

mundo acarrea. Al mismo tiempo ésta se niega a dar cualquier instrucción sobre lo que podemos o no podemos hacer con ellos, ya que los «valores» como fuente de un deber hacer no tienen espacio alguno en ella. Y esto es así porque la finalidad de su conocimiento sólo exige una doctrina selectiva y reducida del ser. Nuestro sentido moral nos dice que no puede ser la totalidad del conocimiento, ni siquiera para la comprensión del mundo material mismo visto desde fuera, ya que en él la existencia de interioridad o subjetividad es un hecho tan objetivo como la de soles o cristales. La ciencia de la naturaleza, vinculada al precepto de Occam acerca de la economía, debe atenerse a la ontología minimalista, que es el secreto de su éxito. Mas la filosofía, que en un principio fue la partera de la nueva ciencia para quedarse luego cegada por su esplendor, pese a ello no debe perder de vista el todo. Por eso conviene recordar lo que realmente sucedió en aquellos momentos en que se cimentaron las bases de la nueva visión del mundo. Y en este sentido me ha parecido que valía la pena la reflexión de hoy sobre aquellos comienzos. Además, concedámoslo, en y por sí misma es una historia excitante.

LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE UNA ÉTICA CARA AL FUTURO

«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 técnica 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 por 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. En ningún tiempo anterior tuvimos tanto *poder* —que además y a la fuerza está constantemente en acción— y tanta *responsabilidad* como hoy. Sólo por medio de nuestros *conocimientos* podemos hacernos cargo de ella.

Necesitamos conocer dos cosas: objetivamente las causas físicas, subjetivamente los fines humanos. La ética del futuro está muy presente en sus normas, es decir que no es un tema de la futurología, pero necesita la futurología —la proyección al futuro

científicamente instruida de lo que nuestra actuación presente *puede* causar— para poder ocuparse del futuro no ciegamente, sino con la mirada puesta en él. Conocemos la futurología del *deseo imaginado* bajo el término de utopía; la futurología de la *advertencia*, en cambio, es algo que aún debemos aprender para dominar nuestros potenciales desenfrenados. Pero esta futurología sólo puede advertir a aquellos que, además de conocer la ciencia de las causas y los efectos, tengan también una *imagen del ser humano* que implique un deber y a la que experimenten como algo confiado a su propia protección.

El deber requiere sentimientos para que sea cumplido de buen grado, pero también existe sin sentimientos, por lo que ha de tener su justificación propia e independiente. A ello apunta la expresión no muy corriente de «ontológica», que aparece en el título. Por tanto, voy a decir primero algunas palabras sobre lo que significa «fundamentación ontológica». Pongo como ejemplos dos enunciados con una lógica justificatoria diferente y, por tanto, de grados diferentes de verdad. «Tenemos que comer»; «debemos trabajar para tener comida». El que tengamos que comer tiene su razón ontológica en nuestra disposición existencial como seres metabolizantes, pues sólo existimos en virtud del intercambio ininterrumpido de materia con el mundo exterior. El hecho de que debamos trabajar para poder comer tiene sus razones externas y variables precisamente en aquellas condiciones del mundo exterior (naturaleza y sociedad) bajo las que los alimentos nos resultan disponibles. Mientras que la necesidad ontológica del tener que comer es incondicional y no admite ninguna excepción, la necesidad condicionada por las circunstancias del deber trabajar admite, como se sabe, excepciones: los privilegios, la riqueza o, en general, unos «ingresos sin trabajar» nos pueden liberar de ella.

Una fundamentación ontológica (como la del tener que comer) es el recurso a una propiedad que pertenece inseparablemente al *ser* de la cosa, como el metabolismo al organismo, donde la propiedad incluso pertenece exclusivamente a esta y a ninguna otra cosa, es decir, donde la afirmación de que «todos

los organismos son metabolizantes» tiene la misma validez que la de que «todos los seres metabolizantes son organismos». La diferencia se puede ilustrar también en una misma propiedad. El que Sócrates es mortal, porque todos los seres humanos son mortales, es una demostración empírica cuya certeza tiene el mismo alcance que la certeza acerca de «todos» los seres humanos en el pasado y en el futuro. La afirmación de que Sócrates es mortal porque la mortalidad forma parte de la existencia humana es una fundamentación ontológica que es válida *a priori*, si se entiende correctamente la «existencia humana» que aquí se toma como base. (Esta diferencia no coincide con la diferencia entre juicios sintéticos y analíticos.)

