

La transformación del obrar humano en la época de la civilización tecnológica y la exigencia de una nueva ética

*José Luis Sepúlveda Ferriz**
*Tomás Domingo Moratalla***

Resumo: Este artigo se centra na noção de responsabilidade, onde pretendemos oferecer uma visão estruturada da obra jonasiana, que permita dar conta de sua análise de por que a transformação realizada na ação tecnológica termina por não reconhecer mais valores e metas além daquelas que ela mesma produz. Assim, a vulnerabilidade da natureza aparece num contexto niilista, quer dizer, desprovida de qualquer limite ontológico e axiológico. A ética proposta por Hans Jonas está fundamentada sobre a concepção teleológica da natureza, entendida como um valor que interpela a responsabilidade do homem para que ele se torne responsável pela sua preservação. Este novo conceito de responsabilidade já não se fundamenta apenas nonexo causal que vincula o sujeito a suas ações, mas sim, no ser valioso e vulnerável do qual surge uma exigência ética que nos compele a sermos responsável por ele.
Palavras-chave: ação tecnológica; ciência; ética; natureza; responsabilidade.

Abstract: This article focuses on the notion of responsibility, where we intend to provide a structured overview of the work jonasiana, which permits to account for his analysis of the technological transformation performed in the action ends up no longer, recognized those values and targets that she produces. Thus, the vulnerability of nature appears in a context nihilistic, that is, devoid of any ontological and axiological limits. The ethics proposed by Hans Jonas is based on the teleological conception of nature, understood as a value which questions man's responsibility for doing responsible for its preservation. This new concept of responsibility is no longer based only on the causal link that binds the subject and his actions, but in being valuable and vulnerable than an ethical demand arises that compels us responsible for doing it.

Keywords: ethics; nature; responsibility; science; technological action.

* Doutorando em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). *E-mail:* jl-junior2008@hotmail.com

** Professor titular de Filosofia Moral na Universidad Complutense de Madrid (Espanha) y Profesor-colaborador de Antropologia filosófica de la UNED-Madri (Espanha). Artigo recebido em 21.06.2011, aprovado em 25.11.2011.

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. Hans Jonas

El pensamiento de Hans Jonas, cuya vertiente ética consideraremos a continuación, cuenta con el mérito añadido de haberse desarrollado en su mayor parte en un clima intelectual poco propicio. La filosofía analítica de corte positivista, predominante en el mundo anglosajón, se ha caracterizado por la ecuación de ciencia empírica y verdad. Esta actitud se ha traducido en la negación reduccionista de todos los aspectos de la realidad a los que el método científico, por su propia naturaleza, no puede acceder. También se niega la objetividad de los valores, porque éstos no son dimensiones cuantificables de la realidad. En general, se rechaza toda orientación metafísica y toda tendencia especulativa de la filosofía. Ahora comenzaremos señalando el punto de partida de la reflexión ética de Hans Jonas.

El punto de partida de la reflexión ética de Jonas es su lúcido diagnóstico de la situación a que ha conducido el desarrollo desmesurado de la técnica moderna, que hoy hace peligrar la supervivencia del género humano. El alcance de la ciencia y la tecnología moderna, con su potencial poder de transformación y destrucción del medio terrestre, la cercanía de una catástrofe inminente que amenaza con la desaparición total, o parcial, de aquello que hasta ahora ha posibilitado la vida de los seres en general y también del ser humano, es el punto de partida de una obra como *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Se agudiza la crítica feroz, esbozada en *El Principio Vida. Fundamentos para una biología filosófica*, contra la asunción acrítica de la idea de progreso y la afirmación irresponsable del poder tecnológico que, lejos de seguir siendo una promesa de felicidad y mejora de las condiciones de vida de los hombres, se ha convertido en una peligrosa amenaza. No se hace referencia sólo a los problemas medioambientales, sino a cuestiones de ingeniería genética y medicina, la eugenesia y la eutanasia, que se tratarán con mayor profundidad en obras posteriores, como *Técnica, medicina y ética*.

Hans Jonas dedicó un gran esfuerzo para subrayar el carácter novedoso de la técnica moderna, así como los riesgos y peligros que ésta provoca. Las injerencias de la técnica antigua sobre la naturaleza eran asimiladas por ésta sin menoscabo alguno. Hoy ya no es así:

Hoy en día la técnica alcanza a casi todo lo que concierne a los hombres – vida y muerte, pensamiento, acción y padecimiento, entorno y cosas, deseos y destino, presente y futuro -. En resumen, dado que se ha convertido en un problema central como apremiante de toda existencia humana sobre la tierra, ya es asunto de la filosofía y tiene que haber algo así como una filosofía de la tecnología.¹

Para Jonas, el aumento de poder proviene del incremento de conocimiento y esto ha propiciado una nueva fase en la relación entre el hombre y la naturaleza. En primer lugar se ha producido un salto cualitativo en el poder tecnológico provocado por la alianza entre técnica y ciencias naturales. La aplicabilidad práctica de la teoría científica que resulta una amenaza sobre la naturaleza terrestre presente y futura. En segundo lugar, lo cuantitativamente novedoso viene determinado por el cambio de dimensión operado en la técnica moderna. A diferencia de la técnica pre-moderna que era macroscópica, como lo pueden ser las herramientas y las máquinas, que están pensadas para el manejo del mundo físico visible, la técnica moderna se caracteriza porque ha descendido a un nivel molecular.

El papel determinante de la tecnología en la sociedad actual aparece de forma clara cuando advertimos que no es en absoluto neutra, sino que demanda ciertos conocimientos y valores, nuevas formas de concebir y valorar la realidad imprimiendo patrones culturales que condicionan y configuran nuestra civilización actual y futura.

