

VALDÉS, Erick, "Ética: fundamentos
y aplicaciones", Stpo, PDI, 2004.
pp. 239-255

CAPÍTULO 5

ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Erick Valdés Meza

La cita entre la ética de la responsabilidad y el reconocimiento del pensamiento mundial tiene su hora por la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir de las reflexiones vertidas por los filósofos alemanes Hans Jonas, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas; el primero desde la trinchera de la teleología, los otros dos, desde la plataforma brindada dos siglos antes, por Immanuel Kant, a saber, la ética deontológica. No obstante, como pretendo mostrar en el presente capítulo, los tres pensadores contemporáneos citados, coinciden en la urgencia de mancomunar ambos momentos de la tradición ética occidental, en el entendido de que las actuales condiciones de existencia, obligan definitivamente a dirigir la mirada en esa dirección. Ya no es posible considerar las coordenadas imperantes en el rumbo que sigue la existencia humana, sin atender a las inexorables y, también, imprevisibles consecuencias emanadas de la presente acción modificada del hombre.

Para mi propósito y, a favor de acotar epistemológica y metodológicamente la presente reflexión, trataré de mostrar los principales rasgos de la ética de la responsabilidad, describiendo —en un primer momento— las aristas más relevantes de los pensamientos de Jonas y Apel¹ —considerando a este último como un representante paradigmático.

¹ Cfr. Jonas, Hans, DAS PRINZIP VERANTWORTUNG (EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD. En adelante, todas las traducciones del alemán son mías). Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1983. Del mismo autor, TÉCNICA, MEDICINA Y ÉTICA. LA PRÁCTICA DEL PRINCIPIO DE

co de la ética del discurso (o dialógica), entendida aquí como una posible ética de la corresponsabilidad— y en un segundo y consecuente término, rondaré en torno a la plausibilidad de considerar ambas éticas (de la responsabilidad y dialógica) como dos fundamentaciones divergentes, pero vocacionalmente complementarias en lo que respecta al razonamiento moral occidental. Habermas, me excusará en esta ocasión, pero será considerado sólo de manera tangencial², por las razones ya explicitadas precedentemente.

Es importante comenzar señalando que, tanto Jonas como Apel, coinciden en la constatación de una trágica antinomia presente en la cultura contemporánea. Antinomia constituida, por un lado, de la necesidad urgente que tiene el hombre actual de las acciones técnicas, y por otro, de la gran dificultad para encontrar fundamentos éticos que señalen normas morales, de validez universal, que regulen esas acciones.

La importancia de lo anterior no es de poca monta. Hay un riesgo planetario en la desmesurada administración que el hombre del presente hace del mundo técnico, sin reparar —casi nunca— en sus posibles consecuencias y sensibles implicancias. Precisamente, por esto, es que las normas morales que regulan la colonización técnica llevada a cabo por el hombre, deben ser reconocidas y consensuadas universalmente.

Sin embargo, lo señalado en el párrafo anterior es —a juicio de Apel³— de una dificultad mayúscula, no sólo por lo ya explicitado, sino que, principalmente, porque el cientificismo imperante en la actualidad, plantea la tesis de que la ciencia es el único hemisferio del saber

RESPONSABILIDAD, Barcelona, Ed. Paidós, 1997. Apel, Karl-Otto, "Fallibilismus. Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung" ("Falabilismo. Teoría consensual de la verdad y fundamentación última"), en PHILOSOPHIE UND BEGRÜNDUNG, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten" ("La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas"), en Hans-Joachim Waschke, REHABILITIERUNG DES SUBJEKTIVEN, Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207.

² Al respecto, Cfr., Habermas, Jürgen, "Wahrheitstheorien" ("Teoría de la verdad"), en H. Fahrenbach (comp.), WIRKLICHKEIT UND REFLEXION, Pfullingen, 1973.

³ Cfr., Op. Cit.

desde el cual es posible hablar de objetividad. Pienso que esto equivale a reducir la racionalidad humana a la racionalidad técnica y, de este modo, relegar a la ética a la periferia de la más burda irracionalidad, a un suburbio caracterizado por la mera expresión de sentimientos. Esta posición del cientificismo es una causa importante de la dificultad para encontrar fundamentos para normas de validez universal que, por el efecto de sus propias características, sirva de antídoto a esta especie de fiebre cientificista que asola la actual travesía humana.

