

# ZOE, BÍOS Y PERSONA HUMANA

— Goyenechea, Elisa <sup>1</sup>

## RESUMEN

El trabajo examina el tópico de vida, en general, y de vida humana, en particular, en la cosmovisión clásica antigua y en dos interpretaciones filosóficas contemporáneas: Hannah Arendt y Hans Jonas. Primero, presentamos la cosmovisión clásica que evidencia dos apreciaciones distintas sobre el desplazamiento de la zoe animal hacia la bíos rigurosamente humana. El paso de la hominización a la humanización es el trayecto entre la racionalidad instrumental y la sabiduría práctica y política, cuyo centro es la idea de justicia. En segundo lugar, indagamos la propuesta de Hannah Arendt y de Hans Jonas, quienes nos ofrecen dos visiones del hombre y del ambiente compatibles con el desarrollo técnico, con el reconocimiento de la finitud de los recursos naturales y con el despuntar de la consciencia ambiental.

**Palabras Clave:** *Zoe, bíos, persona, Arendt, Jonas.*

---

<sup>1</sup> Graduada en Filosofía y Dra. en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina. Profesora pro-titular de la Cátedra de Filosofía política. Profesora de Posgrado para los Doctorados en Ciencias Políticas y en Filosofía, UCA. Miembro del “Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología” (SPCyT), Facultad de Teología, UCA”.

Como señala Giorgio Agamben:

*Los griegos no disponían de una palabra para expresar [...] la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos [...]: zōē, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y bíos, que indicaba la forma [...] de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando [...] Aristóteles [...] distingue la vida contemplativa (bíos theōretikós) de la vida de placer (bíos apolaustikós) y de la vida política (bíos politikós), [jamás] habría podido utilizar [...] el término zōē [...] por el simple hecho de que [...] no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada (Agamben, 2010, pág. 9).*

En consecuencia, “hablar de una *zōē politiké* de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido” (Agamben, 2010, pág. 10). Para que quede claro, no es que la mera vida quedara desactivada por las *bíos*, lo que aludían era la adquisición de una “segunda vida” o la *segunda naturaleza*.

El desplazamiento de *zoe* animal hacia *bíos* rigurosamente humana conlleva apreciaciones muy distintas en la antigüedad griega y romana. Empecemos por Grecia. El paso de la hominización a la humanización es el trayecto entre la racionalidad instrumental y la sabiduría práctica y política, cuyo centro es la idea de justicia. En el período clásico de Grecia, las *poleis* definían al animal político por su capacidad de discurso y su discernimiento de lo justo y lo injusto. Clave para el desarrollo de estas capacidades humanas era la membresía política y la definición del régimen justo (Vallespín, 1995, págs. 87-92). La noción decisiva es la de *polités*, ciudadano (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1275a22-23). Ser verdaderamente hombre coincide con la *performance* de palabra y acción, en la segunda vida que solo la polis confiere: *bios politikós*. Fuera del orden político y alejado de sus pares, solo hay bestias o dioses, pero

no hombres (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1253a27-29). Su razón de ser era la gloria, la estima, el reconocimiento de los méritos y la inmortalidad que sobreviene cuando acciones y palabras “grandes [*megaloi*]” vencen la ruina del olvido (Jaeger, 2001, págs. 26-29). Al resistir el paso del tiempo, una vida humana jalonada por acciones (*praxis*) y discursos (*lógos*) memorables es *bíos* lineal, significativa y única (Arendt H., Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought, 1993, pág. 45). No hay dos biografías iguales (Arendt H., The Human Condition, 1998, págs. 17-21).

La antigüedad clásica asociaba una vida plenamente humana con la virtud y la justicia. Sin un ordenamiento justo, no es posible la vida virtuosa y excelente, y viceversa: sin ciudadanos probos, el régimen justo se pierde (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1283b42-1284a3). En el paradigma clásico griego, la mera vida natural “queda excluida del ámbito de la polis” y recluida como “mera vida reproductiva” en la oscura y privada esfera doméstica del *oikos* (Agamben, 2010, pág. 10). De allí que la determinación *politikón* de la proverbial definición aristotélica no sea un atributo del viviente *per se*, sino “una diferencia específica que determina el género *zoon*” y que reposa en “un suplemento de politicidad ligado al lenguaje [*logos*]” (Agamben, 2010, pág. 11).