La ciencia no es inocente porque la frontera que separa teoría e investigación práctica y aplicación, desde los inicios de la modernidad y cada vez de manera más clara, se ha diluido: la ciencia está subyugada al progreso material de los seres humanos, de manera que se pretende que todo experimento redunde en su aplicación, no sólo por el bien que esto puede conllevar para la humanidad, sino a menudo por los intereses económicos que hay en juego.

Y justamente, esta es la tesis de Jonas: la tecnología exige responsabilidades porque la creación técnica es una forma de dotar de sentido y este puede significar dominación, alienación, barbarie, cierre del horizonte humano. Así, puesto que también Jonas reconoce que no es posible renunciar a la tecnología, resulta necesaria la reflexión sobre la legitimidad de la acción tecnológica. Como dice González Queirós:

1 Jonas, H. *Técnica, medicina y ética*, 1997, p. 15.

Pensar la tecnología es entonces una de las varias maneras de pensar al hombre. Precisamente en cuanto responsable de nuestro destino, en cuanto autores – no de nosotros mismos, pero sí de la vida que llevamos – nos es preciso tener ideas claras, sobre el sentido y la función de la tecnología para poder decidir qué hacer con ella, para conocer toda sus posibilidades actuando en consecuencia sea explorando una posibilidad, sea vetándonos otra.²

La técnica moderna es la consumación de un proceso que se inicia con la ciencia natural del siglo XVII. Bajo el lema “saber es poder”, el programa baconiano acomete la conquista de la naturaleza por el hombre. F. Bacon fue el primero en pensar en términos de razón instrumental, el primero en poner el conocimiento al servicio de la acción, de la previsión, del interés y la eficacia. Bacon en la justificación de su método inductivo decía que “la naturaleza tenía que ser acosada en sus vagabundeos, sometida y obligada a servir, esclavizada, había que reprimirla con fuerza y la meta de un científico era torturarla hasta arrancarle sus secretos”³. A este respecto comenta Hans Jonas:

El programa baconiano – poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre – ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible.⁴

En esta época prevalecía el sentido utilitarista de la ciencia. Se buscaban leyes universales demostrables y un pensamiento que se sentase en la razón. En este sentido, es fundamental tener en consideración, el pensamiento paradigmático de René Descartes (1596-1650). Para Descartes, el hombre es un ser dotado de razón (animal racional) y se presenta delante de los otros seres de la naturaleza en la posición de dominador. Además de eso, a partir de Descartes las matemáticas asumen una posición central en el conocimiento científico, pasando a dar a los objetos, un valor cuantitativo, mensurable⁵. Ese dominio de las matemáticas

2 González Queirós, J. L., 1998, p. 21-22.

3 Capra, F., p.58.

4 Jonas, H., 1995, p. 233.

5 “No reconozco diferencia alguna, escribe Descartes, entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza misma ha formado [...] las reglas de la mecánica pertenecen a la física, de suerte que todos los seres construidos mediante artificio son, de

sobre el conocimiento científico trajo una serie de transformaciones profundas en la relación del hombre con la naturaleza, posibilitando un poder de acción sobre la misma nunca visto anteriormente, favoreciendo así el surgimiento del espíritu tecnológico.

A partir de Descartes y de Galileo, las matemáticas pasaron a construir el modelo y el lenguaje de todo el conocimiento científico: se sustituye la cualidad sentida por la cantidad medida. El conocimiento permite que nos volvamos señores y dominadores de la naturaleza. Es competencia del hombre modelar y dominar el mundo⁶.

Sobre la base de este proyecto se halla una metafísica de la naturaleza que entiende a ésta como pura extensión inerte, privada de interioridad y finalidad. La naturaleza, así entendida, queda despojada de todo valor intrínseco, reducida a mero instrumento para la satisfacción de las necesidades humanas. Pero ahí no termina todo: la desmitificación de la naturaleza alcanza finalmente al mismo hombre, cuya libertad y dignidad son declaradas ilusorias. Todo esto es consecuencia de una metafísica reduccionista. Así pues, se sustituye una ontología de sustancias, esencias y cosas (como la aristotélica), por una ontología de átomos, leyes y fuerzas, donde sólo caben máquinas. Es decir, la eliminación de las causas finales en el conocimiento científico centrado en causas eficientes observables de fenómenos. Se abre el camino para la unión de la técnica y la ciencia.

Podríamos decir que perdido el carácter sagrado, el conocimiento ya no se dirige hacia el ser necesario o divino, porque la metafísica ha quedado fuera del campo científico. Si además se pierde el carácter axiológico y el afán de verdad, y se persigue la utilidad y la eficacia, estamos ante una razón instrumental, donde la ciencia y la tecnología son las dos caras de la misma moneda.

Lo que a nosotros nos interesa ahora es subrayar que el programa baconiano, supo propiciar el sometimiento despótico de la naturaleza por la técnica, eliminó los fundamentos metafísicos de la ética y, con ellos, la posibilidad misma de contrarrestar los efectos negativos de la técnica,

acuerdo con tales reglas, naturales”, esa era la verdadera visión de la naturaleza de Descartes, su fuerte confianza en la ciencia le lleva a decir “Dadme materia y movimiento y haré de nuevo el mundo”. Cfr. Descartes, R., 1995, IV, art.203.

⁶ Japiassú, H., 2002, p.111.

sometiéndola a estrictos criterios morales. De ahí que la tendencia a volverse contra el hombre sea connatural a la técnica moderna.