A propósito de lo anterior, será preciso esclarecer cuáles son los elementos componentes de la antinomia que he consignado más arriba. Para ello, creo pertinente comenzar exponiendo la concepción jonasiana de técnica premoderna y técnica moderna⁴.

Si por técnica entendemos el uso de herramientas que faciliten la utilización de la naturaleza por parte del hombre para la satisfacción de sus necesidades, podemos decir que la técnica ha acompañado a éste desde siempre. En la cadena evolutiva, siempre el *Homo faber* ha precedido al *Homo sapiens*. Primero, el hombre es capaz de hacer, de confeccionar, de fabricar; después, desarrolla su complejidad y capacidad de hacer ciencia, de descubrir, de conocer los efectos de sus actos. Sin embargo, creo que esta situación se ha venido invirtiendo en la actualidad. Hemos involucionado respecto a nuestro estatuto ontológico, ya que, a través de su poderío y alcance técnico, el hombre es capaz de hacer, prácticamente, cualquier cosa, teniendo el poder —por ejemplo— hasta de manipular y modificar genéticamente la vida. Sin embargo, no posee igual capacidad para prever las exactas consecuencias de su acción. A lo más, puede conformarse con tener una relación aproximada de los eventuales efectos que su capacidad de hacer puede entrañar.

⁴ Cfr., TÉCNICA, MEDICINA Y ÉTICA. LA PRÁCTICA DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD, Op. Cit., pp. 16 y ss.

La técnica premoderna —entendida aquí, como aquella que se extiende desde la aparición del hombre hasta justo antes de la Revolución Industrial— permitía satisfacer las necesidades humanas sin afectar profundamente el entorno natural, y sus efectos alcanzaban sólo la vecindad inmediata. Como consecuencia de ello, la naturaleza representaba, para el hombre, lo estable; aquello sobre lo cual no se tenía verdadero dominio ni poder y, por lo tanto, tampoco se tenía responsabilidad. En esta etapa histórica, la ciudad representaba la protección del hombre frente a la naturaleza, aquella era el ámbito en donde el hombre ejercía su poder. Como la ciudad era, esencialmente, inestable, el hombre debió darle suelo firme a través de leyes que creó y debió acatar; de este modo, la ciudad y sus componentes (personas, organizaciones, instituciones) se convierten en el escenario de la moralidad y en la fuente que nutría de contenidos a la reflexión ética.

Otra característica de la época en que se desarrolla la técnica premoderna es la ausencia de la idea de progreso. En dicho periodo no hay ninguna disciplina o manifestación humana ni remotamente comparable a la ciencia moderna. Cuando surgía la innovación, lo hacía casi por azar y era guardada y conservada como un gran secreto. De este modo, el parque de artefactos y herramientas producido por la técnica premoderna, permanecía estable por largos periodos de tiempo. Jonas define este periodo como "posesión y estado"⁵, por cuanto existía un adecuado equilibrio entre el hombre y la técnica creada para satisfacer sus necesidades. Siendo mucho menos evolucionado, el hombre se las "arreglaba" para mantener el control de una técnica aún incipiente y precaria.

En concordancia con la técnica premoderna, surge una ética que llamaremos —con Jonas— tradicional, la que guarda una estrecha coherencia con las características de aquella técnica. Los alcances de la acción humana son limitados en tiempo y espacio: Por ello, la ética tradicional regulaba las relaciones entre los hombres, pero no entre el

hombre y la naturaleza. De este modo, la ciudad representaba un mundo moral en el que no era necesario que la norma regulara las relaciones del hombre con la naturaleza. Sólo eran moduladas, por ética, las relaciones entre los próximos, temporal y espacialmente, esto es los conciudadanos. Lo anterior, por cuanto la técnica aún no había ampliado los alcances de la acción humana. Por lo tanto, la ética tradicional era, fundamentalmente, antropocéntrica y —según Jonas⁶— inmatista, pero no por haber omitido, en su reflexión, ciertas problemáticas morales, sino que, simplemente, porque éstas aún no se configuraban en el escenario humano.