### El Homo faber

A través del mito de Prometeo y Epimeteo, insuperable por su elocuencia, Platón ilustra el paso de *zoe* a *bíos*. Desprovistos de dones peculiares a su especie y despojados de talentos que garanticen su supervivencia, Zeus se apiada de los hombres y les dona *aidōs* y *dike*, el pudor<sup>1</sup> y la justicia (Platón, 2006, págs. 320c8-322d5). Ambas cualidades

<sup>1</sup> Para un estudio sobre el sentido de *aidōs* como pudor, vergüenza y respeto, véase (Sarafidis, 2019).

consuman la humanización y los habilita a fundar comunidades ordenadas<sup>2</sup>. La clave del asunto es que con el solo don del fuego (entregado en primer lugar por Prometeo), que ilustra la incipiente hominización con el dominio de las técnicas, los hombres no son aún *humanos*. Aunque solemos asociar el humanismo –la *humanitas*– con el pensamiento romano y, en particular, con Cicerón, Werner Jaeger vincula este término directamente con la *paideia* griega: “El ‘humanismo’ [...] significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser” (Jaeger, 2001, pág. 17).

La visión griega presenta la hominización como un acto de expresa violación de la naturaleza. La tarea del *homofaber*, pertrechado de las técnicas, es la acción prometeica, que “arranca el hierro de las entrañas de la tierra” para transformarlo en acero (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, págs. 83, 139). El hombre, “superior a la mejor abeja” (Marx C., 2007, pág. 242), interviene conscientemente y con propósitos definidos el *ambiente* o la *naturaleza*. Con este gesto, la objetiva y erige un mundo. Según los relatos recogidos por Hesíodo en *Los trabajos y los días*, devenir humanos es posible pagando el precio de un violento ultraje a la tierra, mediante el penoso esfuerzo del trabajo. Como castigo, los dioses les “ocultan la vida a los hombres” y deben *ganársela* penosamente, con sudor y fatigas, pues en otro tiempo “vivía en la tierra el género humano, lejos y libres de males, libres de la dura fatiga y de enfermedades dolorosas que dan a los hombres la Muerte” (Hesíodo, 1990, págs. 89, 91). Ciertamente es que la plena humanidad no se alcanza fuera de la comunidad política, precisamente porque en ella se juega el discernimiento de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo,

pero, para acceder a esto, los hombres han de darse a sí mismos un artificio humano, un mundo. Sin la mediación de la razón instrumental del *faber*, seríamos como el resto de las especies animales, cuya *zoe* indiscernible del ambiente gira sempiternamente en ciclos vitales y biológicos. Esta objetivación de la naturaleza no es dócil, sino violenta. Implica un señorío y un dominio: el orgullo inherente al poder de dominar, controlar, sujetar y canalizar para nuestros propósitos las fuerzas y los elementos de la naturaleza. Dicho con las palabras de Arendt: “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, el creador del artificio humano, ha sido siempre considerado un destructor de la naturaleza [*a destroyer of nature*]”. El *faber*, a diferencia del *homo laborans*, se comporta como “señor [*lord*]” y “dueño [*master*]” de la naturaleza (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 132). Inclusive su propia productividad es concebida a imagen de la del Dios Creador; mientras que la de Dios es *ex nihilo*, la humana es a partir de una materia provista y, metafóricamente hablando, perpetúa la originaria rebelión prometeica, por cuya mediación los hombres pueden erigir un mundo estable que los cobije a expensas de la Creación de Dios. En los versos de *Oda al hombre de la Antígona*, Sófocles alude a la creatura que inspira temor y admiración (Sófocles, 1981, pág. v. 332 y ss.). Ilustra sus destrezas con actividades que alteran la naturaleza, pues perturban un ambiente que, en ausencia de los *mortales*, sería “una eterna quietud de ser para siempre, que reposa y gira dentro de sí misma” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, págs. 41-43).