Vemos así que hay estados de hecho ontológicamente fundados y, por tanto, fundamentaciones ontológicas para la enunciación de tales estados de hecho. Pero ¿es un deber también un estado de hecho? ¿Podemos derivar un «debes hacer eso» de un «así es»? ¿Podemos derivar la validez de un precepto de la verdad de un saber? ¿Tiene sentido hablar de un valor en sí mismo y de su carácter vinculante? En resumen, ¿existe una fundamentación ontológica para el *concepto* de responsabilidad y para el *derecho* de exigirla a nosotros? En estas preguntas se trata, en último término, del problema de si hay un puente lógico del ser al deber ser y, por tanto, si hay una objetividad de la moral. La respuesta a estos interrogantes será seguramente para siempre motivo de polémica. Pero con esta cohesión misma ya se admite la pregunta y ésta incluso se impone, para que siga la polémica y no se archive prematuramente la cuestión, es decir antes del final del tiempo. Inmunizado de esta manera contra expectativas irracionales y también contra decepciones inevitables, me introduzco con cierta alegría en el campo ahora solitario, dispuesto a encontrarme en él con la metafísica, tantas veces dada por muerta. Porque es mejor permitir que ésta nos seduzca a sufrir una nueva derrota que dejar de escuchar del todo su canto. Para la fundamentación de una ética cara al futuro doy por sentada, de antemano, mi fe metafísica. El ser, por su testimonio de sí mismo, no sólo manifiesta lo que es, sino también lo que le debemos.

También la ética posee una base ontológica. Esta base tiene varios niveles, el más cercano a nosotros se sitúa en el ser humano mismo pero, más allá de éste, en el fundamento del ser en general. Voy a comenzar por nosotros mismos.

El ser humano es el único ser conocido por nosotros que puede asumir responsabilidad. Al *poder* tenerla, la *tiene*. La capacidad para la responsabilidad significa ya el estar sujeto a su precepto: el poder mismo conlleva el deber. La capacidad para la responsabilidad, que es una capacidad ética, se basa en la capacitación *ontológica* del ser humano de elegir a partir de su conocimiento y su voluntad entre alternativas de actuación. La responsabilidad es, por tanto, complementaria a la *libertad*. Es el peso de la libertad de un sujeto que actúa. Soy responsable de mi acto como tal (lo mismo que de su omisión), y ello con independencia de si hay alguien que —ahora o posteriormente— me pueda hacer responsable de él. La responsabilidad existe, en consecuencia, con o sin Dios, y evidentemente más todavía con o sin tribunales terrenos. No obstante, además de ser responsables *de* algo, somos responsables *ante* algo, ante una instancia que nos obliga a justificarnos. Esta instancia, como se dice cuando se deja de creer en la divina, es la conciencia moral. Pero con ello sólo se desplaza la pregunta a la siguiente, a saber, ¿de dónde la conciencia moral toma sus criterios, por medio de qué fuentes se autorizan sus veredictos? ¿Ante quién o qué somos entonces responsables en nuestra conciencia moral? Tratemos de indagar si no se puede deducir tal vez del «de» del ser responsable también su «ante qué».

De lo que soy responsable son obviamente las consecuencias de mis actos, en la medida en que afectan a un ser, de modo que el objeto real de mi responsabilidad es este *ser* mismo afectado por mí. Pero esto sólo tiene un sentido ético si este ser tiene algún valor: Frente a un ser indiferente en su valor puedo responsabilizarme de todo, lo que equivale a decir que no tengo responsabilidad alguna. Ahora bien, si (y cuando sea que) se da la condición previa —también de carácter *ontológico*— de que algún ente tiene valor, entonces su ser está dotado de una pretensión

que se dirige a mí. Puesto que a través de este ser particular me veo apelado por el valor del ser en su totalidad, resulta que ese todo aparece no sólo como aquello de lo que *me hago* responsable en particular con mi actuar en cada caso, sino como aquello *ante* lo cual *soy* responsable desde siempre con mi poder actuar, porque el *valor* de ese todo tiene un *derecho* sobre mí. Con esto queda expresado que desde el ser de las cosas mismas —no sólo de la voluntad de un Dios creador personal a favor de ellas— puede emanar un precepto que se refiere a *mí*.

En primer lugar y de manera muy general el «referirse a mí» o el «derecho sobre mí» es una exigencia dirigida a mi percepción y además a mi respeto. Por medio de nuestra percepción todos estamos comprometidos con todo lo que se define como valor, es decir, tenemos ese compromiso tan sólo como sujetos meramente *contemplativos*. Mas, el mismo concepto de «valor» implica que tiene un derecho inmanente a realizarse. Lo que expresa es que su *existencia* es preferible a su ausencia. Esto es simplemente inherente al «bien» en sí mismo, y lo primero que me exige al percibirlo es el *reconocimiento* abstracto de su privilegio de ser. La exigencia de un ser de valor se vuelve concreta precisamente al dirigirse a mí en tanto sujeto *práctico*, cuando (a) este ser es vulnerable como siempre lo es lo viviente en su caducidad esencial; y (b) cuando está como tal en el ámbito de mi actuación, expuesto a mi poder, sea por casualidad o, de manera más obligatoria aún, por mi propia elección. Entonces resulta que la llamada general de todo ser valioso y precedero se refiere de manera muy actual a mí y se convierte para mí en un precepto. Expuesto a mi poder, el ser está al mismo tiempo confiado a él. En esta situación está naturalmente sujeto a una *escala* de valores, siempre que tengamos que tomar una decisión *entre* valores (es decir a favor o en contra), como casi siempre ocurre por las condiciones de la realidad. El hecho mismo de actuar también nos hace culpables.

