

## “Los peligros son nuevos, pero lo bueno es antiguo”: teoría, práctica y los otros dones de Pandora en Hans Jonas “Dangers are New, but the Good is Ancient”: Theory, Practice and the Others Gifts from Pandora in Hans Jonas

**Carlos Balzi**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Correo electrónico: cbalzi@yahoo.com

 ORCID: 0000-0002-6044-9788



**Resumen:**

La actual crisis por el Covid-19 es el último episodio de una crisis permanente que tiene al menos medio siglo. La teoría contemporánea ha atendido a diversas de sus facetas, que han concurrido para provocar una condición de vulnerabilidad radicalizada. En estas páginas nos proponemos reconstruir la crítica que Hans Jonas hiciera de la inversión de las relaciones entre teoría y práctica en el ámbito científico de la Modernidad, sus consecuencias en términos del agravamiento de la precariedad constitutiva de los seres vivientes y los rudimentos de una potencial vía de salida de esa condición patológica, consistente en la recuperación de las condiciones fundamentales que harán posible una ética a la altura de los riesgos de la civilización científico-técnica.

**Palabras clave:** Jonas, ética, vulnerabilidad, ciencia, técnica.

**Abstract:**

The present crisis of the Covid-19 is just the last episode of the permanent crisis that had lasted at least for the last 50 years. Contemporary theory has attended to many of its aspects, which together had contributed to the extremely vulnerable condition of today mankind. In this paper, we propose to reconstruct the critic of the many changes in the relations between theory and practice in Modernity that is possible to find in Hans Jonas's writings, changes that were, in his view, at the heart of the causes of our crisis, and to expose the fundamentals of a potential way out of this pathological situation: the recovery of the essential elements that will made possible an ethics for our the techno-scientific civilization.

**Keywords:** Jonas, Ethics, Vulnerability, Science, Technic.

**Fecha de recepción del artículo:** 01/09/2021      **Fecha de aceptación del artículo:** 08/11/2021

**Para citación de este artículo:** Balzi, Carlos (2021). “Los peligros son nuevos, pero lo bueno es antiguo”: teoría, práctica y los otros dones de Pandora en Hans Jonas. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 169-189.

“Más allá de esta ya arriesgada zona de sombra entre lo aún permitido y lo prohibido hacen guiños los otros dones de Pandora, hacia los que no empuja la necesidad, sino el instinto prometeico”  
Hans Jonas, “Arte médico y responsabilidad humana”

Hace más de cuatro décadas, Hans Jonas advirtió, ominosamente: “Vivimos en una situación apocalíptica, bajo la amenaza de una catástrofe universal, si dejamos que las cosas sigan su curso actual”<sup>1</sup>. La vulnerabilidad de nuestra condición de especie viviente, amenazada por los efectos de nuestros propios actos, solo se ha ido agudizando desde entonces, aun cuando la urgencia de afrontar su perentoriedad no sea tal vez tan evidente en la agenda cotidiana de los medios de comunicación y en los círculos de toma de decisiones políticas. No lo era, al menos, antes de que la irrupción de la pandemia de Covid-19, el acontecimiento central de nuestra situación contemporánea, lo instalara por derecho propio con la prepotencia de su amenaza y renovara la pregunta por las razones de este devenir patológico. De este modo, paradójico y hasta siniestro, el mismo gesto con que la muerte ha planteado su *memento*, ha abierto una oportunidad de revisar la historia de la Modernidad en busca de pistas para encontrar las razones de este presente ominoso y del acicate que el sentimiento precisa para actuar en consecuencia. Me propongo en las páginas que siguen analizar un núcleo particular de una de estas propuestas de revisión del legado moderno, la que hiciera Hans Jonas en la segunda mitad del siglo XX de la conversión de la actitud filosófica y científica moderna respecto a los vínculos entre la teoría y la práctica, en la que el filósofo alemán cifró una de las claves

<sup>1</sup> Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 233.

para entender la deriva catastrófica de la humanidad y sobre la que cimentaría la obra ética a la que dedicara los últimos años de su carrera.

### Una aventura de la mortalidad

Que la condición humana se haya tornado más vulnerable en los últimos años es un hecho que puede comprobarse atendiendo a su creciente presencia en la escena filosófico-práctica desde, al menos, las últimas cuatro décadas.<sup>2</sup> También las ciencias naturales han colaborado en esta advertencia con el feliz neologismo “antropoceno”, acuñado también a comienzos de la década de 1980.<sup>3</sup> Es indudable que la conciencia de un peligro multiforme que acecha a la condición humana en el capitalismo tardío tiene un correlato real en las sucesivas crisis económicas, bélicas y ambientales que se han ido sucediendo en estos años, de las cuales la actual debida a la pandemia por Covid- 19 destaca por la transformación inédita de las formas de organizar la existencia humana.

