



La responsabilidad utópica: Platón y Jonas

Utopian Responsibility: Plato and Jonas

Lucas Emmanuel MISSERI
UCES, Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Aquí se analiza la crítica al utopismo realizada por Hans Jonas y se compara su propuesta de una *élite* responsable con la propuesta platónica de una *polis* de guardianes-filósofos, para poner de manifiesto el carácter sesgado de su concepción de la responsabilidad. En contrapartida, se ofrece una concepción plural de la responsabilidad inspirada en la ética convergente de Ricardo Maliandi.

Palabras clave: Convergencia, elitismo, responsabilidad, utopismo.

ABSTRACT

This study analyzes Hans Jonas's critique of utopianism and compares his proposal for a responsible *élite* with the Platonic proposal for a *polis* ruled by guardian-philosophers, to show the biased character of his concept of responsibility. In contrast, a plural concept of responsibility is offered, inspired by the converging ethics of Ricardo Maliandi.

Key words: Convergence, elitism, responsibility, utopianism.

INTRODUCCIÓN

El utopismo constituye un fenómeno complejo y polifacético que desde fines del siglo XIX y principios del XX ha sido estudiado desde diversas perspectivas y múltiples disciplinas. Sólo en el siglo pasado tuvo enfoques tan variados que el historiador y sociólogo Bronislaw Baczko decidió caracterizar el fenómeno según las distintas aproximaciones metodológicas que se empleaban para abordarlo. Así, distinguió entre investigaciones sobre el género literario utópico, investigaciones sobre el pensamiento utópico, trabajos sobre las utopías practicadas, estudios sobre los materiales simbólicos de las utopías y por último, estudios sobre las utopías en “período caliente”¹. De cada uno de esos enfoques puede extraerse una definición distinta subyacente al tipo de metodología empleado y a los elementos sobre los que se pone el acento. Puede tomarse, por caso, la definición estrictamente literaria cuyo contribuyente más notorio ha sido Raymond Trousson, legatario de las distinciones entre utopía en sentido estricto y utopismo (o utopía en sentido lato) hechas por Alexandru Ciornescu². Trousson definió a la utopía del siguiente modo:

proponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (antiutopía³ moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no⁴.

De este modo, ese enfoque literario se apropió de lo que se ha llamado utopía en sentido específico o estricto mientras que el término utopismo quedó para los experimentos comunales, la estética utópica, los programas revolucionarios, etc. La socióloga Ruth Levitas, al igual que el ensayista Fernando Aínsa⁵, sostuvo que es innecesario reducir la semiosis de la palabra utopía dado que resulta más fructífero reconocer los supuestos utópicos en las ideas y los distintos pensadores en lugar de atenerse exclusivamente a criterios formales o estilístico. La restricción a *la* Trousson supone un enfoque centrado en Occidente y los elementos utópicos en un sentido a *la* Bloch se encuentran en todas las culturas⁶. ¿A qué se refiere la socióloga inglesa? A las caracterizaciones que Ciornescu llamó “utopías en sentido lato” que son primordialmente la utopía como trascendencia intelectual del *statu quo*, definición sustentada desde la obra de Karl Mannheim y la utopía como método o función que tuvo ejemplos destacados en el citado Ernst Bloch y en Latinoamérica en la obra de Arturo

- 1 Cf. BACZKO, B (2005). *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 79-80.
- 2 Cf. CIORNESCU, A (1972). *L'avenir du passé*. Gallimard, París.
- 3 En este estudio se preferirá el término “distopía” en lugar de antiutopía o contrautopía porque estos últimos conducen al equivoco de considerarlos como manifestaciones externas a la tradición utópica. Por otro lado, se reserva el término eutopía para lo que Trousson denomina “utopías constructivas”.
- 4 TROUSSON, R (1995). *Historia de la literatura utópica*. Península, Barcelona, p. 54.
- 5 Cf. AÍNSA, F (1990). *Necesidad de la utopía*. Nordan, Montevideo, pp. 56-61.
- 6 Cf. LEVITAS, R (2008). “Being in Utopia”. *The Hedgehog Review*, primavera, vol. 10, n.º. 1, pp. 21-22.

Roig⁷. Será este sentido contra el que Hans Jonas dirigirá sus ataques al utopismo, principalmente equiparando al utopismo con el comunismo marxista.