### La *humanitas* y la persona

Para la concepción romana, el vínculo del hombre con la naturaleza es dócil y la

<sup>2</sup> Para una lúcida interpretación del discurso de Protágoras, véase (Álvarez, 2012), <https://www.academica.org/lucas.alvarez/25.pdf>.

humanización no conlleva su ultraje. La más grande defensa de la *humanitas* se halla en el discurso *Pro Arquía*, en el que Cicerón defiende la *humanitas* como cultivo de la mente, concebido no como mera erudición, sino como un “saber ennoblecido por un elevado ideal moral” (Arbea, 2002, pág. 393)<sup>3</sup>. Para los romanos, el cultivo de la tierra y la cultura *animi* estaban emparentados<sup>4</sup> y Cicerón fue el primero en emplear el término *cultura* para aludir a la formación humanista del espíritu o de la mente. Deriva de *colere* –cultivar, habitar, cuidar, preservar– y remite primeramente al “intercambio del hombre con la naturaleza”, en el sentido de *cultivarla* y “nutrirla [*tend*]” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 212) hasta hacer de ella un hogar habitable para los hombres. En consecuencia, alude a una actitud de “amoroso cuidado” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 213), que contrasta con todo esfuerzo de someter a la naturaleza o de sujetarla al dominio y control humanos. *Colere* no solo alude a la “labranza de la tierra, sino que designa también el *culto de los dioses*” (Arendt H., *Between Past and*

3 Para un muy buen examen del *Pro Archia*, véase: (Arbea, 2002, pág. 400): “La *humanitas*, para Cicerón, es la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (*paideía*) como moral (*philanthropía*), ganada a través de una educación adecuada”.

4 La raíz indoeuropea *kwel-* tiene dos campos semánticos: el que agrupa los significados de “lejos”, de donde vienen las raíces griegas *tele* (lejos en el espacio, como en telescopio) y *paleo* (lejos en el tiempo, como en paleografía); y otro, más rico en derivaciones, que agrupa los significados de “girar”, “hacer girar”, “revolver”, “dar la vuelta”, “andar por ahí”, “estar o establecerse ahí”, de donde vienen las raíces griegas de “bucólico”, “calesa”, “ciclo”, “ciclón”, “collar”, “degollar”, “palíndromo”, “palinodia”, “polea”, “polo”, “talisman” (Roberts & Pastor, 2013). De *kwel-* vienen, además, las raíces latinas de “agrícola”, “colono”, “cultivar”, “culto” (a los dioses), “inquilino” y quizá “domicilio”. A este subgrupo (que no tiene antecedentes griegos) pertenece “cultura”, que deriva de *colo*. *Cultivar la tierra* se convirtió en “cultivar” (hacer brotar al reino vegetal), como en “agricultura” y *lo que surge del ser humano* se convirtió en cultura. Cfr. <http://etimologias.dechile.net/?cultura>.

*Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 212). *Excolere animum* denota una mente cultivada. Para nosotros, habituados al uso del término, no es difícil percibir su carga metafórica. Para los romanos, aludía principalmente a la naturaleza y cultura, por lo tanto, significaba *agricultura*, actividad que era tenida en gran estima (en Roma, mas no en Grecia), opuesta a las “artes poéticas y fabricadoras”. Para Cicerón, la *cultura animi*, resultado del entrenamiento filosófico, se oponía a las destrezas técnicas del productor o del creador de obras de arte (un *homo faber*). La tarea del agricultor es el analogado principal; en sentido derivado mentamos el cultivo de la mente y la *humanitas*. En cambio, para la mentalidad griega, la faena penosa y repetitiva de las labores ligadas a la tierra era una actividad propia de esclavos. Estos doblan e inclinan sus cuerpos para trabajar la tierra, pero el hombre libre esta “erguido” (Hauser, 2014).