Vemos así que la responsabilidad tiene que vérselas siempre y en cada caso con el ser, que no sólo de manera pasiva, como objeto cambiante de mi actuar, sino también de manera activ-

como sujeto permanente de una apelación dirigida a mí, me recuerda mi deber. El acto singular se hace responsable *del ser* de una u otra cosa; y el ser del todo en su integridad es la instancia *ante* la cual tiene que responsabilizarse. Mas, el acto mismo presupone libertad, de modo que la responsabilidad se encuentra como mediación ética entre los dos polos ontológicos, el de la libertad y el del valor del ser. Es complementaria con respecto a uno y otro y es la función común de ambos. Esto es fundamental para lo que es en su *esencia* la responsabilidad tal como yo la entiendo.

Por su *alcance*, sin embargo, es decir por todo aquello a lo que se extiende, es una función de nuestro *poder* y proporcional a éste. Porque la magnitud de nuestro poder determina la medida en que podemos afectar a la realidad con nuestra actuación. De ahí que la responsabilidad crece con el poder.

La extensión del poder es también la extensión de sus efectos hacia el *futuro*. De ello se sigue que la responsabilidad naturalmente devenida, que tenemos en todo caso, queramos o no, sólo la podemos *poner en práctica* cuando nuestra previsión de las consecuencias se desarrolla de manera proporcional. En un caso ideal, el alcance de nuestra previsión debería ser igual a la extensión de la cadena de las consecuencias. Pero, por muchas razones, un tal conocimiento del futuro no es posible en el ámbito humano y de la vida. Por supuesto que un mayor poder contiene de hecho también mayores conocimientos, puesto que es el fruto y la aplicación de estos últimos, lo que significa que con este poder también han aumentado sus métodos, la precisión y el alcance de los conocimientos anticipatorios. Pero este aumento no va al mismo paso con la *extensión de los efectos* del poder mismo; y cuando se trata de proyecciones al futuro –tanto más cuanto más lejos avanzan– siempre queda un excedente de consecuencias incalculables con respecto a lo que se puede saber y prever. Tal vez siempre fue así, también cuando se disponía de un poder mucho más modesto, pero quizás por su grado modesto se podían arriesgar conjeturas, adivinaciones y apuestas por lo desconocido. Ahora ya no es así. En la actualidad, el poder

humano y *su excedente* con respecto a todo conocimiento anticipado seguro de las consecuencias han adoptado tales dimensiones que ya el mero ejercicio cotidiano de nuestras capacidades –del que se constituye la civilización moderna de manera rutinaria y del que vivimos todos– se está convirtiendo en un problema ético.

Llegamos así a la situación actual y a los deberes de una ética cara al futuro apropiada al presente, y a partir de aquí nuestro discurso se concretiza más. El aumento del poder, del que antes hablaba, se refiere evidentemente a la técnica moderna. Sin punto de comparación supera cuantitativa y cualitativamente todo lo que los seres humanos pudieron hacer hasta ahora con la naturaleza y con ellos mismos. No hay que extenderse mucho sobre ello, como tampoco sobre el hecho de que la técnica tiene un doble rostro, que puede girarse hacia el mal y hacia el bien, que incluso *lo bueno mismo* que contiene puede convertirse en mal por el mero crecimiento y que es precisamente por su magnitud que la técnica afecta al destino de toda la humanidad en esta Tierra hasta un futuro muy lejano. De todo ello, aunque no hace mucho tiempo, se tiene conciencia con una claridad creciente. Para la fundamentación de una ética cara al futuro, que se vuelve necesaria a causa de lo dicho –una ética que se hace responsable del futuro de la humanidad–, resultan de lo antes mencionado dos puntos de partida o tareas anticipatorias: 1. Maximizar el *conocimiento* de las consecuencias de nuestra actuación y maximizarlo con miras a cómo estas consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura; y 2. a la luz de este conocimiento, es decir de lo nuevo sin precedentes que *podría* ser, elaborar un nuevo saber de lo que debe ser y lo que no debe ser, de lo que se puede admitir y lo que se debe evitar; o sea, en último término y positivamente un saber sobre el *bien*, sobre lo que el ser humano debe ser. Para ello puede ayudar precisamente el aspecto anticipatorio de lo que *no* debe ser, pero que ahora parece por primera vez *posible*. Lo primero es el conocimiento práctico, lo segundo un conocimiento de los valores. Necesitamos ambos como brújula hacia el futuro.