Jonas tuvo el mérito de alertar sobre los peligros de la técnica moderna y de lo que él denominó neobaconismo, entendiendo por esto la tecnofilia imperante sobre todo en los países de la esfera soviética. Al mismo tiempo, propuso un paliativo a las posibilidades autodestructivas de la humanidad remarcando la importancia de la responsabilidad entendida, no ya como el deber de dar respuesta por los propios actos, sino de garantizar una existencia auténtica de la humanidad. No obstante, se sostienen en este artículo tres críticas al filósofo alemán:

1. Lo inapropiado de su rechazo del utopismo, en tanto que esta forma de pensamiento materializó en varias obras literarias y experimentales a la responsabilidad entendida como un deber para con la humanidad, incluso, siglos antes de la enunciación de su imperativo.
2. La vinculación de su planteo de una *élite* responsable poseedora del poder y la responsabilidad de conservar a la humanidad, aún en contra de su voluntad, con la *Kallipolis*⁸ imaginada por Platón en su diálogo *República/Politeia*⁹.
3. La acentuación extrema de la responsabilidad para con el futuro de la humanidad (responsabilidad filogenética) y la consiguiente desatención de otras tres concepciones de la misma que se definen en este texto como responsabilidad ontogenética (la del individuo en busca de su autorrealización), la responsabilidad eutínica (la de la ley como distribuidora de compensaciones o castigos) y la epimelética (la del cuidado de sí) concordando con los cuatro principios de la teoría de la ética convergente de Ricardo Maliandi: conservación, realización, universalidad e individualidad, empleados aquí como herramienta metodológica para restituir la complejidad del *ethos* utópico.

Esta tres críticas pretenden denotar los conflictos inherentes a todo imperativo de la responsabilidad, en tanto que se busca al mismo tiempo mostrar que el pensamiento utópico no se mantuvo ajeno a esos conflictos muchas veces parcializados bajo dilemas como el de la realización de la justicia frente a la realización de la libertad o del respeto por lo público frente al respeto por lo privado.

LA PROMETEICA ARROGANCIA DEL IDEAL UTÓPICO¹⁰

Hans Jonas en su crítica al utopismo reconoce que en este hay un elemento prometeico. De este modo remite a un mito representativo de la Modernidad, el de la ciencia redentora. Ya Platón en su diálogo *Protágoras* narra el mito por boca del sofista, en el cual el titán debe paliar la desprotección del hombre, fruto del olvido de su hermano, Epimeteo, al repartir los recursos a los seres vivos:

- 7 Las obras más representativas de los tres autores en la temática del utopismo son *Ideología y utopía* (1929) de Mannheim, *Der Geist der Utopie* (1918) y *Das Prinzip Hoffnung* (1959) de Ernst Bloch y *Utopía en el Ecuador* (1987) de Roig.
- 8 Nombre empleado por el propio Platón por boca de Sócrates en el diálogo para referirse a la ciudad ideal que imaginan para argumentar en torno a la pregunta por la justicia (*Politeia/República*, 527c).
- 9 Se mantiene el título doble por considerar que en la traducción del término *Politeia* por *República* no se hace justicia al sentido de "constitución" que tiene la palabra, de aquello propio de la *pólis* y el *polítes*.
- 10 Esta sección toma su título de la frase de JONAS, H (1995): *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, p. 238.

Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo¹¹.

El mismo nombre del titán refiere al pensamiento, a la prevención, a la previsión probablemente originado en el indoeuropeo *man/mandh* pensamiento, reflexión, sabiduría, similar al apelativo védico del dios Agni *prámatih*, el previsor¹². La pregunta dejada por Hermes en la obra de Esquilo en *Prometeo encadenado* es válida para la humanidad, cómo aquellos que inventaron la técnica no pueden ver el castigo que se avecina. De este modo, la “prometeica arrogancia” a la que se refiere Hans Jonas es a la pretensión de salvar a la humanidad con la ciencia, el conocimiento y la técnica. Desde el punto de vista jonasiano esto es un ideal utópico, puesto que ya se ha demostrado los peligros que entraña la técnica y que no es redentora *per se*. También, podría reconocerse en el filósofo alemán una protesta religiosa al estilo de Thomas Molnar quien consideraba al utopismo una herejía en tanto que buscaba como afirmaba Bacon paliar los males del pecado original no en una vida ultraterrena sino en esta vida, la terrenal¹³.