Por todo ello, puede decir Heidegger⁷ que estamos en el fin de la filosofía, si bien matiza que “final de la filosofía” no significa – enfatiza constantemente Heidegger – fin de las posibilidades del pensar, sino agotamiento de la metafísica occidental y concentración en el máximo peligro acontecido en la técnica, pues ésta no sólo se halla asentada en el “olvido del ser”, sino que amenaza con ocultar de forma definitiva la esencia del hombre. El hombre se encuentra hoy, en apariencia, más cerca de sí mismo que nunca; pero en realidad, ya no se encuentra a sí mismo, pues, siendo interpelado tan provocativamente por un modo de desocultamiento, no se percibe a sí mismo como interpelado. En la concepción heideggeriana de la metafísica como olvido del ser, la técnica ocupa un lugar relevante, cosificando al ser humano, trasformando el mundo. La técnica moderna acaba imponiendo su lógica en todos los ámbitos de nuestra cultura: lenguaje, pensamiento, arte... El hombre y su mundo acaban sucumbiendo a la lógica de la técnica moderna que los convierte en meros dispositivos, objetos de una indefinida explotación y manipulación.

Con esta visión técnica de la naturaleza se hace difícil, cuando no imposible, una relación de responsabilidad entre el hombre y la naturaleza – tal como propone Jonas, y ésta es otra de las razones de su dura crítica a la modernidad –, la naturaleza como conjunto de vivientes que en su vulnerabilidad interpela al hombre, para que se haga cargo de ella.

En la actualidad, ese ideal se ha combinado con el deseo de inventar, característico de las técnicas mecánicas y las técnicas biológicas de mejoras de animales y plantas. El resultado ha sido el desarrollo de técnicas cuyos productos tratan de reproducir estructuralmente componentes naturales, con el inconveniente de haber nacido fuera de la red en que la naturaleza consiste y los riesgos consiguientes para los ecosistemas⁸.

Frente a las innegables posibilidades y beneficios que reportan las innovaciones tecnológicas, los riesgos de accidentes y guerras nucleares y químicas, el deterioro del medio ambiente, la persistente contaminación de la atmósfera, los cambios climáticos, las diferentes crisis ya sean económicas o sociales, etc., son todos riesgos que tienen que ver con el desarrollo

7 Heidegger, M., 1985. p. 26 y ss.

8 Cfr. Sanmartín, J., 1990, p. 15-16.

técnico, y que ponen en tela de juicio la idea de “progreso”. El mismo Jonas reconoce que esta situación no es inédita en la historia; pero los riesgos nunca fueron tan impresionantes ni las posibilidades de futuro tan imprevisibles como lo son hoy en día. En este sentido el profesor Domingo Moratalla apunta:

La técnica vive del progreso, pero no ya como meta, sino como algo inscrito en su interior, va siempre a más, siempre más difícil, más complejo. Además nunca el poder otorgado al hombre fue mayor. Nunca el hombre se sintió tan poderoso y creador. Ahora estamos en disposición de modificar la constitución humana, por lo menos estamos abiertos a esa posibilidad. Ya no se trata de un sueño fantástico⁹.

Como vemos, se hace necesario reflexionar sobre los retos, implicaciones, problemas y consecuencias, que plantea la tecnociencia a la filosofía; y Hans Jonas entendió que era el único modo de abordar las cuestiones éticas, antropológicas y metafísicas. Fue éste uno de los mayores logros de su obra.

Por consiguiente, las dimensiones globales de la técnica y el ámbito de su aplicación afectan al planeta (espacialmente) y pone en peligro a las generaciones futuras (temporalmente). La naturaleza y el ser humano están amenazados. La nueva técnica rompe con el antropomorfismo de épocas anteriores, ahora la preocupación por el bien humano no puede quedar desvinculada del bien natural. La ética ecológica, de la que Jonas es pionero, es un buen indicador de esta preocupación ineludible¹⁰. Es decir, el enorme poder tecnológico capaz de destruir la biosfera reclama el deber de actuar con precaución y responsabilidad. Progreso con precaución frente a la incertidumbre tecnológica es la fórmula que mejor expresa la posición jonasiana en este punto. Contrariamente a lo que algunos han sostenido, nosotros mantenemos que la filosofía de Jonas no es “tecnófoba”, más bien, hay que decir que surge contra los excesos tecnológicos, aquellos pueden entrañar efectos inicialmente desapercibidos y que pueden ocasionar daños irreversibles a gran escala. Jonas rebate así, el imperativo tecnológico: “Debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción” (Jonas, 1995, p. 211.).

⁹ Domingo Moratalla, T., 2001, p. 43.

¹⁰ Domingo Moratalla, T., 2001, p. 46.

La ética de la responsabilidad

¿Es necesaria una nueva ética para hacer frente al desafío tecnológico? ¿Está realmente justificado el nuevo paradigma ético que propone Hans Jonas: una ética de la responsabilidad frente a la supuesta insuficiencia de las éticas anteriores?

Frente a la concepción antropocéntrica moderna, según la cual el sujeto se constituiría la fuente de todo valor y deber moral, y frente a una concepción del ser axiológicamente neutro, ajena a otros valores que no sean los de la cantidad y los cuantificables, Jonas propone una concepción ética enraizada en la naturaleza y de la cual el hombre sería su más fiel legatario. El deber no es sólo un hecho del sujeto humano y de su libertad, sino que éste se arraiga en el ser.

El descubrimiento de la ética jonasiana no viene dado solamente por la percepción de los riesgos y peligros unidos a la imprevisibilidad de las consecuencias que despliega la acción tecnológica, cuyos efectos se expanden espacial y temporalmente, sino también por su dinámica acumulativa y la eventual destrucción de la naturaleza. Hay pues, una amenaza más radical: el nihilismo globalizante de la tecnología, a la que Jonas pretende responder con su ética de la responsabilidad, cuyo imperativo descansa sobre la idea de que un valor, como es la vida, está siendo amenazado por una tecnología que en su afán de dominio hace peligrar hasta la propia idea de humanidad. La consideración de que el mundo y la naturaleza son algo valioso y bueno con independencia de toda voluntad divina, y de que están bajo nuestra responsabilidad, junto con la exigencia inmanente de la existencia del ser, así como el reconocimiento de que ésta constituye una finalidad en sí que debe realizarse, constituyen los términos claves de una ética de la responsabilidad.