Con respecto al primer punto —el precepto de la máxima *información* sobre las consecuencias previsibles a largo plazo de nuestra actuación colectiva—, quiero remitir a lo que he dicho en varias ocasiones,⁹ y sólo subrayo de ello que aquí hay que combinar la capacidad científica de la deducción con la vivacidad de la imaginación para que los conocimientos anticipatorios ganen poder sobre nuestro comportamiento. Para comenzar, este conocimiento anticipatorio debe tratar de superar la distancia que lo separa de nuestro poder, que se le ha adelantado y escapado, para que podamos someter a una crítica, desde sus efectos más lejanos, sus metas a corto plazo, en sí mismas tal vez no comprometedoras. De esta manera, una *futurología* sería, tal como la exige la finalidad de la responsabilidad, se convierte en una rama específica de la investigación científica, que hay que cultivar constantemente y que requiere la colaboración de numerosos especialistas de las más diversas disciplinas. El confrontar nuestro poder, ebrio de sí mismo, con la síntesis de sus efectos futuros, ayuda a desemborracharlo y a protegerlo de sí mismo. El paso para convertir lo constatado en la razón determinante de la actuación requiere como puente el sentimiento que evoca en nosotros la representación de lo venidero. La visión del futuro al servicio de la ética del futuro tiene, por tanto, una función intelectual y otra emocional con las que debe instruir el entendimiento y mover la voluntad. Lo que es preciso evitar debe aparecer para suscitar nuestro espanto y la comprensión causal, entrenada en su deducción, debe beneficiar su evitación. Sobre el papel del sentimiento en esta tarea tendré que hacer todavía un comentario más adelante.

La otra tarea anticipatoria coincide plenamente con el planteamiento de la cuestión ontológica a la que está dedicada esta indagación: una doctrina del *ser humano* que nos dice qué es lo *bueno* en sentido humano, lo que el ser humano debe ser, lo que es importante en su caso y lo que le conviene; pero que junto

9. Véase, por ejemplo, Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt/M. 1985, pp. 64-66.

con ello también nos dice lo que *no* debe ser, lo que lo degrada y desfigura. Necesitamos este saber para poder vigilar que lo bueno humano —desde siempre en peligro por su naturaleza— no se convierta en víctima de la tempestad del desarrollo tecnológico. Los peligros son nuevos, pero lo bueno es antiguo.

Tenemos que extraer el saber de lo bueno humano de la esencia de lo humano. Para conocer a ésta tenemos dos fuentes: la *historia* y la *metafísica*. La historia nos enseña lo que el ser humano puede ser, es decir la amplitud de sus posibilidades: todo lo que hay en él que se debe conservar y que se puede destruir. Porque en su historia «*el ser humano*» ya se ha mostrado en sus momentos más altos y más bajos, en su grandeza y su mezquindad, en lo sublime y lo ridículo. Hay que objetar a todos los sueños utópicos referentes a un ser humano «auténtico» y «verdadero» que habría que esperar, crear, hacer posible o producir a la fuerza —sueños político-antropológicos del final de los tiempos que sólo pueden llevarnos a la desgracia—, que «el ser humano» ha existido como tal desde siempre en toda esta escala desde lo que hay que evitar hasta lo insuperable. De ello aprendemos lo que vale la pena en el ser humano, es decir que *de hecho* vale la pena y que nuestra esencia es digna de un futuro, concretamente en tanto oportunidad siempre nueva de su *posibilidad* para lo bueno (y asegurar *esta posibilidad* es todo lo que podemos tratar de hacer).

Pero sólo la metafísica, con su saber totalmente diferente de la esencia, que no es fenomenológico, sino ontológico, nos instruye sobre la *razón* de lo verdaderamente humano y del *deber* ser del ser humano. En el presente la metafísica está filosóficamente desprestigiada, pero no podemos prescindir de ella y tenemos que arriesgarnos a practicarla de nuevo. Porque sólo ella puede decirnos *por qué* el ser humano realmente debe ser, es decir por qué no se puede provocar o permitir pasivamente su desaparición; y también *cómo* debe ser para honrar y no desvalidar la razón de su deber ser. La razón, el «por qué», que obliga a la humanidad a la *existencia*, prohíbe en primer lugar el suicidio físico de la especie (no hay, en cambio, imperativo biológico al-

gundo que lo prohíba); la misma razón, en tanto razón del «cómo», que obliga a la humanidad a una determinada *calidad* de vida, es decir que llena el mero «qué» con un «cómo», prohíbe, por tanto, también el asolamiento anímico de esta existencia. Sin embargo, con ambos peligros nos amenaza el ciego progreso de la técnica. De ahí que necesitemos nuevamente una metafísica que nos proteja con su visión contra la ceguera.

Necesitar la metafísica, sin embargo, aún no significa *tenerla*, y lo cierto es que resulta más extraña que nunca a nuestra manera positivista de pensar. Huelga decir que ni yo tampoco la poseo. Un comienzo modesto para acercarnos a ella podría ser, en mi opinión, la afirmación con la que hemos situado en nosotros mismos el comienzo de nuestro intento de fundamentación. La afirmación decía: El ser humano es el único ente conocido por nosotros que *puede* asumir responsabilidad. Este «poder» lo entendemos de manera inmediata como algo más que una mera constatación empírica. Lo entendemos como una característica distintiva y decisiva de la *esencia* del ser humano y de su equipamiento existencial. Con esta constatación tenemos, por tanto, un enunciado de la antropología filosófica, es decir de la ontología del ente «ser humano», y precisamente así tenemos ya un enunciado de la metafísica, aunque de momento sólo de la metafísica del ser humano. Veamos cómo podemos avanzar desde aquí. Tal vez de la manera siguiente: No sólo reconocemos inmediatamente el carácter esencial de esta especificidad humana de ser capaz de asumir responsabilidad, también reconocemos inmediata e intuitivamente en ésta un *valor*. Su aparición en el mundo no añade simplemente un valor más al paisaje *del ser*, que ya anteriormente era rico en seres vivientes, sino que supera todo lo hasta entonces existente por medio de algo que lo trasciende genéricamente. Esto representa un aumento cualitativo del contenido de valor del *ser en general*, con respecto del cual hemos afirmado que en último término éste es la instancia ante la que somos responsables. La capacidad de responsabilidad —además de obligarnos a ejercerla en cada caso frente a los objetos cambiantes de nuestro actuar— se convierte