Pareciera haber, en la “heurística del temor” de Jonas, una reivindicación de la naturaleza como lo sagrado y en la técnica no sólo una explotación desmedida sino un abuso de lo sacro. El hombre tiene que pensar siempre en el peor horizonte posible. De este modo, Jonas establece un pesimismo pragmático opuesto explícitamente a la esperanza utópica de Ernst Bloch.

Jonas atribuye a Francis Bacon el prometeísmo en la utopía en tanto que él imagina en su Bensalem neolatina una sociedad en la cual los flagelos de la humanidad han sido erradicados gracias al avance de la ciencia, ya no hay malos cultivos, no hay enfermedades que no se puedan curar con una píldora, no hay disputas entre lo religioso y lo científico probablemente porque lo científico adquiere un *status* religioso. Los maestros de luz son una suerte de sacerdotes que no tienen autorización de comunicar al resto de los bensalemitas todos sus descubrimientos. La política también se ve subsumida a la ciencia en tanto que esos maestros de luz en forma de tecnócratas tienen más poder que los gobernantes. Por otro lado, ya la escuela de Frankfurt había advertido el peligro de la consigna baconiana del poder en *Dialéctica de la ilustración* cuando afirmaba que el dominio de la naturaleza se volvería dominio del hombre por el hombre.

Tomando esos planteos Jonas equipara lo que él llama neobaconismo en el marxismo del siglo. Él reconoce que los soviéticos retomaron el ideal prometeico sostenido por Bacon y dieron al utopismo la promesa de la abolición del trabajo y de la llegada de un Reino de la Libertad posterior al

11 PLATÓN (1985). *Diálogos I, Protágoras*. Gredos, Madrid, p. 525 (321c-322a).

12 Cf. SÉCHAN, L (1960). *El mito de Prometeo*. Eudeba, Buenos Aires, p. 11.

13 Cf. MOLNAR, Th (1970). *El utopismo: la herejía perenne*. Eudeba, Buenos Aires.

contemporáneo Reino de la Necesidad. Para Jonas hay una ingenuidad subyacente al pasaje de ambos reinos, y es que la libertad necesita de la necesidad y viceversa. Por tanto, considera que el neobaconismo soviético es aún más atroz que el baconismo en tanto que aliena a los seres humanos bajo la promesa de una sociedad por venir que jamás llegará. El principio de la esperanza puede suponer el fin de la humanidad. El neobaconismo sacrifica generaciones en pos del ideal de una sociedad tecnificada y esa misma técnica como el *aetos prometheikos* no hace más que comerse las entrañas de la humanidad.

LA ÉLITE RESPONSABLE DE JONAS COMO REINVENCIÓN DE LOS GUARDIANES DE PLATÓN

En *República/Politeia* Platón describe una *polis* imaginaria en la cual las virtudes de la comunidad se complementan entre sí, de modo que generan la virtud del Estado: la justicia. ¿Qué es para Platón la justicia? Que cada estrato social cumpla con su función específica en la sociedad¹⁴. De modo que habrá tres estratos el de los *demiurgoi* (artesanos y comerciantes) cuya virtud será la templanza y se corresponden a la genitalidad del cuerpo social en tanto que ellos son los encargados de mantener el número de la sociedad y están gobernados por las pasiones más corpóreas. En segundo lugar están los *epikouroi* los guardianes militares, cuya virtud es la irascibilidad, el valor, muy necesario para defender la *polis* extra e intramuros. En último lugar, están los *phylakes* los guardianes-filósofos, la clase más particular dentro de la *Kallipolis* platónica. Estos viven sin ninguna posesión, en castidad, y se ocupan del gobierno en atención a que su virtud es el *lógos* la razón discursiva que permite mantener la cohesión social y defender su *pólis* de los embates extranjeros. Esta figura es afín, como se verá, a uno de los planteos de Jonas: los *phylakes* tienen la responsabilidad de velar por todo *polítes* de la ciudad bella. Así como en el mismo texto Platón expone el mito de la caverna, aquél que sale a ver el mundo iluminado tiene la obligación de volver por sus compañeros para sacarlos de las sombras. Esa es la figura del guardián-filósofo.