En cuanto a la técnica moderna, Jonas la concibe como empresa y no posesión; como proceso y no estado. Explicaré esto. La técnica moderna —entendida, también, como contemporánea— es un impulso dinámico y no un arsenal de herramientas y habilidades. Aparece una idea de progreso, inherente a la técnica moderna, y como consecuencia de esta inherencia se consolida una relación circular entre medios y fines que viene a romper ese equilibrio que mencionaba entre las necesidades del hombre y los instrumentos tendientes a satisfacerlas. Esta relación circular se traduce en que determinados fines que el hombre siempre ha buscado, se satisfacen de mejor forma con los nuevos medios técnicos creados para tal propósito, pero estos nuevos medios van a impulsar la aparición de nuevas necesidades y, consecuentemente, de nuevos medios para satisfacerlas. Se instala en el mundo, un fenómeno de innovación constante e indetenible, que se nutre de esta relación circular; una innovación que es buscada de forma permanente y deliberada en la era de la técnica moderna, y que posee un alcance planetario: cada vez que surge un nuevo descubrimiento técnico, éste se extiende rápidamente a todo el orbe.

⁵ Ibid.⁶ Ibid.

Este progreso genera una dinámica que se antepone a la voluntad del hombre, a través de una suerte de imperativo técnico que exige llevar a la práctica todo lo que, en teoría, se ve como posible. Aquí, el hombre pierde el control de la técnica y, con ello, su libertad. El progreso técnico se ha consolidado en el mundo actual, y es capaz de avanzar aún en contra de la voluntad humana. La fuente de esta dinámica circular se encuentra en una estrecha interrelación entre el progreso científico y el progreso tecnológico. La ciencia, para su desarrollo, va requiriendo instrumentos cada vez más sofisticados, y transforma así a la técnica en una especie de laboratorio gigante que debe proveerla, oportunamente, de todos los elementos necesarios para seguir descubriendo.

No pretendo aquí instalar un discurso apocalíptico y tecnófobo. No tengo nada en contra de la ciencia y de la técnica, ni tampoco en contra del progreso. Sí, quiero advertir de un peligro que ya lo vaticinara Heidegger en su conferencia *Die Frage nach der Technik*⁷: el peligro no está en la técnica ni en sus artefactos; el peligro radica en creer que en todo esto no hay ningún peligro. Al respecto, creo que le haría bien a nuestra humanidad y a nuestros científicos, enterarse de que la técnica ha adquirido, hoy por hoy, tal prestigio que es mirada como el verdadero y único destino viable para la humanidad. Sin embargo, como dice Jonas, lo que se inició como una promesa se ha convertido en una amenaza⁸. El desarrollo de la técnica no ha sido casual; técnica mecánica, química, electrodinámica, física, física nuclear y, finalmente, la biotecnología han ejercido, a través de la historia, un extraño y arcano poder sobre el hombre.

No obstante, esta última ciencia presenta una novedad al respecto: posee un poder transversal sobre la vida misma, y no sólo frente al hombre sino que también sobre la naturaleza extrahumana. El que fuera creador de la técnica, ha pasado a convertirse —casi sin darse cuenta— en un objeto más sobre el cual aquella despliega toda su magnitud.

Jonas nos dice que, como consecuencia última de este desarrollo, la naturaleza se ha vuelto vulnerable ante la acción del hombre⁹. Por esto, existiría actualmente, un desfase total entre los alcances de la acción humana modificada y la reflexión ética tradicional, ya que ésta desconoce —por razones ya aludidas anteriormente— la responsabilidad del hombre frente a la *Mater Natura*. El inusitado poder con que el hombre se ha encontrado, revelan la urgencia, de la que hablan Jonas y Apel, por encontrar fundamentos para normas de validez universal. Sin embargo, la dificultad para encontrar esos fundamentos provendrían —según Jonas— del abismo que la filosofía contemporánea abrió entre la realidad —neutra axiológicamente— y el hombre que es la única fuente del valor. Será necesario, entonces, generar una ética de la responsabilidad, que se haga cargo de esa escisión entre ser y conciencia.