Mientras que el mundo clásico griego centra su discusión sobre el hombre en torno a la figura del *polités*, del paradigma romano antiguo heredamos la categoría jurídica de *persona*. El derecho romano proclama que solo al hombre puede predicársele el derecho, ya que este, considerado como norma, solo puede dirigirse a un ser inteligente y libre, es decir, capaz de conocerla y de acomodarse a ella; es el único sujeto jurídico posible<sup>5</sup>. En la Roma primitiva, solo los individuos humanos eran personas del derecho. Para expresar las ideas de igualdad y de libertad, los juristas romanos recurrieron al término *persona* en lugar de *homo* porque este último era una expresión técnica para mentar al esclavo. El

5 El derecho objetivo se refiere al conjunto de normas que rigen la vida del hombre en sociedad y sus relaciones con los demás miembros de esta, y como derecho subjetivo hace alusión a las facultades concretas que el ordenamiento les reconoce a los individuos dentro del marco del derecho objetivo. Véase: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/6/el-concepto-de-la-persona-juridica-en-el-derecho-romano.pdf>.

hombre libre es *persona*, sujeto de derechos y obligaciones; el esclavo, en cambio, es una cosa y es tratado en forma análoga a las bestias<sup>6</sup>. Esta analogía debe tomarse en el sentido pleno del término: el propietario podía decidir qué actividad encargarle al esclavo y tenía derecho a matarlo. El hombre libre es sujeto de derechos y, por lo tanto, agente; el esclavo es objeto de derecho: objeto, entonces, de la acción ajena<sup>7</sup>.

*Persona* es una abstracción que designa al ser humano con referencia al sistema jurídico (Stagl, 2015). En origen significó la *máscara* de los actores (Arendt H., *On Revolution*, 2006, págs. 96-98). Después derivó, en sentido metafórico, al papel que se representa en el escenario y, en seguida, a su rol en el mundo. En el contexto del sistema jurídico, la categoría designa el papel que se desempeña en el proceso: juez, actor, imputado o testigo o, más en general, el rol en el sistema jurídico mismo. El significado originario de *persona* es jurídico. Después, como concepto filosófico y teológico llegó a ser una de las ideas

metafísicas más importantes de Occidente. Para Romano Guardini:

*Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que –con las limitaciones de que todavía hablaremos– esté en sí mismo y disponga de sí mismo. ‘Persona’ significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído. [...] Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre sólo conmigo mismo; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único (Guardini R., *Mundo y persona*, 2000, pág. 104).*

La unicidad de la persona en sentido metafísico es puesta en evidencia en “no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único” (Guardini R., *Mundo y persona*, 2000, pág. 104).

### Arendt y Jonas. La ingobernabilidad de la praxis y el miedo al futuro: el *NOVUM*

#### Arendt. La categoría de acción *re-visitada*

En 1958, Hannah Arendt, amiga de Hans Jonas y discípula de Martin Heidegger y de Romano Guardini, publica *The Human Condition*. Advierte que los recursos tecnológicos han modificado radicalmente la modalidad del tradicional *homo faber* (el artesano produce útiles e instrumentos a partir del material que extrae de la naturaleza). Hasta principios del siglo XX, la visión moderna e ilustrada ofrecía una imagen de Naturaleza con aditamentos románticos, como “diosa naturaleza” (Guardini R., *El ocaso de la Modernidad*, 1958, pág. 163) eterna prodigadora de dones, inescrutable e inextinguible. Ahora, la naturaleza se nos ha revelado como finita; y sus recursos, agotables (Guardini R., *El ocaso de la Modernidad*, 1958). La tecnología ha transformado la concepción prevaleciente

6 La condición de sujeto de derecho o de relaciones jurídicas está no solo atribuida a la persona humana (persona física o persona natural), sino también a las organizaciones o agrupaciones de personas físicas a las que la ley reconoce personalidad independiente de los sujetos que las integran. Son las denominadas “personas jurídicas”, “personas morales” o “personas ficticias”. Desde luego, la personalidad en el orden jurídico no puede corresponderle sino a los hombres, pero, además de los individuos humanos, ella debe ser conferida a los núcleos humanos constituidos por esa apetencia de sociabilidad propia de su naturaleza cuando tales núcleos reúnen los caracteres esenciales de la institución. Cfr. <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/6/el-concepto-de-la-persona-juridica-en-el-derecho-romano.pdf>.