Este lugar ha sido cuestionado innumerablemente, se considera que el fracaso del modelo platónico se vio en la práctica en su experiencia con Dioniso en Siracusa: en su intento de hacer del gobernante un filósofo Platón fue vendido como esclavo. Aunque hay quienes dicen que lo que no pudo el maestro lo pudo el discípulo, Aristóteles, con la formación de Alejandro Magno, quien en sus ideales cosmopolitas y en su búsqueda de un imperio universal podría haber respondido a ideales aristotélicos. El problema fue replanteado por Tomás Moro en el libro I de su *Libellus aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia* (1516). Allí, Moro se pregunta por voz de Rafael Hitlodeo si es necesario que el filósofo arriesgue su vida para orientar al gobernante, si puede con esfuerzo alcanzarse el ideal platónico ilustrando al gobernante. La biografía de Moro parecería dar una respuesta negativa. Pero en el libro II de su utopía, al igual que Platón, no lo pensó unipersonalmente sino como hiciera aquél, como una clase privilegiada. Esa clase la constituye para los utopianos el funcionariado: los protofilarcas y los filarcas. Clase ilustrada que *avant la lettre* recuerda el rol de la clase universal de Hegel, quien pese a estar en las filas del antiutopismo al parecer no pudo evitar la seducción de un elitismo ilustrado, pero se mantuvo crítico de Platón en su negación de la responsabilidad del individuo consigo mismo y su propia individualidad (responsabilidad eutínica): "Platón expuso en su *República* la eticidad sustancial en su *belleza y verdad*

14 Cf. PLATÓN (1971). *Politeia/La República*. UNAM, México, p. 137, 433 a-b.

ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega”¹⁵.

La cuestión que interesa a este artículo es si la teoría de Hans Jonas adolece del mismo problema, cuando luego de exponer su idea de la responsabilidad entendida como un imperativo que garantice la vida auténtica en la tierra afirma que “sólo una élite puede asumir moral e intelectualmente la responsabilidad orientada al futuro que hemos propuesto”¹⁶. Esto hace pensar que la propuesta no está dirigida a toda la ciudadanía sino a una *élite* responsable, un grupo privilegiado poderoso. Porque según Jonas, y como también afirma el sentido común, a mayor poder mayor responsabilidad.

En su libro *El principio de responsabilidad* Hans Jonas ofrece su propuesta ética caracterizándola en lo que él denomina “éticas orientadas al futuro”, entre las que considera como antecedentes al milenarismo y al marxismo. Ahora bien, ¿en qué sentido una teoría ética está orientada al futuro? Parecería que en cierto sentido aún las éticas que Jonas considera excluidas de este subgrupo también lo estarían porque si algo pretende una teoría ética es brindar justificación y guías para acciones futuras. Siendo colaborativo con Jonas puede decirse que el futuro al que alude el filósofo alemán es, no al futuro próximo sino, a un futuro remoto en el cual el sujeto moral podría no existir. Es en este sentido en el cual se hacen claros los otros dos ejemplos que Jonas da de éticas orientadas al futuro: el milenarismo y el marxismo. Ambos están ligados fuertemente a Filosofías de la Historia, a un pensar sobre la flecha del tiempo, pero a su vez un pensar teleológico, de algo que se realiza en el tiempo. Tanto en el milenarismo como en el marxismo hay un Sino fatal que inevitablemente se cumplirá. En el caso del milenarismo o quiliasmo, la segunda venida del salvador instaurando un reino de mil años en la Tierra que anticipará el reino de los cielos. En el caso del marxismo, el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad con la necesaria abolición del trabajo y la naturalización del hombre.

El planteo jonasiano se diferencia de los dos anteriores fundamentalmente en que subyace al pensamiento del alemán un profundo pesimismo y una desconfianza en el hombre y en lo que puede realizar con sus capacidades técnicas. Por lo tanto, su ética orientada al futuro se funda en el imperativo de la responsabilidad el cual sostiene que debe obrarse de tal modo que no se entre conflicto con la existencia de generaciones futuras, de una humanidad auténtica en el futuro. Dentro de auténtico se supone el hecho de que no solo basta con que existan humanos sino que los mismos se desarrollen que en cierto sentido tengan una buena vida. La idea de Jonas va directamente contra el principio esperanza sostenido por Ernst Bloch, procurando advertir de los peligros de la confianza ciega en la tecnología y en los sacrificios generacionales que se siguen de ciertos ideales utópicos. Jonas mismo denomina a su modo de proceder una “heurística del temor” en tanto que reemplaza la esperanza por el miedo, considerando que hay que tener en cuenta el increíble potencial humano a diferencia de otras edades de la historia de la humanidad.