Por lo anterior, se plantea la necesidad de extender la responsabilidad en concordancia con la ampliación de los alcances de la acción humana, derivada del actual poder que el desarrollo técnico ha colocado en manos del hombre. La nueva ética que "recogerá el guante" y considerará en su reflexión estas cuestiones será complementaria de la ética tradicional. Para configurarla adecuadamente, Jonas señala un nuevo imperativo¹⁰, que en una de sus formulaciones dice: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la presencia de una vida humana auténtica sobre la tierra"¹¹. Para entender bien a dónde quiere llegar Jonas, considero necesario contrastar este impera-

⁷ "La pregunta por la técnica".

⁸ Cfr. Jonas, Hans, *DAS PRINZIP VERANTWORTUNG*. Ob. Cit. p. 7.

⁹ Cfr., TÉCNICA, MEDICINA Y ÉTICA, Op. Cit.

¹⁰ A la manera del célebre Imperativo Categórico kantiano.

¹¹ Cfr. *DAS PRINZIP VERANTWORTUNG*.

tivo con el kantiano, y dilucidar qué significa el componente de autenticidad de la vida humana.

Kant vierte la primera formulación del Imperativo Categórico, de la siguiente forma: "Actúa de tal manera que puedas siempre querer que la máxima de tu acción se convierta en Ley universal"¹². Esta formulación transforma al Imperativo en un criterio que permite discernir las normas morales de las que no lo son, de acuerdo a si pueden o no ser universalizables. Jonas sostuvo siempre que este criterio que Kant ofrece es, en el fondo, de carácter lógico, no tratándose de un criterio propiamente moral, ya que aquello en lo que se centra dicho criterio es en la ausencia de contradicción, ya que, en efecto, sería ilógico desear que fuese universalizable la máxima de mentir cuando convenga, ya que de ese modo uno mismo, tarde o temprano sería víctima de mentiras. De este modo, mentir sería inmoral no porque es malo, incorrecto o reprochable, sino que, simplemente, porque no puede ser una máxima susceptible de universalidad. Por lo tanto, el Imperativo Categórico no representa un principio de responsabilidad objetiva, ya que las consecuencias reales de su aplicación, jamás llegan a ser consideradas; son sólo una expresión mental. Entonces, el Imperativo de Jonas viene a complementar el kantiano, ya que si considera, en su formulación, las consecuencias reales y concretas de la acción del hombre.

Por otra parte, Jonas entiende la vida humana auténtica, a partir de dos elementos fundamentales. Primero, una vida así exige una preservación del medio ambiente y de la biodiversidad, superando, de esa manera, la noción de antropocentrismo enraizada en la ética tradicional, ya que el interés por la preservación de la naturaleza no sería solamente tributario del interés por la preservación del hombre, sino que además, le asistiría a aquella un derecho moral propio que, para no extender en demasía el presente capítulo, no discutiré aquí. El segundo

elemento consiste en la preservación de la identidad genética de la especie humana, la cual ya puede ser perfectamente manipulada por la acción técnica del hombre. Para Jonas, es imprescindible respetar las características con las que el hombre surge de la naturaleza; es imprescindible respetar la natural ambigüedad del hombre y, con ello, su libertad, la cual reside en que puede dedicar sus características y su esencia a discernir entre el bien y el mal. La técnica moderna —expresada, por ejemplo, en la biotecnología— tiene la permanente tentación de "mejorar" al hombre, privándolo así de esa ambigüedad.

No obstante, siempre subyace el fantasma del desajuste entre, por una parte, la capacidad de actuar del hombre y, por otra, su capacidad de prever las reales consecuencias que los cambios técnicos traerán en su destino. Este desajuste debería despertar en el hombre una humildad que le permita mirar objetivamente su inmenso poder de actuar frente a la pequeñez de su capacidad de prever. Esta humildad es un manifiesto indicio del carácter no utópico de la ética de Jonas, quien no busca la consecución de un hombre mejor, como consecuencia de la aplicación de su Imperativo, sino que la conservación del hombre, tal cual salió de la naturaleza. Su Imperativo es conservador, ya que busca la preservación de la humanidad que ya tenemos y no una nueva humanidad.