7 En cuanto al estatus jurídico del esclavo, al principio no tiene ningún derecho. Se lo considera una cosa (la palabra más antigua para referirse a un esclavo es *mancipium*, de género neutro). No puede casarse ni tener propiedades. Posteriormente, se permite el matrimonio entre esclavos, aunque los hijos son también propiedad del amo. También se les permite ahorrar para comprar a otro esclavo que le ayude en sus tareas o incluso comprar su libertad (Stagl, 2015: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68512015000200014>).

del trabajo (el proceso controlable de principio a fin), a tal punto que “hemos empezado a actuar en la naturaleza [...] iniciando procesos” (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 231), cuyo curso y destino no está en nuestras manos controlar. En los términos de Arendt, ha adquirido las connotaciones de la acción. La consabida distinción entre trabajo (*work*) y acción (*praxis*), clave en el pensamiento de Arendt, no puede ser objeto de indagación en estas pocas páginas. Basta indicar que el primero es un proceso dirigido deliberadamente con comienzo y final predeterminados y definidos (causa ejemplar/causa formal/causa final, en términos aristotélicos). Su resultado es un producto que ingresa al mundo humano. La segunda –*praxis*– inicia procesos que se emancipan de la voluntad del agente o de los agentes. Al hablar y actuar, iniciamos procesos que atraviesan un medio humano, impactamos muchas veces de manera imprevista e inclusive contraria a nuestras expectativas. Pero la autora alemana, que no estaba pensando solo en la naturaleza, sino particularmente en la historia, destacó el aspecto incontrolable de la *praxis*.

La novedad que trajo el siglo XX con respecto a las virtualidades de la *praxis* bajo condiciones de la “civilización tecnológica”, enseñan Arendt y Jonas, es que hemos empezado a actuar en la naturaleza, desencadenando procesos que se emancipan de nuestro control. La “naturaleza no natural” de la que habló Guardini en el mismo año en el que Arendt publicó *The Human Condition* alude a la “creación de naturaleza” (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 299), algo que podría parecer una contradicción terminológica, pero que la autora judeo-alemana esclarece diciendo que

*Hemos empezado a canalizar la capacidad humana para la acción, para comenzar procesos nuevos y espontáneos [...] en una actitud hacia la naturaleza que, hasta la*

*última etapa de la edad moderna había sido la de explorar leyes naturales y fabricar objetos a partir del material natural (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 230)<sup>8</sup>.*

Mediante la tecnología prescribimos condiciones y provocamos procesos naturales, que “sin la interferencia de los hombres, hubieran permanecido latentes y, tal vez, jamás habrían acontecido”<sup>9</sup>. La culminación de esta actitud “finalmente ha resultado en un verdadero arte de ‘hacer’ naturaleza, esto es, de crear procesos ‘naturales’ que, sin la intervención de los hombres, no existirían”<sup>10</sup> (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 231). Hans Jonas alude al mismo fenómeno y el tenor irreversible de estos procesos pone en jaque la aptitud de las éticas tradicionales ante los desafíos del siglo:

*Su irreversibilidad [...] introduce un factor novedoso en la ecuación moral. A esto se añade su carácter acumulativo: sus efectos se suman, de tal modo que la situación para el obrar y el ser posteriores ya no es la misma que para el agente inicial, sino que es progresivamente diferente de aquella y es cada vez más el producto de lo que ya fue hecho. Toda la ética tradicional contaba únicamente con comportamientos no acumulativos (Jonas, *El imperativo de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 2004, pág. 33).*

8 En el original: “We have begun channeling the human capacity for action, for beginning new and spontaneous processes [...] into an attitude toward nature which up to the latest stage of the modern age had been one of exploring natural laws and fabricating objects out of natural material”.

9 En el original: “Without the interference of men, would have lain dormant and perhaps never have come to pass”.

10 En el original: “Has finally ended in a veritable art of ‘making’ nature, that is, of creating ‘natural’ processes which without men would never exist”.

