antes que el “Yo” (el futuro antes que el presente en registro jonasiano), permiten preservar genuinamente la ética para con las generaciones futuras. Ello implica dar cuenta de la importancia de la solicitud ética que se refleja en que –desde un punto de vista de un *Sprachanalyse*– la responsabilidad como sustantivo (*Antwortung*) esta precedida de la experiencia de la responsabilidad como vocativo, esto es, como “responder a” (*antworten an*) que impone la solicitud ética del otro a una respuesta.

3) La tercera crítica se refiere a la premisa que refiere la vulnerabilidad de la naturaleza con la ética ambiental.

Jonas reflexiona de la siguiente manera: “Tómese, por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factor causal en el amplio sistema de las cosas”³¹. Esto significa que es la ciencia (concretamente la ecología) la que debe dar testimonio al conjunto de los agentes éticos (que constituye cada uno de los individuos de la humanidad) de la vulnerabilidad natural. Sin embargo, tal testimonio científico de la vulnerabilidad parece demasiado intelectual para interpelar normativamente la conciencia de futuro de cada uno de los agentes éticos que compone la humanidad presente.

En síntesis, existe una opción general por un idealismo trascendental ético en Jonas que unido a la determinación del temor heurístico desde la voluntad, parece ser demasiado abstracto como para ejercer fuerza normativa sobre las acciones del conjunto de los agentes éticos que componen la humanidad en curso de crisis medioambiental.

Consideraciones finales

Las críticas practicadas con anterioridad respecto del *Principio de responsabilidad*, nos invita a plantear la necesidad de un correctivo fenomenológico a la ética de Hans Jonas. Desde este punto de vista resulta interesante explorar el rendimiento que puede ofrecer la fenomenología de la alteridad de Emmanuel Levinas para una ética ambiental.

En efecto, la experiencia concreta del rostro del otro en Levinas es la crisis de la fenomenalidad, infinito que se abre en la defeción de las formas plásticas. No sólo la desnudez del rostro del otro está marcado por el desfase del ser y el más allá del ser, sino también por la vulnerabilidad del otro en el desfase entre la vida y la muerte. Levinas en *Otro modo que ser* no duda a referirse a la responsabilidad frente a la vulnerabilidad del otro desde un punto de vista precisamente de su mortalidad: “Piel surcada por las arrugas” señala Levinas³². Es esta mirada de la vulnerabilidad como experiencia de la muerte del otro que suscita el temor por el otro, la que suscita una conmoción que

³⁰ RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 391 y ss.

³¹ JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Op.cit., pp.32-33.

³² “Peau à rides”. “Nourrir”. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Op.cit., p. 141.

interpela a la responsabilidad³³. Interpelación concreta del rostro que en *Totalidad e infinito* no es sólo del otro singular, sino también de la humanidad. En efecto, escribe Levinas en *Totalidad e infinito*: “El tercero [Los otros que el otro] me observa en los ojos del otro”³⁴. La solicitud ética del rostro no es sólo del rostro único, sino de todos los rostros. A través de la vulnerabilidad del rostro trasparece la vulnerabilidad de la humanidad la que interpela a la responsabilidad del uno por todos los otros hasta su substitución. Levinas no duda en hacer suyo en sucesivas oportunidades el pasaje bíblico que interpela “a la paz con el prójimo y con el lejano”³⁵. Humanidad lejana que puede alude también a las generaciones futuras. Esta experiencia escatológica del infinito se abre en el rostro del otro, rompiendo la sincronía temporal del presente en una diacronía que abre el tiempo a un futuro insondable, es decir, escatológico.

Ahora bien, en lo que importa, esta experiencia no es sólo humana. La defeción del rostro hasta el infinito, su vulnerabilidad entre el ser y el no ser también es animal. Lo que Levinas omite, Derrida lo ve con claridad en su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo (L’animal donc que je suis)*:

El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él³⁶. Aquí se aloja, como la manera, más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia³⁷.