De este carácter no utópico surge lo que Jonas llama la "Heurística del temor"¹³, que es un método que el filósofo propone para definir qué es lo que, en definitiva, queremos conservar, planteando que para descubrir lo que realmente apreciamos, debemos guiarnos por nuestros temores más que por nuestros deseos, ya que aquellos servirían de freno ante la imprudencia de los procesos técnicos que, dando grandes saltos en sus descubrimientos, no otorgan posibilidad alguna de retroceder y deshacer cualquier eventual daño causado.

¹² Kant, Immanuel, FONDÉMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS, Paris, Librairie Delagrave, 1939; Trad. par Victor Delbos. En español, es recomendable, FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES, Madrid, Espasa-Calpe, 1932; Trad. de Manuel García Morante.

¹³ Op. Cit. 1988.

Ahora bien, como es inherente al hombre el estar siempre haciendo, esto es, no puede dejar de actuar, la 'moral' también le es inherente y, por ende, no puede vivir sin ética. Entonces, ¿cómo fundamentar una ética de la responsabilidad que se haga cargo, no sólo de los entes ya existentes, sino que también de los que todavía no existen, a saber, las futuras generaciones? La pregunta, obviamente, plantea una problemática, ya que la ética jonasiana tiene como componente fundamental el responsabilizarse por la preservación de la vida y la biodiversidad, a partir de un imperativo futurista que exige la conservación de un medio ambiente apto y digno para la vida de los que vienen atrás. Debido, precisamente, a esta dificultad, las éticas modernas suelen recurrir a la noción de Derecho como medio para fundamentar sus normas. Sin embargo, esta noción no es aprovechable en Jonas, ya que, en su ética, se habla de nuevas generaciones, todavía inexistentes. Para sanjar la dificultad, este pensador ofrece un argumento tan lúcido como original, considerando que es menester revisar la idea de naturaleza y, de ese modo, profundizar en alguna medida, en la necesaria superación del abismo entre ser y conciencia abierto por la filosofía moderna.

Esta revisión implicaría el planteamiento que la libertad y la capacidad creativa del hombre, capacidad de valorar y ponerse fines, es algo que tendría que estar presente en la naturaleza, de manera previa a la aparición de éste. Así, el hombre debe preservarse porque es depositario de una herencia natural magnífica cuyo valor lo compromete con la existencia. El hombre debe responder por el futuro de su especie y del mundo, en función de un compromiso y responsabilidad con el plan infinito y universal de la creación¹⁴.

¿Es antropocéntrico el imperativo de Jonas? ¿Se cuida el medio ambiente por un principio de mayor rango que debe proteger al hombre? ¿Se extiende el derecho moral, propio del hombre, a la naturaleza toda? Estas y otras interrogantes son, efectivamente, sostenibles, sin perjuicio de que el propio Jonas aclara que no hay antropocentrismo en su ética, ya que si bien el hombre debe existir, también debe existir el ecosistema, no sólo por que sustenta la vida humana, sino que porque, definitivamente, le asiste un derecho natural de conservación y permanencia.

Por su parte, Karl-Otto Apel propone una transformación postmetafísica y referida al lenguaje de la filosofía kantiana. Explico en qué consiste esta transformación. Sabemos que Kant se plantea la pregunta de cuáles serían las condiciones de posibilidad de un conocimiento válido. Para responder dicha cuestión, este pensador introduce la separación entre un mundo nouménico (de la cosa en sí) —incognoscible— y un mundo fenoménico (de los fenómenos), cognoscible y conocido. Apel, no necesita recurrir a esta distinción, ya que con su filosofía, el punto de partida de la reflexión emigra desde la conciencia (Kant) al lenguaje.

Para Apel —y también para Habermas— son interlocutores válidos todos aquellos que están dotados de una competencia comunicativa. Son competentes no sólo los que comparten una misma tradición, cultura o lenguaje, sino que todos aquellos sujetos que sean capaces de entender, acordar e interpretar. Por lo tanto, la pregunta central, para Apel, a diferencia de la planteada por Kant, será: ¿Existen condiciones de posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre la verdad y el sentido de los enunciados? La respuesta, como mostraré, será positiva, haciendo a todos los interlocutores corresponsables de sus acciones en sociedad y sus consecuencias. El solo acontecimiento del lenguaje y la presencia de una regla inherente a él, revela al usuario su pertenencia a una comunidad. De manera que el "yo pienso" kantiano —que refiere a una filosofía de la conciencia, basada en el famoso *Cogito ergo sum* cartesiano— cede el paso, en Apel, a un "nosotros".