### La contribución de Hans Jonas. El *novum* y la ética sin precedentes<sup>11</sup>

Hans Jonas (1903-1993) ofrece una lectura fecunda de la moralidad kantiana para abordar los dilemas éticos de nuestro tiempo. Inspirado en el Imperativo de Kant, formuló un nuevo y actualizado principio de conducta: *Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra*. El mandato presenta una nueva dimensión ética de nuestras acciones, según la cual no somos imputables solo por nuestras acciones pasadas, sino por las futuras. Es decir, cargamos también con el peso de las consecuencias a futuro de nuestras decisiones y acciones. La experiencia humana de la que surge este nuevo paradigma es la toma de consciencia del dominio ilimitado sobre la naturaleza y de las ruinosas consecuencias a largo y mediano plazo para quienes nos sucederán en el tiempo y habitarán la misma tierra:

*La tecnología moderna ha introducido acciones de escala, objetos y consecuencias tan novedosos que el marco de las éticas prevalecientes ya no las puede contener [...] la enormidad de sus poderes impone a la ética una nueva dimensión de la responsabilidad, impensada hasta ahora<sup>12</sup> (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, pág. 6).*

En *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (2004), Jonas procura dotar a la ética de una cierta

11 Esta sección del trabajo replica nuestro artículo “El principio de responsabilidad: una ética orientada al futuro. La contribución de Hans Jonas” (Goyenechea, 2020), <https://seminarioteologiafilosofiacienciaytecnologia.wordpress.com/2020/03/15/nociones-clave/>.

12 En el original: “Modern technology has introduced actions of such novel scale, objects, and consequences that the framework of former ethics can no longer contain them. [...] the enormity of its power forces upon ethics a new dimension of responsibility never dreamt of before”.

capacidad predictiva que nos permita anticipar con seguridad relativa las consecuencias de nuestras intervenciones en el ambiente o en la misma vida humana y, consecuentemente, prevenir el impacto ruinoso que podría tener para las generaciones venideras. Por lo tanto, una ética que pretende responder a los desafíos de la “civilización tecnológica [Technological Age]”, como reza el título, enuncia un mandato absoluto de la Razón Práctica: el imperativo de responsabilidad. En otras palabras, la promesa del progreso tecnológico ha devenido en amenaza; con relación a la naturaleza, sus consecuencias ambientales han propiciado la aparición de la llamada “conciencia ecológica”, cuya concreción es la ecoética.

Este autor presenta una ética (y potencialmente una legislación) que orienta nuestras acciones en beneficio del ambiente que les dejaremos como herencia a nuestros hijos y nietos. Enseña que los humanos asumimos una responsabilidad de tipo fiduciaria, pues cargamos con la exigencia de las generaciones aún no nacidas de intervenir la naturaleza “con cautela responsable [verantwortliche Zurückhaltung einzunehmen]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, págs. 55-56). El fideicomiso es aquello que se le confía a esta generación para que lo administre prudencialmente en beneficio de las generaciones futuras, quienes, a su vez, deberán aprender a hacerse cargo del cuidado (Oviedo Sotelo D., 2018). En consecuencia, un Imperativo Categórico (sin concesiones) es que la humanidad debe ser preservada en la Tierra. Al hombre no le está permitido apostar el futuro de la humanidad, poner en juego su existencia en razón de ningún otro bien o beneficio que pudiera alcanzar ahora o en el porvenir. Ninguna promesa de un mundo mejor, ningún optimismo futuro ni esperanza utópica, ningún goce del presente pueden argumentarse como condiciones al

Imperativo si con ello se hipoteca el futuro de la humanidad.

La ética prospectiva de Jonas no se asienta en un saber obrar, sino en un no saber, en la incerteza del riesgo. El temor se vuelve una potencia cognitiva, con potencialidades preventivas. A la ingobernabilidad de los efectos remotos de nuestras acciones se impone un mandato de cautela fundado en la ignorancia. La clave es que “la acción [*praxis*] ha mudado su naturaleza” (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, pág. 1) y demanda un “*novum*” (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, págs. 7, 34) que funda la nueva ética: el principio de responsabilidad enuncia el imperativo que manda absolutamente ampliar el reconocimiento de los *finés en sí mismos*.