¿Por qué debería siquiera existir este “más tarde”, en nuestro caso, una humanidad sobre la Tierra; es decir, vida en general? Con mi intento de respuesta no quiero importunarles, sino sencillamente suponer aquí su consentimiento para, contra Schopenhauer, Buda, gnósticos y nihilistas, considerar que la diversidad de la vida, originada en el esfuerzo incesante por devenir, puede ser entendida como un bien o un “valor en sí” y la libertad del hombre, que al fin y al cabo resultó de ella, como culminación de esta aventura arriesgada de los valores. Esto sitúa al portador de esta distinción con su poder, que ahora lo pone todo en peligro de manera reconocible, bajo dicho deber. La ética alcanza, pues, por vez primera una dimensión casi cósmica, más allá de todo lo interpersonal¹¹.

11 Jonas, H., 2001, p. 128.

En su obra *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Hans Jonas no pretende crear un nuevo sistema ético, acabado y perfilado. Creemos que al escribir “ensayo”, la intención de Jonas es hacer una propuesta ética que nos invite a reflexionar sobre la cuestión. Una de las primeras tesis, que encontramos en dicha obra, es la siguiente:

Todas las éticas habidas hasta ahora, ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios, compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: I) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. II) Sobre esa base es imposible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. III) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.¹²

Según Jonas, la ética tradicional, se muestra incapaz para hacer frente a los retos de la civilización tecnológica, por las siguientes razones:

- La relación con el mundo no humano es una relación técnica, se suponía éticamente neutra. “La actuación sobre los objetos no humanos, no constituían un ámbito de relevancia ética. [...] La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención”¹³.
- Se trataba de una ética antropocéntrica. “Lo que tenía relevancia ética era el trato directo con el hombre, incluido el trato consigo mismo”¹⁴. El hombre y su condición fundamental eran considerados como constantes en su esencia y no eran objeto de la acción transformadora de la técnica.
- El horizonte espacial y temporal de la praxis humana era limitado. La esfera de la acción era la proximidad.

Ciertamente, los viejos preceptos de la ética “próxima” siguen vigentes en su inmediatez para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero

12 Jonas, H., 1995, p. 23.

13 Jonas, H., 1995, p. 28-29.

14 Jonas, H., 1995, p. 29.

esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance de la acción colectiva, en la cual el agente y el efecto ya no son los mismos que en la esfera cercana, y que la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.¹⁵

- Todos estos mandamientos y máximas de la ética heredada, por diverso que sea su contenido, muestran esta limitación al entorno inmediato de la acción. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, “No hagas a los demás lo que no desees que te hagan a ti”, etc. Obsérvese, dice Jonas, que en todas estas máximas el agente y el “otro” de su acción participan de un presente común.¹⁶

Como vemos, la ética de Jonas no es de carácter antropocéntrico pero sí antropológico, pues al fin y al cabo la “obligación moral” a la que la responsabilidad convoca sigue siendo humana, exclusivamente humana. Aunque lo es en un sentido diferente al planteamiento clásico, pues sigue preocupando el destino del hombre, aunque ahora en su relación con la naturaleza, es lo que constituye el interés moral, en la medida en que la esfera moral afecta no sólo al hombre sino que incluye la biosfera entera. Y dado que el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo en cuanto es su morada, el deber para con el hombre y el deber para con la biosfera podemos contemplarlo como un sólo deber sin caer en un reduccionismo antropocentrista.¹⁷ Esta misma idea la desarrolla el profesor Domingo Moratalla cuando dice que “[...] su ética tiene un fuerte contenido antropológico y no se puede entender sin el componente antropológico. No es una ética antropocéntrica, pero sí antropológica”¹⁸.

¿Por qué Jonas insiste en que las éticas tradicionales (clásicas y modernas), especialmente las de corte formalista kantiano, ya no sirven para fundamentar una ética para la civilización tecnológica? ¿Cuál es la crítica que Jonas hace al imperativo categórico? ¿En qué principios se fundamentará el imperativo jonasiano? Veamos algunos puntos importantes.

a) El imperativo jonasiano pudiera parecer una “copia” del kantiano, ambos expresan la acción moral como deber – actúa de tal modo que – pero el fin

15 Jonas, H., 1995, p. 32.

16 Jonas, H., 1995, p. 30.

17 Jonas, H., 1995, p. 227-228.

18 Domingo Moratalla, T., 2007, p. 373.

u objeto de la acción no es la ley kantiana, no es la coherencia de la razón, sino una instancia extrínseca a la propia razón (la vida en tanto valor y bien en sí), la que constituye un valor absoluto y del que emana una exigencia moral. Así al formular Jonas su imperativo como sigue: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica en la Tierra”, se debe tener en cuenta los efectos futuros de tu acción. Ya que este imperativo está engastado sobre la idea de que la existencia es un valor que el hombre debe preservar y su fin es poder controlar las posibilidades tecnológicas y garantizar la preservación de una vida humana futura.

b) Por otra parte, si en Kant el deber nace de la conciencia moral que descubre en él la ley moral; en el caso de Jonas el deber nace del incremento de poder tecnológico y sus posibles consecuencias futuras de las que nos hacemos acreedores. La responsabilidad es una condición proporcional y necesaria del poder. Somos responsables de nuestro poder, es decir, de la capacidad de desplegar efectos en el mundo; un poder que en la época de la civilización tecnológica es inmenso.

Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y en otro. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, en efecto, al que el deber se dirige [...]. En la sentencia que nosotros le oponemos, “poder” significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad.¹⁹

c) Mientras que para Kant es la presencia de la ley moral en la conciencia del sujeto lo que le permite percibirse como ser libre; Jonas defiende que todo ente está sometido a la ley del ser que es el cuidado por el propio ser y ese cuidado se realiza por mediación de la libertad. La libertad es una característica ontológica que se presenta en los niveles primigenios de lo orgánico hasta alcanzar su culminación en el ser humano bajo la forma de libertad moral.²⁰

19 Jonas, H., 1995, p. 212-213.

20 Cfr. Jonas, H., 2000, p. 129.

d) La necesidad de establecer una estrecha relación entre el saber de las ciencias naturales y la reflexión moral. Tal como sostiene Jonas:

Surge y se hace necesaria una estrecha conexión entre la reflexión moral y el conocimiento de las ciencias naturales y sus teorías. Esto es algo que para Kant no tenía ningún interés. Lo que pudieran enseñarle las ciencias naturales era – aunque él mismo fuera un eminente filósofo de la naturaleza –, en relación con la ética, totalmente irrelevante. El hecho de que debamos incluir la ciencia de la naturaleza en nuestras reflexiones éticas es una circunstancia nueva.²¹

e) Jonas basa la ética sobre el valor fundamental de la superioridad del ser sobre el no-ser, sobre la objetividad del Bien. Fundar el bien o el deber en el ser significa trazar una línea sobre el supuesto abismo entre el ser y el “deber ser”. La responsabilidad reposa sobre la llamada del Bien.

f) La apelación al futuro constituye otra de las novedades y de las claves del nuevo imperativo. Sin duda una importante diferencia es la relevancia ética en la distensión temporal de nuestros actos hacia el futuro y la responsabilidad por las generaciones futuras: “si este último (imperativo categórico) remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad”²².

Después de analizar las diferencias entre la propuesta de una nueva ética jonasiana y las éticas tradicionales, o sea, aquellas que se fundamentan en la virtud y en el deber, y entre el imperativo categórico de Kant y el principio responsabilidad, veamos en qué consiste tal principio, cuál es su fundamentación.

El imperativo ético de Hans Jonas arranca del miedo o, por usar sus palabras, de la “heurística del temor”-respeto mezclado con miedo-. Es el miedo a las consecuencias irreversibles del progreso, lo que nos obliga a actuar imperativamente. Por lo tanto, si la heurística del temor apela al sentimiento y a la imaginación para despertar en nosotros el deber de responsabilidad, la experiencia del temor nos abre a la responsabilidad.

El imperativo de responsabilidad viene impulsado por las nuevas condiciones de vida, por la amenaza tecnológica. Su objeto es preservar lo

21 Cfr. Jonas, Hans, 2000, p.61.

22 Jonas, H., 1995, p. 41.

precario y perecedero, es decir, se debe actuar para mantener abierta la posibilidad de una existencia después de nosotros. Las generaciones actuales tienen la obligación de hacer posible y garantizar la supervivencia de las generaciones futuras.

En este sentido, el imperativo de responsabilidad es colectivo y obliga a los individuos adquiriendo su plena significación no por una decisión individual o mandamiento de la conciencia, sino por una exigencia de supervivencia global de la humanidad. Es la vulnerabilidad de la naturaleza y de la misma humanidad de donde nace el deber moral de su protección y salvaguarda.

Del ser vulnerable y valioso nace la exigencia moral no sólo en razón de nosotros, sino en razón de la biosfera en su conjunto y por su derecho propio. Este deber se expresa de la siguiente forma o con las siguientes formulaciones:

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;

Debemos resaltar que el contenido del imperativo de responsabilidad recae tanto sobre la naturaleza como sobre la decisión que persigue garantizar la existencia futura. La exigencia a que nos emplaza el deber de la responsabilidad comprende varios aspectos: a) la existencia de un mundo habitable apropiado para la vida humana auténtica; b) un mundo sin humanidad no tendría sentido; c) la obligación hacia el futuro se refiere no sólo a la mera conservación biológica, se trata también de conservar el sentido genuino de lo humano.

Ya hemos comentado anteriormente que ni las éticas de la virtud ni las modernas éticas del deber han considerado la responsabilidad como eje vertebrador. Por lo que convierte a la ética jonasiana en un nuevo paradigma ético sustentado sobre la responsabilidad; la cual no es sólo una cuestión racional y la base para un imperativo; también tiene que ver con el sentimiento, puesto que, antes de ejercerla la sentimos. Y su ejercicio, para

el ser humano actual, ha pasado a ser una necesidad, se impone como una exigencia y se expresa bajo la forma de imperativo. El imperativo de responsabilidad es la forma racional que adopta el sentimiento de responsabilidad²³.

Entonces, ¿qué añade de nuevo este sentimiento de responsabilidad, qué lo diferencia de los otros? Para Jonas, la mayoría de los sentimientos citados están inspirados por un bien que se considera supremo, y a él están dirigidos. La meta de la aspiración moral era conformar nuestra acción para lograr ese bien supremo y buscar su realización en este mundo. Pues bien, el sentimiento que propone Jonas está en total contradicción a eso, el objeto de la responsabilidad es lo vulnerable, lo percedero en tanto que percedero, se trata de un objeto muy alejado de la perfección, es justamente su precariedad, su vulnerabilidad, la que reclama ponerme a su disposición, sin ninguna pretensión de apropiación; pues de lo contrario no habría sentimiento de responsabilidad por tal existencia. La responsabilidad que defiende Jonas no nace de ningún ideal de perfección. Como él mismo señala:

En mi ética del futuro a la que apunto, exijo algo que, creo, no existía hasta ahora en la teoría ética, esto es, que hay que imponerse fines más modestos [...] no hay que ambicionar el bien supremo como fin último de la humanidad. No es sólo que, posiblemente, ese bien supremo jamás se realizará, [...] entiendo esa concepción del *summum bonum* como un fin altanero que no podemos permitirnos y que, tal vez, ni siquiera convenga al ser humano. En el mundo real sería mejor que nos preguntásemos: ¿qué hay de asequible? Aunque también: ¿qué aspiración resulta admirable a largo plazo? [...] Seguro que para los tiempos de flaqueza, en los que un hombre debía luchar por las necesidades naturales, el principio de esperanza es una gran inspiración. Y, desgraciadamente, el principio de modestia no contiene en sí nada inspirador, nada alentador. [...] si ya no es la inspiración de la esperanza, quizá sea entonces la exhortación del temor lo que nos haga entrar en razón.²⁴

Jonas echa mano del sentimiento de responsabilidad para explicar la interpelación del ser. El ser suministra una base objetiva para ese sentimiento subjetivo de responsabilidad. Sentimos responsabilidad por los

23 Müller, W. E. "La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?" En VVAA. H. Jonas, 1993, p.141-154.

24 Jonas, H., 1995, p. 71-78.

seres vivos, y ese sentimiento es adecuado en la medida en que éstos encierran un valor cuya valencia es objetiva, es decir, son valiosos al margen de los estados de mi voluntad. El ser humano posee una naturaleza moral cuya esencia es la receptividad, la capacidad de ser afectado por una llamada, que en este caso lanza el ser a favor de su persistencia.

El sentimiento de responsabilidad es aquel que atiende la llamada del ser. Para los seres racionales, teniendo la capacidad de reconocer valores en sí y que éstos se hallan encarnados en seres efímeros y vulnerables, el valor de la vida y de la existencia humana en particular se transforma en una norma que brota de la misma libertad. Para Jonas, ser moral no es tanto respetar la ley moral por ella misma (en sentido del rigorismo kantiano); como responder a la llamada del valor y del bien que es digno de ser preservado. Desde un punto de vista formal, la ley moral ordena que sea escuchada esa llamada del valor, que se expresa mediante una obligación; sin embargo, materialmente, el valor motiva a actuar: ser moral es atender aquello que sin cuidado perecería.

Jonas ilustra este sentimiento de responsabilidad, colocando el ejemplo del recién nacido; en su precariedad y vulnerabilidad, y dependencia del adulto, interpela a nuestra razón, pero sobre todo al sentimiento de responsabilidad.

En este ejemplo (recién nacido) se pone de manifiesto como en ningún otro que la fuerza normativa de la realidad repercute tanto en la razón como en el sentimiento. En la medida en que la interpelación moral tiene aquí un origen plenamente objetivo, habla a nuestra razón en el lenguaje universal de las normas. Pero también remeje el corazón y suscita un sentimiento específicamente moral que desempeña una función decisiva en la motivación de la conducta: el sentimiento de responsabilidad hacia lo individual y concreto, visto en su fragilidad. Razón y sentimiento, objetividad y responsabilidad son a juicio de Jonas dos aspectos insolubles de la vida moral. Por ello, aunque Jonas habla preferentemente del sentimiento de responsabilidad, no hemos de ver en ello ningún tinte emotivista.²⁵

Por tanto, se hace imprescindible para Jonas recurrir a la virtud de la prudencia, con relación a las cuestiones éticas del desarrollo y progreso científico. En este caso aparece como una virtud necesaria y adecuada para hacer frente a un mundo imprevisible, y no dominable a nivel teórico. Así

25 Rodríguez Duplá, L., 1997, p.137.

pues, para Jonas, entre el formalismo del deber (Kant) y la voluntad de poder, o sea, la acción por la acción (Nietzsche)²⁶, recurre a Aristóteles y la virtud de la prudencia (*phrónesis*), entendida como esa disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.

La prudencia aparece como una vía intermedia²⁷ en la que se integran algunas posibilidades, teniendo en cuenta lo simbólico (lo cultural, lo tradicional, lo institucional, lo ideológico,...) y lo técnicamente factible.

La mayor parte de las veces es difícil apreciar las consecuencias éticas que conllevará una determinada posibilidad tecnocientífica. La opción por un criterio de prudencia responsable es algo más que aplicar el criterio del servicio al bien del hombre.

El criterio de prudencia debe atender si tal posibilidad tecnocientífica contribuye o no a la capacidad ética del hombre, a la manera humana de tratar los problemas. El problema, al que se ve abocada la actuación que desee seguir el criterio de prudencia propuesto, es encontrar una vía que no obstaculice el desarrollo y los avances en la investigación científica, y por otra parte, que sea compatible y respete un principio de humanidad, de dignidad humana. Dos vías con sendas lógicas enfrentadas compiten en su pretensión de definir al hombre: una, que siguiendo una lógica estrictamente científicista y atendiendo a la materialidad funcional, concibe al hombre como individualidad biológica, como producto factual, contingente y modificable; y otra, más atenta a la consideración del sentido, concibe al hombre como conciencia subjetiva construida como resultado de la interacción con un universo simbólico y de una historia que le constituye.