La postura de Jonas viene de la mano del movimiento verde en ascenso en tiempos de la publicación del escrito. Al tiempo que la amenaza nuclear era un hecho concreto durante los años de Guerra Fría. Sin embargo, aún concepciones antropológicas pesimistas han dado utopías y aún Jonas mismo pareciera tener algo de esperanza cuando propone su imperativo en tanto que espera que el torcido fuste de la humanidad pese a sí mismo siga existiendo. El utopismo supone una convergencia entre la esperanza y el temor en una suerte de doble perspectiva de la responsabilidad. En

15 Cf. HEGEL, G (2004). *Los principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana, Buenos Aires.

16 JONAS, H (1995). *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, p. 243.

cierto sentido, Jonas advierte la importancia del utopismo como movilizador y pese a afirmar que “la ética que aquí buscamos *no* es escatológica y, en un sentido todavía por determinar, es antiutópica”¹⁷ también reconoce su semejanza con el filósofo ateniense cuando dice con un dejo de ironía pesimista: “Quizás este peligroso juego del engaño de las masas (la “mentira noble” de Platón) sea la única vía que a la postre pueda ofrecernos la política: dotar de eficacia al “principio de temor” bajo la máscara del “principio esperanza”¹⁸.

A continuación se procurará mostrar cómo en lugar de unir una retórica de la esperanza al principio de la responsabilidad jonasiense lo conveniente parecería ser plantear el desafío de la convergencia entre las distintas perspectivas de la responsabilidad muchas de ellas ligadas a la motivación para cumplir con el deber de dicho imperativo.

DE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD¹⁹

El concepto de responsabilidad puede ser entendido desde distintas disciplinas por lo cual puede hablarse de responsabilidad ética, responsabilidad política, responsabilidad ambiental, responsabilidad epistémica, etc. Aquí nos interesa particularmente las primeras dos pero no obstante, es importante tener en cuenta qué tienen en común todas y qué se quiere decir cuando se habla de responsabilidad. Remontarse a los griegos muestra cómo dicho concepto se encuentra presente pero en distintos términos que el nuestro. Al parecer no hay una palabra que en griego equivalga exactamente a nuestro concepto latino de responsabilidad. Un estudioso de la obra platónica encuentra conceptos afines en las palabras “*epimeleia*” entendida como hacerse cargo, o ser responsable o vigilante de algo. Según Gregorio Luri el “*epimeletés*” era en Atenas un encargado público, por ejemplo el que cuidaba del mantenimiento de las fuentes. Mientras que su contrapartida “*a-melegia*” significa negligir, descuidar. Por otro lado, la “*enkrateia*” es el dominio de uno mismo, ser el amo de uno mismo, el rector de la propia vida. Por último, la oposición entre “*hekôn*” (voluntario) y “*akou-sios*” (involuntario) está ya presente en Platón (*Cratilo* 420 d)²⁰. También puede unirse a la lista el término “*euthyné*” que remite a la evaluación que tenían los mandatarios públicos, una vez terminado su período de actividad, en la cual debían dar cuenta de su accionar durante su mandato.

El término latino *responsabilitas* remite a la capacidad del ser humano de ofrecer una “respuesta” por sus actos. Es en cierto sentido, hacerse cargo de las consecuencias del propio accionar, en tanto que entendido como un ser libre que elige entre diversos cursos de acción, con diversas consecuencias. La responsabilidad implica una respuesta y una respuesta implica un cuestionamiento, el cuestionamiento como se verá más adelante puede venir desde el propio individuo u originarse en los otros seres racionales. Hans Jonas ha distinguido varias formas de responsabilidad mientras acuñaba su imperativo homónimo. Analizó el concepto desde tres perspectivas la civil-legal, la moral-penal y la formal. La última entiende a la responsabilidad como una carga que se deriva del propio accionar causado. Mientras que la primera es vista como una obligación de reparación y la segunda como un castigo. En todos estos sentidos la responsabilidad es entendida de modo negati-

17 JONAS, H (1995). *Op. cit.*, p. 48.

18 *Ibid.*, p. 247.

19 Emulación del título de la tesis doctoral de Arthur Schopenhauer (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*) autor por el que pese a su irracionalismo pesimista, el Dr. Maliandi ha manifestado su admiración y relectura frecuentes en varias oportunidades.