## Conclusión

Según Jonas, la tradicional *phrónesis* debe ceder el lugar al Imperativo formal kantiano, que impera sin restricciones, categóricamente (de modo distinto a los mandatos prudenciales). La segunda formulación del Imperativo reza: *trata a la Humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin en sí mismo, no solo como medio*. La fórmula es antimoderna, pues no contiene alusión a la Razón instrumental. En el capítulo 1 de su obra de 1974, dedicado a la reflexión sobre la alteración en la naturaleza de la acción, Jonas sugiere una propuesta que acompaña el *novum* de su propuesta ética y se cuestiona: “Has Nature ‘Rights’ Also?” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8). Habida cuenta de que la *praxis* humana ha mudado su naturaleza e impacta en el ambiente de modo incontrolable e ingobernable a mediano y largo plazo, ¿no será apropiado sustraer la

ética de consideraciones antropocéntricas y pensar que hay mucho más en juego que el bien humano? Será preciso pensar que la naturaleza extrahumana y la biósfera, ahora subyugadas por nuestro poder, se han vuelto “un fideicomiso humano [*a human trust*]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8) y nos interpelan con un recamo moral, “no tanto por nuestro propio bien futuro [*for our ulterior sake*]”, sino “por el suyo propio y en sí mismo [*for its own and in its own right*]”. En consecuencia, la nueva ética exige pensar en bienes extrahumanos, en clave kantiana como “finés en sí mismos [*ends in themselves*]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8), allende la esfera del bien humano. El discurso prevaleciente no nos provee categorías para justificar que la naturaleza deba ser “honrada [*honored*]”. Por el contrario, la ha sustraído de la dignidad de los *finés en sí mismos*, que solo predicamos de los hombres. Sin embargo, una “súplica silente por preservar su integridad parece surgir de la amenazada plenitud del mundo viviente. ¿Escucharemos su reclamo [...] como moralmente vinculante y sancionado por la naturaleza de las cosas, o lo descartaremos como mero sentimentalismo?” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8).

Un ejemplo posible de este enfoque novedoso se halla en *Las fronteras de la justicia* (2007). Martha Nussbaum advierte la necesidad de extender el radio de aplicación de los derechos hacia los animales en el capítulo VI, “Más allá de la ‘compasión y humanidad’: justicia para los animales no humanos” (Nussbaum, 2007, págs. 321-400)<sup>13</sup>. Si bien el punto de partida es

<sup>13</sup> La filósofa afirma basarse en un “esencialismo aristotélico” no metafísico, que identifica cierto conjunto universal y transcultural de funciones o capacidades humanas esenciales que sería deseable proteger mediante derechos” para,

John Rawls, su contribución se basa en el “enfoque de las capacidades, una teoría no contractualista de la asistencia”. La define como una “doctrina acerca de los derechos básicos”, cuyo respeto garantiza que una sociedad sea “mínimamente justa” (Nussbaum, 2007, pág. 163). Nussbaum sostiene que las capacidades no son medios instrumentales para promover una vida digna, sino el *medium* propicio. Y concluye: “lo justo y lo bueno [están] completamente

---

después, aplicar el mismo planteamiento a los animales no humanos. Nussbaum presenta su enfoque de las capacidades como un pensamiento capaz de afrontar tres motivos concretos de exclusión de la esfera de la justicia o del “contrato”. Una de ellas apunta a la necesaria extensión del concepto de “justicia” a las criaturas no humanas. Nussbaum defiende una justicia interespecie, ocupándose de la consideración moral que merecen los animales. En su opinión, los animales no solamente merecen consideración moral directa, sino que deben tener derechos. Desde este enfoque, las relaciones entre los humanos y el resto de los animales son cuestiones de justicia en lugar de ser exclusivamente morales. O sea, los deberes humanos hacia los animales son deberes de justicia y, por tanto, los animales deberían ser tenidos como titulares de derechos.