Se plantea, entonces, de manera urgente, el dilema que pregunta por la relación entre la ética del discurso y la problemática señalada como una responsabilidad histórica de la ética por su propia aplicación. Al respecto, Habermas –en “Über Moralität und Sittlichkeit”– propone la siguiente formulación del principio de universalización de la ética discursiva (U):

“(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que, previsiblemente, resulten de su cumplimiento generalizado para los intereses de cada uno, puedan ser aceptadas, libremente, por parte de todos los afectados”¹⁵.

Este principio vendría a reemplazar el Imperativo Categórico kantiano, y supondría –parcialmente para Apel– una transformación discursiva y postmetafísica de la filosofía del pensador ilustrado. En un primer momento, (U) sería capaz de responder a las exigencias de una responsabilidad solidaria frente a las consecuencias globales de las actividades colectivas del hombre actual, a diferencia del Imperativo kantiano que exigía una especie de experimento mental –en solitario– a través del cual cada persona podía discernir cuáles de sus máximas eran morales o no, esto es, universalizables.

Frente a esta exigencia, la ética del discurso –entendida como una ética de la corresponsabilidad– ordena que el individuo participe en discursos reales y que en esos discursos se definan, mediante consenso, las normas que van a tener validez para todos los que hayan participado, en igualdad de condiciones, en su formulación.

Sin embargo, resulta que (U) no es suficiente para garantizar lo anterior ya que –según Apel– este principio, tal como queda definido y formulado por Habermas, supone que debe y puede ser aplicado para la regulación de conflictos, lo cual, en la práctica, es imposible sin atender a las necesarias excepciones en su aplicación. Apel propone lo que

él llama un principio de complementación (C), el cual ordena colaborar para la instalación progresiva de las condiciones de posibilidad de (U). Por lo tanto, (C) –así definido– sería un principio formal (en cuanto no entrega contenidos) que actuaría como idea regulativa de una acción teleológica; vale decir, estaría poniendo en práctica una suerte de estrategia moral, lo que sería imperativamente necesario, desde el punto de vista de la responsabilidad, ya que protegería al medio social del riesgo implicado en una aplicación irrestricta y arbitraria de (U). Entonces, (C) sería un principio teleológico que pondría de manifiesto la verdadera pretensión de universalidad de la ética discursiva, ya que si no fuera reconocido, se podría suponer que –por ejemplo– doctrinas como la de los Derechos Humanos, podrían aplicarse solamente en el mundo occidental (donde hay condiciones para su aplicación) y no en otros lugares del orbe. Por consiguiente, el reconocimiento de este principio implica, a su vez, la aceptación de una responsabilidad referida a la historia, que obliga a colaborar en su aplicación en las comunidades de habla, tanto ideales como reales¹⁶.

Por lo tanto, el principio propuesto por Apel, recibiría su sentido del hecho de que la supervivencia de la comunidad real de comunicación, y la preservación racional de la realidad de nuestra cultura, representaría una condición de posibilidad para el advenimiento de la comunidad ideal, planteando así, una ética de la corresponsabilidad, de carácter deontológica, pero que acepta componentes teleológicos que apuntan, sin embargo, a una consideración utópica de la existencia.

Ahora bien, y antes de terminar, enumeraré –a manera de recordatorio– las principales características de la ética de la responsabilidad y de la ética dialógica, para facilitar su internalización, por parte del lector, y para esclarecer, de manera más didáctica sus convergencias y divergencias.

¹⁵ Citado por Apel, en FALLIBILISMUS. KONSENSTHEORIE DER WAHRHEIT UND LETZBEGRÜNDUNG. Op. Cit.