La argumentación de Jonas podría resumirse en los siguientes términos: la presencia de fines en la naturaleza es interpretada como un valor y un bien en sí; como expresión de la superioridad axiológica del ser sobre el no-ser. Ahora bien, éste ser del que habla Jonas no está asegurado de una vez y para siempre, se trata de una ontología del ser como ser frágil, vulnerable, histórico, es decir; se trata de una posibilidad que requiere para existir del concurso de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad para que nos hagamos cargo de él. De manera que siendo un valor o un bien contiene la exigencia de un deber ser; “el ser debe ser”. De ese valor y bien nace el deber como mandato moral de tener que hacerse cargo de aquello

26 Cfr., Hayden Godoy, V. H. “Ética de la responsabilidad y voluntad de poder”.

27 Cfr., Hottois, G.. 1991, p. 145 y ss.

que siendo valioso y vulnerable sin cuidado perecería. El deber consiste en cuidar del ser.

¿Cómo es posible una responsabilidad orientada hacia el futuro? ¿Se puede ser responsable por algo que aún no ha acontecido? ¿Pueden las generaciones actuales sentirse responsables de las consecuencias futuras de sus acciones? ¿Qué obligación tenemos realmente con relación a la vida futura, en qué sentido el futuro puede ser diferente debido a las acciones realizadas en el presente? Sin duda, una de las tesis más originales de Jonas y en donde descansa gran parte de su obra, fue defender la necesidad de la responsabilidad orientada hacia el futuro.

Hans Jonas explica qué entiende por una “ética orientada al futuro” en los siguientes términos:

La expresión “ética cara al futuro” no designa una ética en el futuro – una ética futura que podríamos inventar ahora para nuestros descendientes -, sino una ética actual que se ocupa del futuro, que trata de protegerlo para nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones en el presente. Esto se ha vuelto necesario porque nuestro comportamiento actual bajo el signo de una ética global se ha convertido en tan significativo para el futuro, y en un sentido tan perjudicial, que la responsabilidad ética impone tener en consideración en nuestras decisiones cotidianas, el bien de los posteriores afectados, a los que no les podemos preguntar su opinión. La responsabilidad se deriva para nosotros de manera inintencionada de la pura dimensión del poder que ejercemos a diario al servicio de lo inmediato, pero que dejamos repercutir sin quererlo sobre tiempos venideros lejanos. Es necesario que nuestra responsabilidad sea tan grande como nuestro poder y que abarque, como éste, todo el futuro de la humanidad en la Tierra.²⁸

No se trata pues, de una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que existan) sino que, esa ética debe regir a los hombres de hoy, una ética actual por la que se cuida del futuro, que pretende proteger a los descendientes de los riesgos y las consecuencias de nuestras acciones presentes.

Dimensión ecológica de la ética jonasiana

De manera general, podemos afirmar que el pensamiento ecologista se nutre de la tensión entre la crítica a la técnica y la preocupación por conservar una naturaleza “original”; la articulación de estas dos corrientes compone la

28 Jonas, H., 1998, p. 135-136.

riqueza del pensamiento ecologista, que en cualquier caso no puede ser reducido a una interpretación unívoca y simplista. Pues bien, la obra de Hans Jonas constituye, sin duda, una excelente herramienta para dotar de un sustrato filosófico que permita articular y dar solidez al pensamiento ecologista.

De acuerdo con Jonas, la técnica moderna ha introducido acciones de tal magnitud, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el paradigma ético habido hasta ahora resulta insuficiente para abarcarlos. Así lo expresa: “Es el creciente poder humano y la progresiva comprensión de los efectos de este poder sobre un medio ambiente limitado, es decir, la colisión que ha sobrevenido entre lo casi infinito del poder y apetecer humanos, por una parte, y lo finito de una naturaleza, por la que está ahí para suministrarlo necesario, lo que ha inaugurado esta nueva dimensión de la ética”. (Jonas, 2001, p. 60).

En este sentido, una importante novedad en la esfera moral de la mayor importancia y protagonismo es la que adquieren temas como: la acción colectiva y el sujeto colectivo, la responsabilidad por las generaciones futuras, la precariedad de la naturaleza, es decir, se trata de cuestiones que plantean nuevos problemas a las teorías éticas tradicionales. Como señala el Prof. Alfredo Marcos:

Las cuestiones de ética ambiental están poniendo en apuros a las más reputadas tradiciones de pensamiento ético, incluso algunos piensan que a toda la tradición ética occidental. Por ejemplo, la tradición contractualista moderna, como John Rawls, sostiene que una sociedad es justa si sus normas de convivencia pueden ser pensadas como un contrato aceptado libremente en condiciones de igualdad por todos los afectados. Se piensa por supuesto, en personas libres e iguales que conviven. Nada de esto nos ayuda cuando hablamos de la justicia en las relaciones entre generaciones muy distantes, o entre personas y animales no humanos. En consecuencia, el mero dominio de problemas ambientales no es meramente un campo para la aplicación de normas éticas preexistentes, sino un banco de pruebas para las mismas y una fuente de sugerencias para un nuevo pensamiento ético.²⁹

La experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza permite a Jonas subrayar la interpretación de ésta para la existencia humana, así como, para el dominio de la ecología.

29 Marcos, A., 2000, p. 18-19.

La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención de la técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que 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 factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de *ipso* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que tenemos que responder, ya que tenemos poder sobre ella.³⁰

El logro de una vida digna sólo es posible en un hábitat natural saludable, hoy seriamente amenazado. La naturaleza aparece como un bien frágil y como un valor que apela al trato respetuoso del hombre. Pudiendo tornarse así, en un imperativo que ordena el trato amable y respetuoso con el medioambiente. La preocupación por la naturaleza deja de ser un asunto marginal para convertirse en un elemento central de la propuesta ética-ecológica jonasiana. Jonas supo apreciar las verdaderas dimensiones de los problemas medioambientales (contaminación, cambio climático, materias primas, energía, etc.) y por otro lado, anticipó la exigencia ética de buscar soluciones equilibradas que eviten caer en el catastrofismo de algunos y en el optimismo de otros.