Sin embargo, la comprobación de que la humanidad está expuesta a formas de peligro impensadas en la historia anterior demandaba una relectura crítica de algunas de las convicciones modernas más preciadas, en particular la que aseguraba el progreso constante e indefinido hacia la actualización de las insospechadas potencialidades humanas de toda especie. Las innumerables atrocidades que alumbrara el siglo XX hicieron impensable seguir sosteniendo con la Ilustración que el costado luminoso del ser humano, finalmente liberado de las cadenas de prejuicios y errores que lo habían lastrado en su prehistoria, iba en camino, paulatina pero firmemente, hacia el establecimiento de sus derechos en el mundo. Las dos Guerras Mundiales, pero en particular la última, terminaron de configurar la percepción de que todo debía ser repensado: Como en tantas otras áreas, la Segunda Guerra Mundial representó un parteaguas para la filosofía. La realidad de lo que había sido experimentado y las tareas que dejaba tras de sí no podían ser ignoradas. Del cielo del pensamiento eterno, la contemplación, perturbada, descendió a la tierra, con sus fuerzas en conflicto e intervino en el curso de los eventos. La noble abstención de los

<sup>2</sup> Solo a modo de ilustración, vale recordar la obra fundamental de Martha Nussbaum de 1986, *La fragilidad del bien* (Madrid, La balsa de la medusa, 1995), en la que el concepto de vulnerabilidad ocupa un lugar neural, o, más recientemente, la meditación sobre la precariedad en las obras de Judith Butler, en particular en su libro de 2009, *Marcos de guerra* (México, Paidós, 2010).

<sup>3</sup> Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F., «The 'Anthropocene'». *Global Change Newsletter* 41 (2000), pp. 17-18.

eventos de cada día fue algo del pasado. La política y la sociedad se volvieron el foco dual del interés filosófico.<sup>4</sup>

Hans Jonas, quien escribiera estas palabras hacia el final de su vida, formó parte de la generación que se vio interpelada existencialmente por la guerra e impulsada a encontrar las claves de ese horrible presente y del ominoso porvenir que auguraba. Entre sus compañeros generacionales (entre otros, Hannah Arendt, Leo Strauss, Karl Löwith, Hans-George Gadamer, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse), las circunstancias que le tocaron pueden ser vistas como de las más representativas; no tanto porque su madre fuera asesinada en Auschwitz –todas y todos recibieron la indeseada noticia de alguna pérdida en ese infierno–, como porque fue a partir de su participación como soldado judío en el ejército inglés, en las largas jornadas a la espera de avanzar sobre los territorios en los que el ejército nazi iba retrocediendo, cuando

empecé a desarrollar mi filosofía. Lejos de los libros, sin medio alguno para una labor de investigación intelectual, me confronté con aquello de lo que la filosofía debería ocuparse en realidad, esto es, la cuestión del ser propio y del ser del mundo que te rodea. De manera que empecé a reflexionar sobre qué podía significar para la doctrina del ser que existan organismos y qué sentido tiene la esencia de la existencia orgánica incluida la conciencia, los sentidos y el espíritu, para la vida.<sup>5</sup>

Estas reflexiones comenzadas en tan singulares condiciones tomarán la forma de una verdadera –y voluntariamente anacrónica– biología filosófica en los ensayos que formarán parte de *El principio vida*, que se publicará finalmente en 1966.<sup>6</sup> De manera retrospectivamente previsible, dado su contexto de producción, Jonas destacará en ellos las dimensiones del fenómeno vital que nos hablan de su fragilidad constitutiva. En sus páginas, el lector comprobará la recurrencia de

<sup>4</sup> Jonas, H., *Philosophy at the End of the Century : a Survey of its Past and Future*, *Social Research*, Vol. 61, n° 4 (Winter 1994), p. 824. Traducción propia.

<sup>5</sup> Jonas, H., *Memorias*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 228.

<sup>6</sup> Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000. Cfr. Kass, L., *Appreciating The Phenomenon of Life*, *The Hasting Center Report*, Vol. 25, n° 7. *The Legacy of Hans Jonas* (1995), pp. 3-12.

términos como “fragilidad”, “vulnerabilidad”, “precariedad” y “menesterosidad” (así como diversos asociados semánticos), utilizados por Jonas para describir la condición de todo ser vivo –y de la vida en sí– en su exposición esencial a la recaída en el no ser, en la muerte:

Por su naturaleza propia, la vida es ser precario y pasajero, una aventura de la mortalidad, y en ninguna de sus posibles formas tiene su duración tan asegurada como la puede tener un cuerpo anorgánico.<sup>7</sup>

Unas páginas más adelante, Jonas profundiza:

La respuesta se puede comprimir en la siguiente constatación: las cosas vivas son de suyo menesterosas y actúan en virtud de su indigencia. Esta indigencia se debe por un lado a la *necesidad* que tiene el organismo de autorrenovarse constantemente por medio del metabolismo, por otra parte, al *impulso* elemental del organismo de prolongar su existencia de ese modo tan precario. Esta fundamental preocupación por sí misma que aqueja a toda vida, en la que la necesidad y la voluntad se hallan tan estrechamente unidas, se manifiesta en la esfera animal en forma de sus apetitos, del miedo y de las restantes emociones.<sup>8</sup>

Que la vida es menesterosa, precaria, vulnerable e indigente era algo que con evidencia patente se verificaba en los campos de batalla y en los campos de exterminio, por lo que hubiera debido ser de una actualidad urgente, imposible de obviar. Sin embargo, Jonas constata un ruidoso silencio al respecto en las ciencias de la vida, que sin embargo debieron haber estado en el centro de sus preocupaciones. La pregunta por las razones de esta ausencia lo lleva a indagar en la transformación experimentada por las ciencias de la naturaleza en el paso a la Modernidad, indagación mediante la cual descubrirá que ese silencio no es casual ni arbitrario: el mecanicismo, el paradigma dominante en la mentalidad científica moderna, es incapaz por principio de reconocer los caracteres esenciales del fenómeno vital porque para él, por principio, la naturaleza está muerta<sup>9</sup>:

<sup>7</sup> *El principio vida*, ed. cit., p. 159.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>9</sup> El paso de una visión de la naturaleza como un todo orgánicamente interconectado y vivo a su reducción a las leyes de movimiento de cuerpos materiales inertes es estudiado de manera magistral,

El pensamiento moderno que comenzó con el Renacimiento se encuentra en la situación teórica justamente inversa: lo natural y comprensible es la muerte, lo problemático es la vida [...] Que haya vida, y cómo es posible algo así en un mundo de mera materia, es ahora el problema que se plantea al pensamiento. El hecho mismo de que hoy debamos enfrentarnos al problema teórico de la vida, y no al de la muerte, atestigua el estatus de la muerte como el estado natural y que se explica a sí mismo.<sup>10</sup>

Pero entonces en este mundo desencantado, en el que la vida es la excepción enigmática y estadísticamente despreciable, la acumulación de cadáveres puede despertar angustia y horror, pero no comprensión, pues solo está preparado para comprender la nuda materia:

Si el dualismo fue la primera gran corrección de la unilateralidad del monismo animista, el monismo materialista que ha quedado como residuo del dualismo representa el triunfo total, y no menos unilateral, de la experiencia de la muerte sobre la de la vida. En este sentido, la conmoción teórica que en un primer momento produjo el cadáver se ha transformado en un principio constitutivo, y en un universo formado a imagen y semejanza del cadáver, el cadáver real y concreto ha dejado de ser enigmático.<sup>11</sup>

Pero en estas dos últimas citas se ha introducido un elemento nuevo en el diagnóstico jonasiano de la condición existencial de los seres vivos, que será la simiente de la distinción entre dos etapas en la historia de la actitud científica de Occidente, ocurrida con el advenimiento de la Modernidad. Solo la última, la nuestra, será signada por Jonas como responsable de las amenazas inéditas a la vida sobre el planeta que se han ido acumulando en los últimos dos siglos y de la específica precariedad de este fenómeno hoy, incomparable a la de cualquier etapa anterior. Al incorporar tal dimensión histórica a su estudio del fenómeno de la vida, la reflexión de Jonas, por una parte, evita el riesgo de ontologizar la crítica<sup>12</sup>, volviendo intratable los dilemas de la situación humana, al tiempo que

desde un punto de vista histórico-científico, por Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

<sup>10</sup> *El principio vida*, ed. cit., pp. 24-25.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>12</sup> *Cfr.*, sin embargo, el estudio de los aspectos de la obra de Jonas que aún están en riesgo de caer en la ontologización, en Wollin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y*

se despeja el terreno para la elaboración de su ética de la responsabilidad, una propuesta específicamente pensada para los peligros de la Modernidad.

El lugar de articulación entre la filosofía de la vida y la ética será una conferencia en la que Jonas intentará pensar, precisamente, las nuevas formas de vinculación entre teoría y práctica después de la revolución científica de la Modernidad.

### Lo que no inspira reverencia alguna

En sus *Memorias*, Jonas le cuenta a Rachel Salamander las curiosas circunstancias que lo llevaron a reflexionar sobre el tema. Invitado por Alfred Schutz, quien le pidiera puntualmente que hablara sobre los usos de la teoría en la contemporaneidad, Jonas se retirará unos meses a meditar sobre un tema que no había considerado por sí mismo y que lo llevará eventualmente, como anticipamos, a imaginar y llevar adelante su proyecto ético:

Y así fue como, a tenor de esa ocasión festiva, por primera vez tuve claro intelectualmente lo que en un sentido genérico no me resultaba novedoso, pero que todavía no había pensado ni recalcado conceptualmente: la diferencia radical entre el papel que el conocimiento tenía en sentido antiguo y el que tiene en sentido moderno. Me di cuenta de que en lugar de la dignidad de la contemplación del ser, tal y como la desarrollaron Aristóteles, Platón y los estoicos, había surgido algo que de buen principio está orientado a un uso práctico, esto es, al dominio de la naturaleza: el conocimiento del ser ya no persigue la comprensión de la naturaleza y la contemplación del orden intemporal de las cosas, sino que, por el contrario, trata de utilizar la naturaleza para algo en lo que ella misma jamás habría pensado, pero a lo que se la puede arrastrar si los modos de conducta propios han sido proyectados sobre ella [...] Esta conferencia marcó hasta cierto punto un hito en mi obra teórica.<sup>13</sup>

El origen externo, hasta accidental, de la conferencia que publicará en 1959<sup>14</sup> no fue obstáculo para que se convirtiera, en sus palabras, en “un hito” en su carrera. ¿En qué sentido cabe entender este juicio de Jonas sobre la fortuna inesperada de

Herbert Marcuse, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 159-200.

<sup>13</sup> *Memorias*, ed. cit., pp. 338-340.

<sup>14</sup> The Practical Uses of Theory, *Social Research* 26 (1959), pp. 127-166.

su conferencia? En la superficie, aparenta referirse a los diversos elogios que Jonas recibió por ella, y que le aportaran un cierto reconocimiento en el ambiente de la academia estadounidense, en la que era un recién llegado.<sup>15</sup> Entiendo que, sin desmedro de esa interpretación de superficie, es posible imaginar una alternativa, más íntima, que contribuya a comprender el desarrollo posterior del pensamiento jonasiano: si se constituyó en un hito en su carrera, fue porque a partir de ella fue capaz de articular sus especulaciones biológico-filosóficas con sus incipientes reflexiones éticas.

Cuando incluya el artículo en el libro que reunirá sus estudios sobre la filosofía de la vida, que comenzara en las trincheras en forma de cartas a su esposa<sup>16</sup>, su ubicación en el diagrama de los capítulos será significativo. Como primera parte de la última sección del libro, dedicada al tránsito de la filosofía del organismo a la filosofía del hombre, abrirá el camino que concluirá con el breve pero significativo “Epílogo” sobre “Naturaleza y ética”: sería, así, el primer *conatus* del proceso de *El principio de la responsabilidad*. Justificar esta hipótesis demanda revisar brevemente el contenido del texto.

El texto comienza con dos citas, que Jonas asume como representativas de la actitud clásica y moderna sobre el conocimiento. Tomás de Aquino (“que naturalmente habla por Aristóteles”<sup>17</sup>) es contrapuesto a Francis Bacon, en un contrapunto que se oirá como tono dominante a lo largo de las páginas. Del elogio de la contemplación de los seres más perfectos como la actividad que distingue al modo de vida más elevado para los seres humanos, al de la moderna apreciación de que el único sentido de la empresa del conocimiento estriba en su capacidad para subvenir a las necesidades más urgentes de estas criaturas inermes que son los humanos, la distancia entre el modo en que clásicos y modernos concibieron la ciencia, la filosofía, así como el objeto del conocimiento

<sup>15</sup> En sus *Memorias*, Jonas abona escuetamente esta hipótesis: “La ponencia causó sensación” (ed. cit., p. 339).

<sup>16</sup> Las cartas se incluyen en las pp. 377-415 de la edición que citamos de las *Memorias*.

<sup>17</sup> *El principio vida*, p. 254.



y su sentido, es enorme. Si la teoría cifraba al pensamiento clásico, será la práctica –estrechamente vinculada a la necesidad y, así, a distancia de la *praxis* de los clásicos<sup>18</sup>– la que subordine el resto de las dimensiones de la condición humana en la Modernidad. Sin embargo, la concepción clásica no era, claro, estéril para la vida terrenal de sus epígonos, si bien su *utilidad* era de una especie diversa a la asumida por los modernos:

El papel directivo que la teoría *puede* asumir respecto de las artes no consiste en fomentar la invención de estas ni en idear sus métodos, sino en iluminar al usuario de las mismas (en la medida en que participe de la vida teórica) con la sabiduría, para que así utilice estas artes sabiamente, esto es, en la medida correcta y para los fines correctos. Esta se puede considerar la utilidad práctica de la teoría en virtud del efecto iluminador que, más allá de su actualidad inmediata, ejerce sobre la entera persona de sus discípulos.<sup>19</sup>

El “modelo baconiano”, por su parte, suplantó esa utilidad práctica “ética” por una que nos resulta más familiar. El sentido de la ciencia es procurar, no ya la plenitud interna de sus cultores, sino la satisfacción de las necesidades externas, objetuales, de sus usuarios: hacer, en suma, más poderosos a los hombres.<sup>20</sup> Este desplazamiento baconiano implica, a su tiempo, muchos otros:

En la insistencia de Bacon en que ‘el espíritu ejerza sobre la naturaleza de las cosas la autoridad que le corresponde’ se esconde una nueva visión de la naturaleza, no solo del saber. La naturaleza de las cosas en sí misma no ha conservado dignidad alguna. Toda la dignidad pertenece al hombre: a lo que no inspira reverencia alguna se le puede dar órdenes, y todas las cosas están ahí para usarlas. En su calidad de único poseedor de espíritu, el hombre tiene derecho a ser señor de la naturaleza, y el saber, dado que le pone en condiciones de ejercer ese derecho, hará que por fin el hombre disfrute de lo que le pertenece.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Al analizar los avatares de la teoría y la práctica, Jonas tiende a emplear este último término en sentido moderno, como un cuasi-sinónimo de “utilidad”. Fue Hannah Arendt, amiga de Jonas desde los primeros años de la década de 1920, quien supo discriminar entre el sentido original de la *praxis* y el moderno de la práctica utilitaria, para meditar sobre el eclipse contemporáneo de la primera en *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, en particular el capítulo 5, “Acción”.

<sup>19</sup> *El principio vida*, pp. 254-255. Esta distinción reaparecerá en la última sección, cuando examinemos algunas propuestas “prácticas” que Jonas irá elaborando a partir de su diagnóstico en “Acerca del uso práctico de la teoría”.

<sup>20</sup> Bacon escribió en sus *Meditationes sacrae* de 1597: “nam te ipsa scientia postestas est” (*The Works of Francis Bacon*, London, Longman’s and Company, 1859, p. 241).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 258.

La teoría, de esta manera, no tiene que habérselas con un universo digno de respeto e incluso de veneración, dispuestos para su exclusiva contemplación, sino, por el contrario, con un conjunto informe e indefinido de objetos meramente materiales, distribuidos en el espacio sin otra razón que el azar de los encuentros y pasivamente disponibles para nuestra utilización. Esa naturaleza –“desencantada”, la llamaría Max Weber<sup>22</sup>– bruta e inerte, es incapaz de inspirar la contemplación desinteresada de sus misterios y se encuentra, en cambio, “a la mano”.<sup>23</sup> A partir de esa constatación, Jonas escribe: Pues bien, mi tesis es que para la teoría moderna su utilización práctica no es contingente, sino enteramente esencial, o que la ciencia de la naturaleza es tecnológica por su propia esencia.<sup>24</sup>

Jonas desarrolla las implicancias de esta comprobación, atendiendo a dos dimensiones de la concepción moderna de la teoría que los clásicos no hubieran comprendido. Por una parte, la práctica, bajo la especie de la tecnología científica que se emplea en los laboratorios y, en general, en la realización de los experimentos, y por otra, en la ya mencionada operatividad de sus resultados en la naturaleza externa: si no produce transformaciones rentables, los proyectos científicos carecen de sentido y, por lo tanto, no consiguen el financiamiento que

<sup>22</sup> Por ejemplo en “La ciencia como profesión”, en *El sabio y la política*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro, 2008, p. 45. La influencia del pensamiento de Weber sobre algunos aspectos de la obra de Jonas aún está por ser explorada. En sus *Memorias* (ed. cit., p. 134), recuerda: “Cuando tras mi promoción llegué a Heilderberg, la cosa cambió. Allí florecía la sociología y no se podía ser alumno de Max Weber ni de Karl Mannheim sin interesarse al menos en general por las realidades del mundo económico y político. De manera que en esa época se amplió mi horizonte, y me encontré con la sociología, sobre todo con el estudio de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que transformó por completo la visión del mundo moderno”.

<sup>23</sup> La referencia es, por supuesto, a la noción heideggeriana de *zuhandenheit*, por ejemplo en *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 82-83. A diferencia de lo apuntado en la nota anterior sobre Max Weber, la compleja relación entre Jonas y Heidegger ha sido profusamente estudiada, comenzando por el propio Jonas (por primera vez en “Gnosticism, Existencialism and Nihilism”, en *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958, pp. 320-340; poco después en “Heidegger and Theology”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, N° 2 (December 1964), pp. 207-233). También Richard Wollin, *op. cit.*, y, más recientemente, Avishag Zafrani, “Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme du Heidegger”, *Archives de Philosophie*, 2013 (3), Tome 76, pp. 497-509.

<sup>24</sup> *El principio vida*, ed. cit., p. 163. Pocos años más tarde, Jonas insiste: “La misma concepción de realidad que sostuvo el crecimiento de la ciencia moderna, y fue promovida por este, es decir, el nuevo concepto de *naturaleza*, contenía la manipulación en su centro teórico y, en forma de experimento, implicaba la manipulación actual en el proceso investigativo”. Jonas, “El siglo diecisiete y después: el significado de la revolución científica y tecnológica”, *Guaragua*, Año 12, No. 29 (Winter, 2008), p. 78.

demandan para adquirir aquella tecnología aplicada a los experimentos.