así también en *su propio objeto*, porque el hecho de tenerla obliga a garantizar la continuidad de *su presencia en el mundo*. Esta presencia está vinculada a la existencia de creaturas capacitadas de esta manera. Por ello la capacidad de responsabilidad como tal obliga a sus respectivos portadores a hacer posible la existencia de portadores futuros. Para que no desaparezca la responsabilidad del mundo —así reza su precepto inmanente—, también en el futuro deben existir seres humanos. De esta manera, detrás de sus objetos *contingentes* y siempre cambiantes, la responsabilidad aparece también siempre como su propio objeto *ontológico*, aunque éste sólo llegue a tener importancia en el caso de una amenaza óptica. Pero si se da este caso, en función de ella misma y de su propia presencia en el ser, debe convertir la conservación de su representación en el mundo en su causa prioritaria. La primera condición para garantizar esta representación es la existencia física de seres humanos, es decir de una humanidad; y de ahí se deriva precisamente la prohibición de un suicidio físico de la humanidad o el precepto de evitarlo. Pero esto sólo es lo primero. Porque, si bien no se puede perder la capacidad ontológica de responsabilidad, la disposición psicológica para ella es una posesión insegura y sólo históricamente adquirida, que puede volver a perderse colectivamente, aunque la inteligencia calculadora y el poder generado por ella siga sobreviviendo con los sujetos biológicos. Por eso, el ser responsable de la capacidad de responsabilidad, en función de ella misma y de su supervivencia en el mundo, no sólo incluye el *ser-ahí*, sino también el *ser-así* de los seres humanos futuros, de tal manera que el *estado* de esta existencia no haga que la capacidad de responsabilidad (vinculada a la libertad del sujeto) acabe por desconocerse a sí misma. Aquí entraría en vigor el principio antes invocado de que el «cómo» de la existencia no debe contradecir a la *razón* de la obligación hacia ella. Semejantes situaciones pueden darse, provocadas desde dentro y desde fuera, como lo ilustran ciertas antiutopías, como la de Aldous Huxley, *Brave New World*, en la que los seres humanos, despojados de su nobleza, siguen viviendo bastante con-

fortablemente. B. F. Skinner, en *Más allá de libertad y dignidad*, incluso llega a predicar una tal utopía.

Lo que hemos intentado elaborar hasta aquí era la deducción metafísica de una determinada responsabilidad obligatoria —la responsabilidad por el futuro del ser humano— a partir de los fenómenos de la responsabilidad misma. Aparentemente se trata de un «argumento ontológico» circular que se propone sentar algo como existente extrayéndolo de una característica formal: la deducción, a partir de la capacidad de responsabilidad, de la responsabilidad obligatoria para conservar la capacidad de responsabilidad en general, donde esta última es lo originariamente dado en la experiencia.

Precisamente este hecho de la experiencia subyacente preserva nuestro argumento del engaño circular lógico, que es propio a la conocida «demostración ontológica» de la existencia de Dios. Según este tipo de demostración, del mero *concepto* de Dios, que incluye necesaria y esencialmente una existencia (no contingente), es decir, de la «esencia» conceptual, resultaría necesariamente su existencia efectiva. Al contrario de este procedimiento, la capacidad de responsabilidad, sobre la que se construye nuestro argumento, primero está *dada* en la experiencia; y si de su esencia se deduce luego algo más —entre otras cosas el deber de perpetuar su propia existencia—, aunque se trate, en efecto, de la conclusión de una existencia *exigida* a partir de una esencia, esto no significa, sin embargo, una conclusión circular de una existencia *dada* a partir de una esencia. Por tanto, nuestro argumento no es vacío.

Pero tampoco es una *prueba*, puesto que está sujeto a determinados presupuestos axiomáticos no demostrados, a saber, que la capacidad de responsabilidad es en sí misma un *bien*, es decir algo cuya presencia es superior a su ausencia; y que existen, en general, «valores en sí mismos» anclados en el ser, de modo que este último es *objetivamente* portador de un valor.