20 El Dr. Gregorio Luri Medrano, especialista en la obra del filósofo de la Academia me sugirió estas relaciones en un intercambio privado, por el que nuevamente le agradezco.

vo, como algo impuesto externamente al sujeto. Pero también puede serle autoimpuesta en lo que él denomina la responsabilidad natural, la responsabilidad contractual (co-elegida) y la responsabilidad política (autoelegida). En el marco de la responsabilidad natural Jonas sitúa su imperativo definido del siguiente modo:

Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre²¹.

Hasta aquí se ve que Jonas carga a la humanidad, y particularmente a los grupos de poder con la responsabilidad del mantenimiento de la especie. Todo su *Tractatus Technologico-Ethicus*²² constituye una justificación de ese deber. Se encuentran aquí algunos inconvenientes, en principio que nombrar responsabilidad sólo a la responsabilidad para con la humanidad aparente ser un reduccionismo. En segundo lugar, la idea platónica de una responsabilidad sustentada en una *élite* política no sólo entra en contradicción con la idea contemporánea de la democracia sino con la factibilidad del cumplimiento de ese deber. En tanto, que no sólo los políticos y poderosos deben respetarla sino todo los humanos por ser humanos. Evitar el reduccionismo equivaldría a recuperar las distintas perspectivas de la responsabilidad de modo que el problema y el desafío que supone dicho imperativo se manifieste claramente en los conflictos derivados de la interacción de múltiples responsabilidad porque como afirma el propio Jonas “Somos responsables aun de nuestras acciones más irresponsables”²³.

¿Cómo se es responsable de la propia irresponsabilidad? Si el sujeto moral es libre, por lo tanto es responsable de sus actos y elecciones. No obstante, responsable puede entenderse de muchas formas. En el caso de la frase de Jonas la responsable irresponsabilidad puede ser pensada como un conflicto entre distintas perspectivas de la responsabilidad. La teoría ética de la convergencia de Ricardo Maliandi supone un útil instrumento a la hora de pensar las otras perspectivas de la responsabilidad. La conflictividad subyacente a todo *ethos* para Maliandi se ordena a partir de cuatro principios cuasi-metafísicos que son el principio de universalidad y el de individualidad en el eje sincrónico de la conflictividad y el principio de conservación y el de realización en el eje diacrónico. El imperativo de Jonas tal como es enunciado como “Obra de tal modo que tu accionar no se oponga a la posibilidad una futura existencia auténtica de la humanidad” refiere a lo que aquí se denominará como responsabilidad filogenética, fruto del entrecruzamiento entre el principio de universalidad y el de conservación: cada sujeto tiene como deber procurar la conservación de la humanidad como un todo. Su contrapartida directa es la responsabilidad ontogenética, resultante del cruce entre el principio de individualidad y el de conservación, de modo tal que todo sujeto moral tiene el deber para consigo mismo de procurarse una existencia auténtica. Estas dos responsabilidades entran en conflicto en innumerables ocasiones. Casos paradigmáticos son los dilemas que ponen el sacrificio del individuo como condición de la salvación de un grupo humano. Por otro lado, está también otra perspectiva que incluye el cruce entre el principio de realización y el de universalidad. A este se lo denominará

21 JONAS, H (1995). *Op. cit.*, p. 40.

22 Como llama a su libro *El principio de la responsabilidad*, en JONAS, H (1995). *Op. cit.*, p. 17.

23 *Ibid.*, p. 164.

aquí responsabilidad eutínica y podría ser equiparado a la responsabilidad del político en el sentido de Max Weber²⁴. Una responsabilidad que tiene que dar cuenta de las consecuencias concretas de sus acciones y decisiones ante los otros. Se elige el término *euthyné* porque era el proceso mediante el cual en la antigua Grecia se evaluaba la labor del funcionariado a partir de un informe del funcionario en cuestión en contraste con sus méritos y deméritos. En último lugar, el entrecruzamiento entre el principio de realización y el de individualidad da lo que aquí se llamará la responsabilidad epimelética. Este sería el deber que tiene cada sujeto para consigo mismo de autorrealizarse y de generar beneficios para sí mismo que contribuyan al cuidado de su persona. El adjetivo deriva de *epimeleia heauton*²⁵ que en griego define el cuidado de sí, un cuidado de las condiciones materiales y espirituales de cada individuo que tampoco debe ser desatendido. El conflicto entre estas dos responsabilidades se manifiesta principalmente en los choques entre lo privado y lo público, por ejemplo, el resguardo de la intimidad de los mensajes privados frente a la necesidad de protección y prevención de ataques terroristas o las cámaras de seguridad que controlan a la par clientes y empleados, etc.