Por otra parte, esta apertura a la responsabilidad levinasiana no descansa en la voluntad –cuestión que ya vimos Levinas recusaría– sino en la exposición de la sensibilidad. El transito que va desde la primera gran obra levinasiana *Totalidad e infinito* a *Si mismo como otro* esta marcado, entre otras cosas, por la radicalización del rol del cuerpo. En efecto, a partir de 1970 y concretamente en el artículo “Sin identidad” – que forma parte de la recopilación de textos *Humanismo del otro hombre (Humanisme de l’autre homme)* y que prepara la el giro conceptual que se consolida en *Otro modo que ser-* la subjetividad comienza a ser definida por su exposición al otro. La “vulnerabilidad” como la “sensibilidad” comienzan a ser los conceptos fundamentales que marcan la idea de la exposición a la alteridad, exposición de la pasividad corporal anterior a todo acto de la voluntad: “La vulnerabilidad, es la obsesión por otro o aproximación de otro. (...) Separación entre Yo y la ipseidad (...) nadie puede permanecer en sí: la humanidad del hombre, la subjetividad es responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema”³⁸. Esta pasividad sensible, esta maternidad que es responsabilidad, apertura a la alteridad antes que actividad judicativa de la conciencia, no es sólo propia al hombre sino que es común al viviente, como Levinas se encarga de recordarlo en el artículo “Nombre de un perro, o el derecho natural”, contenido en la recopilación *Difficil Libertad*. En efecto, en dicho escrito Levinas señala con emoción cómo el perro Bobby que visitaba a los prisioneros de un campo de concentración en Alemania – entre los cuales se encontraba Levinas-, era el único que era capaz de reconocer su humanidad con su reacción sensible espontanea, “último kantiano de la Alemania Nazi, carente de espíritu para universalizar las máximas de sus pulsiones”³⁹.

³³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer-poche, 2009, p. 233.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Op.cit, p. 233.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Den Hague : Martinus Nijhoff, 1974, p.200.

³⁶ Ibidem, p.45.

³⁷ Ibidem, p. 44.

³⁸ « La vulnérabilité, c’est l’obsession par autrui ou approche d’autrui ». « Intériorité impossible (...) écart entre Moi et soi (...) personne ne peut rester en soi : l’humanité de l’homme, la subjectivité est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême ». LEVINAS, Emmanuel. “Sans identité”. In: *Humanisme de l’autre homme*. Paris: L’éphémère, 1970, p.97.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Op.cit., pp. 234-235.

Consideraciones que dan cuenta de la posibilidad de una ética en Levinas que se abre al conjunto de los vivientes.

Pero Jonas se priva de reconocerle un lugar al cuerpo en su pensamiento. Cuestión fatal, pues precisamente el cuerpo es el nexo fundamental entre el viviente y la Vida, sin el cual ésta última no puede ser pensada. Al pensar así la ética y al omitir el cuerpo, Jonas se priva precisamente del fundamento que permite pensar la ética ambiental en tanto ética. Lo que implica necesariamente que la ética ambiental para ser ética debe pensar no el viviente a partir de la vida, sino la vida a partir del viviente.

Referências

- DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, Jacques. "Violence et métaphysique". In: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bd. 7. *Sämtliche Werke*, hgg. v. H. Glockner. Stuttgart: Fromann Verlag, 1950.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hgg. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede; *Gesammelte Werke (GW)* vol. IX. *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften*. Hamburgo: Meiner Verlag, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro primero. Traducción de Luis Villoro, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- JONAS, Hans. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Traducción de Javier Fernández Retenga. Barcelona: Herder, 1995.
- JONAS, Hans. *El principio de vida: hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. "Que savons nous de la mort". In: *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset -poche, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. "Sans identité". In: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: L'éphémère, 1970.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer-poche, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel-poche, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essai sur penser à l'autre*. Paris: Grasset -poche, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. "Positivité et philosophie". In: *Positivité et transcendance*. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer- poche, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Hague : Martinus Nijhoff, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: M. E. Editores, 1994.
- RICŒUR, Paul. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF, 1997.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF-Épiméthée, 2000.

Doutor em Filosofia (Université Paris Nanterre)
Profesor Auxiliar Universidad Austral de Chile
E-mail: cbalbonting@gmail.com