Especialmente para el primer axioma nos hemos remitido a la intuición inmediata. Mas, la validez de una tal intuición puede ser cuestionada e incluso cualquier individuo puede negar tener-

la a nivel personal. Y cada cual es libre en considerar los «valores» *en general* como preferencias meramente subjetivas, condicionadas biológicamente o por las circunstancias. Especialmente el sentimiento de responsabilidad (al igual que todas las otras formas de espejismos del deber ser) se lo puede entender como una disposición para fines, favorecida por la evolución, que beneficia la supervivencia de la especie y que por sí misma evidentemente no otorga a esta especie un privilegio superior para la supervivencia que a cualquier otra disposición para fines presente en otras especies animales. No cabe duda de que el individuo particular *no tiene que obedecer* al «imperativo» de semejante programación biológica —ni tampoco al imperativo de otras dotes evolucionarias como, por ejemplo, el impulso sexual o el impulso agresivo—, ni mucho menos aún es posible que esta disposición, con la que compiten tantas otras, le imponga un compromiso con la *idea* de una continuidad de la existencia de la humanidad posterior a la suya. No es más que una determinación entre otras, y las determinaciones de facto no tienen que cumplir forzosamente su tarea. No se les puede atribuir el carácter de un deber.

No se puede refutar realmente esta combinación entre biologismo y subjetivismo de valores (con la que se puede conectar fácilmente el relativismo histórico). Sólo se puede objetar que *ella también* se basa en premisas axiomáticas no demostradas, aunque aquí no las puedo comentar en detalle. Creo que las más están algo mejor pensadas y hacen más justicia al fenómeno «ser humano» en su integridad, y al ser en general. Pero, a fin de cuentas, mi argumento no puede hacer más que justificar razonablemente una *opción*, que se propone, con su fuerza persuasiva interna, como elección a quien reflexiona. No tengo nada mejor que ofrecer. Tal vez lo podrá hacer una metafísica futura.

Pero volvamos a nuestro tema. Las dos amenazas mencionadas —la de la aniquilación física y la del atrofiamiento existencial— se encuentran implícitas en la moderna macrotécnica, la primera por el potencial catastrófico y directamente negativo de ésta (como la guerra atómica), la segunda por su potencial mani-

pulador positivo. Por ejemplo, por medio de la automatización de todos los trabajos, del control de la conducta psicológica y biológica, de formas de poder totalitario e incluso por medio de un acondicionamiento genético de nuestra naturaleza, este potencial manipulador puede llevar a la incapacitación ética. Finalmente, con respecto a la *destrucción* del medio ambiente con técnicas perfectamente pacíficas y en principio útiles a la humanidad —una apocalipsis lenta y de puntillas en lugar de la nuclear instantánea—, la amenaza física misma se convierte en amenaza existencial, si al final nos encontramos con una miseria global que ya sólo deja en pie el imperativo de la pura supervivencia dispensado de toda responsabilidad.

Con ello volvemos al otro desiderátum para la fundamentación de una ética cara al futuro bajo el signo de la técnica, el conocimiento de los *contenidos objetivos* de la «futurología», que antes hemos comentado brevemente. Decíamos de él que debe despertar en nosotros el *sentimiento* adecuado para motivarnos a actuar con responsabilidad. Sobre este lado emocional de una visión del futuro moralmente exigida conviene decir algunas palabras.

Si pensamos en primer lugar, tal como se impone, en el destino de todo el planeta condicionado por los seres humanos, que se nos presenta desde el futuro, entonces el sentimiento adecuado será una mezcla de miedo y culpa: miedo, porque la mirada hacia adelante nos muestra algo horrible; culpa, porque somos conscientes de ser nosotros mismos la causa que provoca tal horror. Pero, ¿es posible que nos dé miedo algo terrible que ya no nos afecta a nosotros mismos, sino a generaciones futuras? Como es sabido, lo puede hacer ya la tragedia que vemos en el teatro, y en comparación con ésta, aquí se añade al «miedo» la «compasión» anticipatoria con las generaciones venideras condenadas ya ahora. Además, estamos expuestos a esta compasión sin la protección del consabido carácter ficticio que nos brinda el espectáculo escénico. El realismo de una advertencia futuroológica no protege nuestros sentimientos. Pero, sobre todo, es la acusación, inherente a la culpa, de que las generaciones veni-

deras serán nuestras víctimas, la que hace moralmente imposible el distanciamiento egoísta del sentimiento, que lo muy lejano suele permitir en otras circunstancias. «¡Esto no puede ser! ¡No podemos permitirlo! ¡No es lícito que hagamos tal cosa!», nos grita el horror a los oídos ante lo que vemos. Nos sobrecogen el miedo altruista por los que vendrán mucho después que nosotros, el arrepentimiento anticipado frente a ellos y la vergüenza de nosotros mismos como puro reflejo de la decencia y del sentimiento comunitario como especie, aunque no haya sanción metafísica alguna. Sin embargo, ésta se intuye en ese reflejo y encuentra en aquellos sentimientos espontáneos los aliados naturales de su exigencia. Por eso mismo es preciso que los resultados sombríos de la futurología científica se divulguen lo más ampliamente posible. Porque, a fin de cuentas, no deja de ser el ya comentado «imperativo ontológico» del deber ser de la humanidad —claramente comprendido o vagamente sentido— el que nos prohíbe tajantemente la actitud del «después de nosotros, ¡que venga el diluvio!», que ya por sí mismo es despreciable. Bajo la vigencia de este imperativo (con la que muchos estarán de acuerdo incluso sin su justificación), la responsabilidad de nuestro poder se convierte en una norma vinculante.