1. La ética de la responsabilidad es una ética teleológica, por cuanto su criterio de corrección moral, que es el hacerse responsable por las consecuencias de nuestras acciones, se define en función de una meta a alcanzar.
2. Es una ética del cuidado del ser, porque -en el fondo- no busca mejorar las actuales condiciones de vida, sino que cuidar y mantener lo que aún nos queda.
3. Se estructura en función de concebir dos etapas técnicas en la historia humana: la técnica premoderna, a la cual le bastaría con las normas morales fundamentadas por una ética tradicional, y la técnica moderna, la cual debe ser abarcada desde el principio de responsabilidad.
4. Describe la actualidad como atravesada por la idea de progreso, con la cual el hombre comienza a generar descubrimientos con una velocidad inusitada, tanto así que ya no es capaz de controlar el desafío tecnocientífico, siendo incapaz de prever, con exactitud, las verdaderas consecuencias de sus acciones técnicas. La naturaleza ya no se puede sanar de los enormes daños y devastaciones que la colonización técnica del hombre le ha provocado. El ser humano se ataca a sí mismo, ya que daña el ecosistema que es el que sustenta su propia existencia. Además, la acción del hombre está modificada porque sus alcances, en tiempo y espacio, superan toda posibilidad de cálculo racional.
5. Se propone un nuevo fundamento para la moral contemporánea, plasmado en un nuevo Imperativo que exige la preservación de una vida humana auténtica y el respeto por la identidad genética de la especie.

Por su parte, la ética dialógica o del discurso -entendida como una ética de la corresponsabilidad- tendría las siguientes principales características:

1. Es de corte deontológico, vale decir, neokantiana.
2. Enfatiza el carácter comunicativo e intersubjetivo del lenguaje. Éste no es sólo lógico, sino que dialógico.
3. Señala el diálogo como un método y procedimiento concreto de la ética contemporánea para resolver conflictos morales. Este diálogo no es simple coloquio o conversación, sino que un elemento racional, bien determinado, en donde los dialogantes, que pueden ser dos o más (no sólo individuos, sino que instituciones, países, etc.), deben reconocerse como interlocutores válidos entre sí.
4. Esta ética nos indica que nuestras opiniones sólo pueden convertirse en verdadero conocimiento si pasan la prueba del discurso y escrutinio público.
5. El lenguaje es el vehículo de la ética. Sólo puede desarrollarse una ética a partir de un criterio comunicativo.
6. Es una ética utópica, ya que busca establecer criterios de comunicación y comprensión entre ciudadanos que tengan las mismas posibilidades y capacidades para participar en un diálogo intersubjetivo. Eso, en realidad, no es posible en la práctica, ya que no todas las personas tienen acceso a la misma preparación. Por lo tanto, en la ética dialógica se parte de concebir una comunidad real de comunicación, que es la que tenemos ahora, y se intenta llegar a establecer las condiciones suficientes y necesarias para lograr, algún día, consolidar la utopía de la comunidad ideal de comunicación, en la cual todos los individuos tengan la misma participación.
7. Esta ética implica una corresponsabilidad entre los participantes en el diálogo, ya que a través de éste se tomarán decisiones que afectarán a otros. Estas decisiones son responsabilidad de todos.

aquellos que participan en ellas. Por lo tanto, pese a ser una ética de raíces deontológicas, la ética del discurso sí considera las consecuencias de la acción humana, vale decir, posee un interesante componente teleológico.

Sin perjuicio de lo anterior y, para concluir, sólo agregar que tanto Jonas como Apel, coinciden en la urgente necesidad de complementar deontología y teleología —doctrinas pertenecientes a distantes y, hasta opuestos, campos teóricos— en bien de la consideración racional de las consecuencias de la acción humana que, en la actualidad y a raíz de la desmesurada expansión tecnocientífica, alcanzan su más alto nivel de paroxismo y requieren drásticamente, normas de fundamento universal que regulen sus alcances.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto, "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung, en PHILOSOPHIE UND BEGRÜNDUNG, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987.

Apel, Karl-Otto, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en HANS-JOACHIM WASCHKIES, Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993.

Habermas, Jürgen, "Wahrheitstheorien", en H. Fahrenbach (comp.), WIRKLICHKEIT UND REFLEXION, Pfullingen, 1973.

Jonas, Hans, DAS PRINZIP VERANWORTUNG, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988.

Jonas, Hans, TÉCNICA, MEDICINA Y ÉTICA. LA PRÁCTICA DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.

Kant, Immanuel, FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS, Paris, Librairie Delagrave, 1939; Trad. par Victor Delbos.

Kant, Immanuel, FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES, Madrid, Espasa-Calpe, 1932; Trad. de Manuel García Morente.