Practicidad dupla de la teoría moderna, resumida por Jonas en estos términos:

Así, la ciencia moderna está ligada a la activa modificación de las cosas en dos sentidos: por un lado, en la pequeña escala del experimento, introduce cambios como un medio necesario para conocer la naturaleza, esto es, utiliza la praxis para los fines de la teoría; por otro, la teoría obtenida de esta manera es idónea –y por tanto invita a ello– para practicar modificaciones a gran escala en su aplicación técnica.<sup>25</sup>

Esta íntima relación entre la teoría moderna y sus presupuestos y sus aplicaciones implica, como vimos más arriba, una devaluación de la naturaleza, que de un organismo animado compuesto de partes interrelacionadas pasó a ser concebida como un conjunto de elementos inertes, carentes de vida e incluso de fines y sentido y, así, como cualitativamente distintos –e inferiores– a los seres humanos, se encuentran su libre e ilimitada disponibilidad: si no tiene ninguna nobleza intrínseca, se puede usar y abusar de ella con las manos libres.<sup>26</sup> Si bien este aspecto del proceso moderno no habría sido, según Jonas, necesario<sup>27</sup>, sus efectos han sido sustanciales e incluso, a la vista del daño en apariencia irreparable sufrido por la biósfera, con la radicalización gratuita de nuestra exposición a la vulnerabilidad que nos es consustancial, devastadores. Pero, se impone preguntar, ¿por qué el proceso ha devenido en esa situación?

Una de las razones centrales para Jonas estriba en la pérdida del control humano de la empresa cognitivo-productiva, o, traducido a un lenguaje materialista, la liberación descontrolada de las fuerzas de producción. Esta enigmática rebelión de nuestras propias criaturas, que fueron pensadas y

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>26</sup> *Cfr.* el análisis de este vaciamiento de valores de la naturaleza por parte de Jonas en Morris, T., *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*, New York, Sunny Press, 2013, cap. 3: “Nature and Value”, pp. 89-118

<sup>27</sup> “Lo que podemos llamar 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”. *El principio de la responsabilidad*, ed. cit., p. 233.

alumbradas con fin de que estuvieran al servicio, primero, de la subvención de nuestras necesidades como especie, y luego, una vez alcanzado aquello, al del fomento de una vida más confortable. Sucedió, para sorpresa de sus creadores, que aquella libre disponibilidad del entorno, devenido en recursos, se tornó en una nueva servidumbre:

Lo que le pertenece es ‘el reino del hombre’, y consiste en el uso soberano de las cosas. Ese uso soberano quiere decir más uso –solo potencialmente más, sino más en acto– y, por raro que parezca, uso forzoso. El poder, al hacer disponibles cada vez más cosas y para más tipos de uso, pone al usuario en una dependencia de objetos cada vez mayor. El poder no se puede ejercer de otro modo que haciéndose a sí mismo disponible para el uso de las cosas en la misma medida en que estas últimas se vayan haciendo disponibles. Allí donde se renuncia al uso el poder decae, pero no hay límites para la extensión de uno y otro. Y de esta manera un dueño se cambia por otro.<sup>28</sup>

Este descubrimiento teórico, la conversión de la libertad en el disfraz de una nueva necesidad, que Jonas hiciera en 1958, continuará inquietándolo tres décadas después:

En realidad, como hemos observado antes, el poder, una vez ejercido, se escapa de la mano maestra y recorre sus propios e incalculables caminos en el laberinto de la rebosante complejidad de lo vivo, que se resiste al pleno análisis y predicción. Por consiguiente, el poder, por orientado y predeterminado que esté, es esencialmente ciego.<sup>29</sup>

Ese es, en la visión de Jonas, el efecto más peligroso de la profunda inversión moderna de la teoría en sus vínculos íntimos con la práctica, al que puede

<sup>28</sup> *El principio vida*, ed. cit., p. 258. En La interpretación de la aparente paradoja de que el poder sobre la naturaleza sea al mismo tiempo servidumbre es retomada en el pensamiento contemporáneo, por ejemplo en la descripción que Bruno Latour hace de la forma en que la liberación de las fuerzas productivas en la Modernidad han abolido cualquier freno, emancipándose de su intención utilitaria original. Latour expuso esta lectura por primera vez en *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, y la ha venido desarrollando en los últimos años, por ejemplo en *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017

<sup>29</sup> Jonas, H., “Hagamos un hombre clónico. De la eugenesia a la tecnología genética”, en *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 113. También en “El siglo diecisiete y después”, ed. cit., p. 79, se lee: “Lo que comenzó en actos de suprema y audaz libertad ha creado su propia necesidad y procede en su curso como una segunda, determinada naturaleza, no menos determinista por ser consecuencia de la acción humana”

adjudicarse en primer término la transformación de nuestro entorno, que fuera motivo de orgullo en sus comienzos, mientras que hoy, revelado ya el rostro más ominoso de su dinamismo autónomo<sup>30</sup>, nos sitúa en la precariedad en la que estamos y que, es de temer, no cese de aumentar en tanto persistamos en ella:

Pero tan pronto confiemos plenamente en el mecanismo autorregulador del juego de ciencia y técnica o nos entreguemos a él habremos perdido la batalla del hombre. Pues la ciencia, cuando su aplicación se rige únicamente por su propia lógica, en realidad no deja abierto el sentido de felicidad: ha prejuzgado la respuesta, pese a su propia neutralidad axiológica. El automatismo de su uso –en tanto vaya más allá de la reiterada respuesta al estado de necesidad reiteradamente producido por la ciencia misma– ha situado el contenido de la felicidad en el siguiente principio: dejarse ir en el uso de las cosas. En el campo de fuerzas cuyos dos polos son el estado de necesidad y el dejarse ir, la inventiva y el hedonismo, y que ha sido formado por el poder sobre las cosas, que va creciendo constantemente, pesa sobre nosotros la amenaza de que la dirección de todo esfuerzo, y por tanto la pregunta acerca del bien, estén decididas de antemano. Pero no nos es lícito permitir que esta cuestión se decida por incomparecencia de una parte.<sup>31</sup>

¿Qué nos es dado hacer para evitar esa incomparecencia?

### Lo bueno es antiguo

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 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.

Hans Jonas, “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro”

<sup>30</sup> “Parece, por tanto, que la praxis y la teoría se han conjurado para ponernos en manos de un incesante dinamismo, y, carente de un presente permanente, nuestra vida está dirigida constantemente hacia el futuro”. *El principio vida*, ed. cit., p. 274.

<sup>31</sup> *El principio vida*, ed. cit., p. 275.

Así fue como en 1958 y merced al estímulo de una invitación a pensar sobre un tema, la moderna concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica, que no había sido objeto de sus reflexiones hasta entonces, Jonas dio con una clave para comprender las razones de que nuestra vulnerabilidad constitutiva como seres vivos se profundizó al punto de poner en riesgo real la persistencia de la vida en el planeta, generando así nuestro propio “mal radical”<sup>32</sup>. A partir de entonces, no cesará de buscar estrategias para afrontar las consecuencias de esas elecciones tomadas con inadvertencia de sus implicaciones patológicas. Dado que su diagnóstico es esencialmente “idealista”, esto es, adjudica las causas de los fenómenos que estudia a modificaciones experimentadas en la estructura intelectual, antes que en factores materiales, es coherente que sus propuestas se orienten a pensar las reformas que precisamos de esa misma estructura.

Por supuesto, ese programa propositivo tendrá su concreción fundamental con la publicación de *El principio de responsabilidad* en 1979, un acontecimiento que, para sorpresa del propio autor, volverá a Jonas una suerte de celebridad filosófica en los primeros años de la década siguiente<sup>33</sup>. En esa obra, esbozará los fundamentos de una nueva ética para la civilización científica, basada en una “heurística del temor” frente a la lógica prometeica<sup>34</sup> catastrófica desencadenada por nuestra acción sobre el mundo. Pero esa parte de la historia ha sido estudiada con cierta asiduidad, y en cualquier caso los límites de este trabajo no me permiten abordarla con el detalle que precisaría. En lugar de eso, me propongo en las páginas que restan considerar algunos pasajes dispersos en la

<sup>32</sup> Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lillmod, 2004, cap. 7: “Jonas: una nueva ética de la responsabilidad”, pp. 255-284. Del mismo autor, “Rethinking responsibility”, *The Hastings Center Report*, Vol. 25, No. 7, “The Legacy of Hans Jonas” (1995), pp. 13- 20.

<sup>33</sup> No solo en el ámbito académico, sino también en el plano político. Jonas recuerda las repercusiones que tuviera en los debates parlamentarios en Alemania en sus *Memorias*, ed. cit., pp. 354-365.

<sup>34</sup> Sobre la impronta de Prometeo en la situación contemporánea de la humanidad escribió unas bellas páginas Adolph Lowe, “Prometheus Unbound? A New World in the Making”, en Picker, S. (ed), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75<sup>th</sup> Birthday*, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 1-12.

obra jonasiana posterior a *El principio vida*, con el objetivo de reconstruir las líneas fundamentales de la *pars construens* que siguió a su diagnóstico.