La función del poder en todo este contexto es complicada y en parte paradójica. Por un lado es la causa de la desgracia temida y al mismo tiempo el único medio de su posible evitación, porque ésta requiere los mayores esfuerzos por parte de los mismos conocimientos que generan este poder nefasto. Al combatir los efectos reforzamos la causa. Donde antes había un sentimiento natural de triunfo, que acompañaba la posesión, el disfrute y, sobre todo, el crecimiento autogenerado de este poder, ahora ha aparecido el miedo. Lo que nos angustia ya no es la naturaleza, como antes, sino precisamente nuestro poder sobre ella; y tememos por ella y por nosotros. Nuestro poder fue nuestro servidor y se ha convertido en nuestro amo. Debemos ponerlo bajo nuestro control, un control que hasta ahora no tenemos, a pesar de que ese poder es plenamente obra de nuestros conocimientos y de nuestra voluntad. Los conocimientos, la vo-

untad y el poder son colectivos, y también lo debe ser el control sobre ellos. Sólo pueden ejercerlo los poderes públicos, es decir que debe ser un control político, y eso requiere un amplio consenso de toda la sociedad a largo plazo.

Mas, ¿cuál sería el contenido de este consenso, y cómo se podría llegar a él? Se trataría de la aprobación de severas renuncias dentro de nuestras costumbres consumistas extravagantes, es decir, de una disminución del tan celebrado nivel de vida «occidental» de los últimos tiempos, cuya voracidad junto con sus desperdicios son los principales culpables de la amenaza medioambiental global. También se requeriría un consenso sobre la precariedad económica, al menos temporal, que una tal reducción consumista conllevaría; y además sería preciso un consenso sobre la intervención pública en la esfera privada de la reproducción, medida a la que podría obligarnos el problema de la sobrepoblación. Todas estas iniciativas serán ineludibles, y la situación se volverá tanto más dura cuanto más tarde se emprenden, por la simple verdad de que una Tierra limitada es incompatible con un crecimiento ilimitado. Y la primera sigue teniendo la última palabra. Por fácil que parezca comprender esto, aún sigue siendo del todo enigmático cómo se puede obtener la necesaria aprobación para estas restricciones necesarias, y cómo se puede sostenerla en tiempos difíciles. No cabe duda de que resulta incomparablemente más fácil fundamentar a nivel teórico una ética de la responsabilidad colectiva cara al futuro, como lo hemos intentado aquí, que señalar los caminos para su realización. No obstante, la fundamentación misma como toque de atención, junto con la formación de la conciencia y la educación de la sensibilidad, que pueden comenzar a partir de una futurología practicada bajo el signo de esta fundamentación, en todo caso significan un primer paso.

En cuanto a la vertiente del peligro que constituye el poder tecnológico para el futuro planetario, hasta ahora hemos tenido en cuenta en primer lugar sus efectos sobre el *medio ambiente*, sobre las *condiciones* exteriores de la vida futura, es decir, unos efectos que sólo de manera indirecta afectan al ser humano mis-

mo, aunque pueden llegar a ser catastróficos a nivel global. De manera inmediata este poder tiene que ver con *objetos* no humanos (como hasta ahora toda la técnica con excepción de la medicina). En las estimaciones sobre cómo se podría modificar negativamente el estado de éstos a nivel global —por ejemplo, cuáles serían los límites críticos de los niveles soportables, hasta qué extremos podemos ir todavía en uno u otro ámbito— lo más importante son unos criterios *cuantitativos* con respecto de los cuales en buena medida seguimos en la incertidumbre. Pero, además, en los últimos tiempos han surgido tecnologías que también tienen por objeto *directamente el ser humano mismo* y que afectan el ser de *personas*. Esto plantea cuestiones *cualitativas* para las que las cifras no juegan ningún papel y sobre las que hay que decidir sin esperar hasta que tengamos algo así como una ciencia medioambiental integral, por muy importante que sea para resolver de manera realmente competente las cuestiones cuantitativas de la ecología. Donde se trata de nuestro propio ser, es suficiente el saber del que disponemos en todo momento acerca de su *esencia*, que nos indica qué es lo bueno en sentido humano y nos da la certeza sobre lo que le es contrario. Me refiero sobre todo a los desarrollos en el ámbito de la *biología humana* con sus posibilidades prácticas totalmente nuevas que ofrece, por ejemplo, a la medicina. Las «factibilidades» que en este campo ya son realidad o son previsibles, afectan el comienzo y el final de nuestra vida, nuestro nacimiento, duración de vida y muerte, e incluso nuestra constitución hereditaria. Por eso tocan cuestiones últimas de nuestro ser en tanto seres humanos: el concepto del «*bonum humanum*», el sentido de vida y muerte, la dignidad de la persona, la integridad de la imagen del ser humano (en sentido religioso, de la *imago Dei*). A preguntas de esta índole debemos responder a la luz de una concepción *válida* del ser humano (no desde una que ocasionalmente pueda ser vigente en algún momento), y para ello necesitamos nuevamente la metafísica. Pero esta vez no sólo precisamos una metafísica formal, como la que hemos intentado definir antes, que nos dice por qué el ser humano debe ser en general y que tene-