El nuevo modo de acción humana le lleva a considerar más cosas que únicamente el interés del hombre. Las condiciones globales de la vida humana y el futuro de la especie imponen un deber de mayor alcance que supere la limitación antropocéntrica anterior. Por tanto, la naturaleza para Jonas deviene en objeto de reflexión ética:

La naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que tenemos que responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un “novum” sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar.³¹

Conclusión

Situar la filosofía de Jonas en el panorama actual es una ardua tarea, su filosofía no se ajusta a encasillamientos fáciles, ¿Cómo podemos clasificar a

30 Jonas, H., 1995, p. 32-33.

31 Jonas, H., 1995, p.33.

un filósofo tan original y ecléctico de intereses tan prolijos y heterogéneos? No es fácil encontrar acomodo para un discurso que pretende justificar y orientar la acción humana sin renunciar a la metafísica. El planteamiento filosófico jonasiano entra en colisión con un pensamiento que considera que toda referencia a la totalidad, al ser, es ya imposible. En este sentido no es postmoderno ni su filosofía es una opción más del “pensamiento débil”. Su propuesta nos ofrece una ética de la responsabilidad apoyada sobre una ontología del viviente para hacer frente al profundo desafío que representa la tecnología contemporánea.

La noción de responsabilidad ha sido el hilo hermenéutico que nos ha permitido vertebrar el pensamiento jonasiano, al ofrecernos un mirador privilegiado desde donde contemplar las diferentes sendas temáticas cursadas en su obra. Los diferentes sentidos abiertos por Jonas para la noción de responsabilidad la convierten en un verdadero principio que abarca las amplias dimensiones de la naturaleza, el hombre, lo divino y el ser, mismo dotando a dicho principio de un inédito alcance metafísico. Así pues, desde la altura de este mirador teórico se puede entender que la propuesta de Jonas vaya más allá de una ética, que tiene como punto de partida la transformación del obrar humano, caracterizado en la acción tecnológica, y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza, para lograr una articulación de mayor alcance en torno al principio de responsabilidad.

Referencias

- CAPRA, Fritjof. *El punto crucial*, Barcelona, Integral, 1985.
- CLARK, Robín. *Geo-2000*, Mundi-Prensa. Madrid, 2000.
- CONILL, Jesús. “Globalización y ética económica”, *Revista Papeles de Ética, Economía y Dirección*, n. 5, 2000.
- CONILL, Jesús. “El sentido ético de la economía en tiempos de globalización”, *Dáimon. Revista de Filosofía*, n. 29, 2003.
- DESCARTES, R. *Principios de la filosofía*, trad., y notas de Quintás, G. Alianza, Madrid, 1995.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás. “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”, *Revista Diálogo Filosófico* (49) 2001.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás. “La ética antropológica de Hans Jonas

en el horizonte de la fenomenología hermenéutica”, *Thémata*, Revista de filosofía. (39), 2007.

GÓMEZ-HERAS, G. J. M. *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

GÓMEZ-HERAS, G. J. M. *Ética en la frontera*, Biblioteca. Nueva, Madrid, 2002.

GÓMEZ-HERAS, G. J. M. *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

GONZÁLEZ QUEIRÓS, J. Luis. *El porvenir de la razón en la era digital*, Madrid. Síntesis. 1998.

GUISÁN, Esperanza. *Cómo ser un buen empirista en ética*, Edit. Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

HAYDEN GODOY, Víctor H. “Ética de la responsabilidad y voluntad de poder”, En: <http://www.antroposmoderno.com/antroarticulo.php?idarticulo=715>

HEIDEGGER, Martín. *La pregunta por la técnica*, Época de Filosofía, Barcelona, n.1, 1985.

HEYD, Thomas. En favor de una ética-moral ecológica, En: GÓMEZ-HERAS, J. M; VELAYOS, C. (Eds.) *Responsabilidad política y medio ambiente*, Biblioteca Nueva. Madrid, 2007.

HOTTOIS, Gilbert. *El Paradigma Bioético*. Una ética para la tecnociencia, Antropos, Barcelona, 1991.

JAPIASSÚ, Hilton. *Racionalismo cartesiano*, Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2002.

JONAS, H. *Memorias*, trad. Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005.

JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. Illana Giner Comín, Los Libros de la Catarata, 2001.

JONAS, H. Ciencia como vivencia personal, trad. Illana Giner Comín., Revista ER II/2000, n. 28. Madrid.

JONAS, H. *Principio de la vida: Hacia una biología filosófica*, Trad. J. Mardomingo Sierra. Madrid, Trotta, 2000.

JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Trad. Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998.

JONAS, H. *Técnica, medicina y ética*, Trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997.

JONAS, H. *Principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la

civilización tecnológica, Trad. Javier M. Fernández Retenga. Barcelona. Herder, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Edit. Porrúa. Méjico, 2007.

LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa. *Bioética y ciudadanía*. Nuevas fronteras de la Ética, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

MARCOS, Alfredo. *Ética ambiental*, Secretariado de publicaciones e intercambio. Universidad de Valladolid, 2000. Col., Acceso al saber. Serie filosofía, n.3.

MÜLLER, W. E. “La responsabilité peut-elle être bassé sur un impératif? En: VVAA. Jonas, H. *Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993.

PELIZZOLI, Marcelo. *Correntes da ética ambiental*, Vozes, Petrópolis (RJ), 2007.

RAWLS, John. *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas”, En: GÓMEZ-HERAS GARCÍA, José M^a (coord.) *Ética del medio ambiente*. Problema, perspectivas, historia, Tecnos, Madrid, 1997.

SANMARTÍN, José. *Tecnología y futuro humano*, Anthropos, Barcelona, 1990.

SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*, trad. Hernando Valencia Villa, Taurus, Madrid, 2009.