De este modo quedan cuatro perspectivas de la responsabilidad (filogenética, ontogenética, eutínica y epimelética), subsidiarias de los cuatro principios de la conflictividad (universalidad, individualidad, conservación, realización) y éstos como afirma el propio Maliandi son subsidiarios de los géneros supremos del ser expuestos por Platón en *El Sofista* 251d (*kinesis/movimiento, stásis/quietud, taútón/identidad y heterón/diferencia*)²⁶. De este modo se procura acercar la teoría a la praxis vital, para reconocer los distintos conflictos que pueden ocasionarse en el marco de la responsabilidad, en otras palabras las distintas formas de ser irresponsable aún siendo responsable. Los conflictos filogenético-eutínicos (por ej. *fiat iustitia pereat mundi*), los filogenético-ontogenéticos (*v. gr.* muera uno para salvar a todos), los conflictos filogenético-epimeléticos (la enajenación de lo individual por el bien de todos). También los conflictos del tipo ontogenético-eutínico (los choques entre la autoconservación y la ley), los ontogenético-epimeléticos (la autoconservación frente a la autorrealización sacrificial). Por último, los conflictos de tipo eutínico-epimelético (los choques entre la ley y la inclinación). El desafío de una ética convergente está en poder evitar vulnerar totalmente una de las perspectivas, cumplirlas en el estilo aristotélico de Tomás Moro: "Manejar todo con el mayor tacto de que seas capaz, y aquello que no [se] puede corregir, tratar de que esté lo menos equivocado posible"²⁷.

CONCLUSIÓN

Una de las críticas que se le puede hacer al principio de la responsabilidad de Jonas ha sido planteada por el filósofo argentino Sergio Cecchetto cuando dice: "Jonas piensa en un horizonte paternalista, porque hace coincidir a la responsabilidad paterna (la del padre con los hijos, la del médico con sus enfermos, etc.) con la responsabilidad política (la del gobernante con sus ciudadanos)"²⁸. Es ese aspecto el que hemos cuestionado como un remanente platónico en el estudio de la responsabilidad y no casualmente del pensamiento gnóstico. El paternalismo de la *élite* responsable como

24 Cf. WEBER, M (2010). "La política como profesión", in: *Obras Selectas*. Distal, Buenos Aires, pp. 403-451.

25 FOUCAULT, M (2008). *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México, p. 17.

26 MALIANDI, R (2011). *Ética convergente II: Aporética de la conflictividad*. Las Cuarenta, Buenos Aires, p. 229.

27 MORO, T (2003). *Utopía*. Losada, Buenos Aires, p. 82.

28 CECCHETTO, S (2008). "Hans Jonas y la sociedad tecnológica" in: CECCHETTO, S (Ed.) (2008). *Miradas contemporáneas de la sociedad futura*. Herramienta, Buenos Aires, p. 105.

garante de la “autenticidad” de la humanidad futura parecería ser contradictorio con el *aggiornamento* ético que Jonas propugna, puesto que aún cuando el poder sigue concentrándose en esferas de poder en cada uno de los ciudadanos de las democracias occidentales desde donde por reunión de intereses se pueden materializar cambios y por lo tanto se detentan responsabilidades para con el futuro.

El planteo jonasiense tiene un fin noble y es el de la conservación de la especie, pero en el desarrollo de la argumentación se sacrifica el principio de individualidad a ese altar, al vulnerar otras formas de responsabilidad puesto que si la vida auténtica depende de una *élite* las perspectivas responsivas ligadas al principio ético de individualidad (señalado por Maliandi siguiendo a G. Simmel) es dejado a un lado. Es aquí, donde se entronca la tercera crítica planteada en este trabajo: el perspectivismo de la responsabilidad. Se habla de perspectivas en tanto que la responsabilidad atañe al individuo desde múltiples formas, en tanto que este como sujeto moral y sujeto político tiene que responder a no sólo un imperativo (el que aquí se denominó de la responsabilidad filogenética) sino a otros tres en atención a los múltiples desafíos de una existencia auténtica que incluya valores como la autorrealización, la conservación no sólo de la especie y el respeto por las leyes sino el cuidado de la propia persona en lo físico como lo volitivo-intelectual.