mos la responsabilidad por su existencia, sino una metafísica material, de contenido, que preserva el ser del que somos responsable de desfiguraciones muy concretas. Desde la perspectiva de esta metafísica podemos plantear cuestiones de la tecnología aplicada al ser humano también de manera *anticipatoria* y a nivel categórico, es decir con independencia de juegos de acierto con cifras hipotéticas y de las complejas causalidades globales que dominan los efectos de nuestra actuación a gran escala. Aquí, donde ya un ejemplo singular puede decir toda su verdad a partir de su esencia, la confrontación de una ética cara al futuro con la técnica puede adelantarse mucho a la capacidad tecnológica actual y llevar a juicios vinculantes. Así, la mera regla empírica de la «heurística del miedo», que significa hacer caso, ante pronósticos oscilantes, a la previsión que más severamente advierte de amenazas, queda sustituida aquí por el juicio seguro y totalmente independiente de los cálculos de la *magnitud* de las consecuencias, que decide que una u otra cosa –no importa si en dimensiones mayores o menores– no debe suceder de ninguna manera. Si, por ejemplo, el jugar con la substancia hereditaria del ser humano es en sí mismo un sacrilegio, entonces lo es ya el primer y único intento y no sólo su práctica en masa, que en otros campos tal vez podría ser el criterio al evaluar las devastaciones tecnológicas y de experimentos biológicos arriesgados. En este caso, en cambio, la *investigación* misma no podría tener la libertad de hacer tales experimentos y ni siquiera de proponerse como meta (es decir, como objeto de investigación) la manipulación genética del ser humano. La *libertad de la ciencia*, tan altamente apreciada, toparía aquí con una barrera limitadora tanto de sus medios como de sus fines.

Tocamos, por tanto, el destino de la libertad en la mirada hacia adelante de nuestra ética del futuro. Su discusión, que no debemos esquivar, parece provocar malentendidos. Debido a mi pronóstico amonestador de que la presión creciente de una crisis ecológica mundial no sólo disminuirá los niveles de vida, sino que también reducirá las libertades democráticas hasta que finalmente sólo quedará una tiranía que tratará de salvarnos, se

me acusó de defender la dictadura para solucionar nuestros problemas. Quiero pasar por alto hasta qué punto se confunde aquí la advertencia con la recomendación. Pero he dicho, en efecto, que una tal tiranía sería mejor que el ocaso, de modo que ante esta alternativa la aprobé éticamente, y ahora debo defender este punto de vista, que sigo manteniendo, ante el tribunal que yo mismo he instaurado con el argumento principal de este ensayo.

¿Acaso no me contradigo a mí mismo con la defensa de la supervivencia física al precio de la libertad? ¿No decíamos que la libertad es la condición de la capacidad de responsabilidad, y ésta la razón por la cual la humanidad debe seguir existiendo? Podemos hacer, sin embargo, esa concesión terrible a la primacía de la supervivencia física desde la convicción de que la *capacitación ontológica* para la libertad –inseparable de la esencia humana– no se la puede extinguir realmente, sino sólo desterrarla temporalmente del espacio público. Esta convicción puede apoyarse en experiencias bien conocidas. Vimos que incluso en los sistemas coercitivos más totalitarios la capacidad de libertad de algunos se mantuvo invencible, de manera que reavivó nuestra fe en el ser humano. Esta fe nos permite esperar con razón que –mientras sean *seres humanos* los que sobreviven– con ellos también sobrevivirá la imagen de Dios, esperando en secreto su nueva hora. En función de la salvación física, esta esperanza –que aquí tiene prioridad sobre el miedo– permite que nos conformemos, si fuera necesario, incluso con una pausa en la libertad en cuanto a los asuntos exteriores de la humanidad.

Bien entendido, esta era una consideración del peor de los casos, y la tarea prioritaria en este momento de la historia mundial es precisamente el *no permitir* que se produzca y el preservarnos de él. Uno de los deberes más nobles y autoimpuestos del principio de responsabilidad es, en efecto, prevenir la futura necesidad de una privación de la libertad con actuaciones plenamente libres en el presente. De esta manera conservamos el mayor espacio de acción para nosotros y también para nuestros descendientes. Pero lo que está en juego es algo más que esto. Se trata de la continuidad de todo el milagro terrestre de la Crea-

ción, del que nuestra existencia humana sólo es una parte y ante el que se inclina el respeto humano también sin «fundamentación». También aquí podemos dejar que la fe preceda a la razón; pero la fe necesita a ésta (*fides quaerens intellectum*), y la razón la ayuda lo mejor que puede con argumentos, y lo hace sin saber y ni siquiera preguntando en qué medida la determinación de la actuación depende de su éxito o su fracaso. Con esta confesión termino mi intento ontológico.