relacionados” (Nussbaum, 2007, pág. 169). La dignidad, en consecuencia, no se define con independencia de las capacidades, sino que se encuentra “imbricada en ellas y en su definición” (Nussbaum, 2007, pág. 169). El enfoque de las capacidades parte de una concepción de la cooperación para la cual la “justicia y la inclusividad” son bienes en sí mismos valiosos. Además de perseguir el beneficio mutuo (*win/win*), los humanos tienden lazos altruistas (Nussbaum, 2007, pág. 166). Si bien no podemos abundar en esto, cabe decir que la tesis de Nussbaum busca señalar los puntos ciegos de las teorías contractualistas. Por lo tanto, reconociendo el alcance de la inteligencia en muchos animales no humanos, no acepta que solamente quienes pueden “suscribir un contrato como (más o menos) iguales” puedan ser “sujetos primordiales de una teoría de la justicia” (Nussbaum, 2007, pág. 323). En conclusión, al igual que Hans Jonas, Martha Nussbaum resuelve la perplejidad de ir más allá de la mera compasión ante el sufrimiento animal hacia una formulación de justicia, centrándose en el animal como un fin en sí mismo (más que un mero medio instrumental). Es decir, extendiendo el alcance de la segunda formulación del Imperativo Categórico de Kant (Nussbaum, 2007, págs. 333, 346-347).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2010). *HOMO SACER. El poder soberano y la nuda vida*. (A. G. Cuspiner, Trad.) Valencia: Pre-textos.
- Álvarez, L. (2012). El gran discurso de Protágoras: política y performance. *II Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Arbea, A. (2002). El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón. *Onomázein*(7), 393-400.
- Arendt, H. (1993). *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*. Nueva York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books.
- Aristóteles. (2004). *Política*. (R. Rufino, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Castilla y Cortázar, B. (1996). La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación a la condición sexuada. *Anales de la Real Academia de Doctores*, 6, 249-261.
- Elguera, E. (1957). El concepto de la persona jurídica en el derecho romano. *Lecciones y ensayos. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires*(6), 47-55.
- Goyenechea, E. (2020). El principio de responsabilidad: una ética orientada al futuro. La contribución de Hans Jonas. *Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Guardini, R. (1958). *El ocaso de la Modernidad*. Madrid: Guadarrama.
- Guardini, R. (2000). *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro.
- Hauser, A. (2014). *Historia social de la literatura y del arte* (Vol. I). Madrid: Labor.
- Hesíodo. (1990). *Poemas hesiódicos*. (A. C. Lloveras, Ed.) Madrid: Akal.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1979). *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethicsfor the Technological Age*. (H. J. Herr, Trad.) Chicago & Londres: The University of Chicago Press.
- Jonas, H. (1997). ¿Por qué la técnica moderna es objeto de la Ética? En H. Jonas, *Técnica, medicina y ética*. Madrid: Paidós.
- Jonas, H. (2004). *El imperativo de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Marx, C. (2007). *El capital* (Vols. 1, Libro 1). (V. Romano García, Trad.) Madrid: Akal.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Oviedo Sotelo, D. (2018). La obra de Hans Jonas: ética de la responsabilidad para generaciones futuras y no-tecnooptimistas. *Revista Científica de la UCSA*, 5(3), 69-79.
- Platón. (2006). *Protágoras*. (M. Divenosa, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Roberts, E. A., & Pastor, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Romano, G. (1958). *El ocaso de la Modernidad*. Madrid: Guadarrama.
- Sarafidis, K. (2019). Aidōs. *Apeiron. Estudios de filosofía*(11), 175-183.
- Siqueira, J. E. (2001). El principio de responsabilidad de Hans Jonas. *Acta Bioethica*, VII(2), 277- 285.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. (A. Alamillo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Stagl, J. F. (2015). De cómo el hombre llegó a ser persona: Los orígenes de un concepto jurídico- filosófico en el derecho romano. *Revista de derecho*(45), 373-401.
- Vallespín, F. (Ed.). (1995). *Historia de la teoría política* (Vol. 1). Madrid: Alianza.