Pese a que Jonas buscaba separar su propuesta del utopismo, pensar en una *élite* que conserve la posibilidad de vida auténtica para la humanidad supone una variante del complejo de Cincinato:

Así como existen el complejo de Edipo y de Electra, enunciados por Freud para el ámbito de las relaciones padres-hijos, y el complejo de Prometeo, enunciado por Gaston Bachelard para las relaciones maestros-discípulos, el complejo de Cincinato se ubica en el ámbito de los gobernantes-gobernados. Se trata de la inclinación de un grupo humano a considerar la posibilidad y en muchos casos la necesidad de que uno de sus miembros se erija en autoridad absoluta y reordene los estamentos e instituciones sociales para luego retirarse del poder. Es decir, se acepta una desigualdad positiva a favor de un individuo con la esperanza de que éste resuelva ciertos inconvenientes, y, una vez resueltos, recupere su status de igual, de par con el resto del grupo²⁹.

Crear que la responsabilidad filogenética puede legarse a un grupo particular es considerar que existen cincinatistas dispuestos a dejar de lado sus responsabilidades individuales en pos de los intereses de toda la humanidad. Aplicando el propio “principio del temor” jonasiense por el cual no se puede apostar el futuro de la humanidad y por el cual hay que en las catástrofes pensar que estas pueden ocurrir efectivamente nos lleva a despreciar esa aglutinación de la responsabilidad filogenética o por lo menos considerarla utópica en el sentido peyorativo distintivo en la lengua alemana señalado por Aínsa (*utopistisch*)³⁰. Criticar a Jonas no significa desestimar su planteo sino resaltar que aún cuando su propuesta parece difícil por su factibilidad el problema de la posibilidad de una existencia futura de la humanidad en un sentido auténtico es aún más difícil. El término auténtico es problemático de por sí, porque incluye como un supuesto que hay existencia inauténtica en el ser humano (alienación, dominación, animalización, etc.), por lo cual será más práctico entender este término

29 MISSERI, L (2010). “El complejo de Cincinato: utopía, revolución y tiranía”, in: BARRIO, C & CRELIER, A (2010). *Ética y revolución*. UNMDP, Mar del Plata, pp. 155-156.

30 AÍNSA, F (1990). *Op. cit.*, p. 57.

como la posibilidad abierta hacia la autorrealización de los individuos. El desafío utópico en sentido objetivo (*utopisch*) está en buscar los espacios para la convergencia entre las distintas formas de responsabilidad, pero no ya como el privilegio de una clase o un grupo de poder sino para todo individuo que tenga un uso no viciado de sus facultades mentales. Las utopías del siglo XXI son las de la distribución del conocimiento entre la humanidad como siembra para la actitud racional ante los innumerables conflictos que se presentan y se presentarán como desafíos para la supervivencia humana y para la conservación de sus posibilidades en tanto que ser que se “crea” a sí mismo con su accionar y su pensamiento en el marco de una comunidad que es cada día más amplia y cuyas fronteras culturales y políticas son cada día más borrosas.

FORO INTERNO

ANUARIO DE TEORÍA POLÍTICA

RAMÓN MAÍZ

Igualdad, sustentabilidad y ciudadanía ecológica

ALEXIA MASSHOLDER

La llegada de Gramsci a la Argentina: una relectura sobre Héctor P. Agosti

JOAN ANTÓN-MELLÓN

El Eterno Retorno. ¿Son fascistas las ideas-fuerza de la Nueva Derecha Europea (ND)?

LAURA ADRIÁN-LARA

El gobierno del individuo en el puritanismo: William Ames (1576-1633)

SEBASTIÁN MAURO

La fragmentación de las solidaridades políticas en las democracias contemporáneas: procesos de identificación y diferenciación

Serie dorada

El último puritano, por JORGE LOZA-BALPARDA

La última filosofía política de George Santayana, por VÍCTOR ALONSO-ROCAFORT

Letras esenciales

SHELDON S. WOLIN

La teoría política como vocación

Crítica de libros

Vol. 11 Diciembre 2011

PUBLICACIONES UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE DE MADRID

ISSN 1578-4576

FORO