La dispersión de los textos en los que Jonas se ha referido a esta respuesta a la crisis generada por la inversión de las relaciones entre la teoría y la práctica no es casual, ya que resulta directamente de las dimensiones de las dificultades implicadas en la empresa de revisión de uno de los nudos más íntimos de la ideología de la Modernidad. La apuesta de Jonas es, inicialmente, simple: es preciso recuperar la sabiduría perdida, hoy, cuando más distantes estamos de reconocerla y de apreciarla:

Dado que hoy vivimos a la sombra de un utopismo no querido, incorporado a nosotros, automático, continuamente estamos enfrentándonos a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría. Es una situación imposible para el hombre en general, que no posee esa sabiduría, y en particular para el hombre contemporáneo, que niega incluso la existencia del objeto de esa sabiduría, es decir, existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva. La sabiduría nos es más necesaria precisamente cuando menos creemos en ella.<sup>35</sup>

Los términos del desafío al que se enfrenta la humanidad están claros. La liberación descontrolada de las fuerzas productivas, con sus potenciales efectos catastróficos, nos demanda respuestas sabiamente inspiradas, que opongan a la desmesura de lo posible la sujeción a controles reflexivamente elaborados. Pero, a su vez, la ausencia de esa sabiduría específica es uno de los factores que explican la misma situación de radical vulnerabilidad, con lo que la claridad inicial de los términos del desafío parece tornarse en aporética. Jonas entrevé, aún entonces, un posible punto de salida:

Aquí es donde yo y todos nosotros hemos de pararnos, pues precisamente el movimiento –el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural– que ha puesto a nuestra disposición esas fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementariedad, ha desterrado los fundamentos de los cuales

<sup>35</sup> *El principio de responsabilidad*, ed. cit., p. 55.

podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma. Por suerte no ha destruido el sentimiento de la norma y ni siquiera de determinadas normas, pero este sentimiento se vuelve inseguro de sí mismo cuando ese supuesto saber lo contradice o al menos le niega toda sanción.<sup>36</sup>

En el sentimiento de que debe haber normas que regulen nuestros actos, aún vivo incluso cuando nuestra estructura intelectual no lo propicie y hasta lo combata, debemos confiar para la reconstrucción o—, dado que el riesgo es inédito— de la creación de la red de principios, normas y reglas para atar al Moloch que amenaza con el sacrificio insensato de los hijos del hombre. Desde la perspectiva de Jonas, la sabia meditación sobre las normas es evidentemente tarea de la filosofía. Pero esto revela otra faceta de la crisis tardo-moderna, cual es el estado dominante en la disciplina que recibe ese encargo; Jonas meditó sobre esta situación de la filosofía contemporánea en varios pasajes de sus obras, de los cuales el más claro es uno que se encuentra en la transcripción de una mesa redonda sobre “Posibilidades y límites de la cultura técnica”, de 1981 y que, a pesar de su extensión, considero oportuno citar completo:

Pero lo curioso es que la filosofía que hoy domina el escenario representa precisamente una total capitulación ante los criterios del conocimiento científico-natural. Puede usted ver una autocastración de la filosofía, que se ha negado por completo no solo el valor, sino incluso el derecho a manifestarse como antes se manifestaba la filosofía. Quiere ser todo lo analítica posible. En consecuencia, en este momento hay que esperar muy poca ayuda de la filosofía en este sentido. Las dos culturas, tal como las ha entendido C. P. Snow, son hoy de un lado las ciencias naturales y las matemáticas más la filosofía analítica y, de otro, la literatura, las bellas artes, la música, la filología, la historia, etc. Pero naturalmente la filosofía debería estar justo encima de ambas direcciones. Cuando digo la filosofía es como cuando se habla de la investigación, pero la investigación la hacen los investigadores y la filosofía los filósofos. Para muchos de mis colegas, lo que yo hago es pura especulación y no filosofar científico. El filosofar científico analiza las estructuras del saber y el decir humanos, la semántica, las manifestaciones verbales y los presupuestos lógicos de las afirmaciones con sentido o verificables. Las afirmaciones son verificables cuando son justificables mediante datos sensoriales. Los datos sensoriales se consiguen, consisten en última instancia en lecturas de indicadores. Son

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 58.



proporcionados por experimentos científicos; en otras palabras: se ha alzado una ley como máximo juez sobre la verdad o lo que es sensato: los resultados y experiencias de la ciencia natural. Naturalmente, con esto la filosofía ha renunciado a la posibilidad de plantearse por su parte la cuestión de si esto agota el universo del registro intelectual de la realidad por parte del hombre.<sup>37</sup>

De esta manera, profundamente idealista, se completa la descripción jonasiana del estado de nuestra civilización, signado por la abdicación de la filosofía de la tarea que fue suya durante su historia completa hasta el presente: la exploración, tentativa y hasta tal vez vacilante, pero en cualquier caso indispensable, de aquello que, a falta de un término mejor, el autor llamará “el todo”<sup>38</sup>. La servidumbre voluntaria a las ciencias de la naturaleza no es, sin embargo, un destino ineludible, pues en el fondo de la memoria filosófica aún se hace oír la voz de la tradición, que demanda su escucha:

Tenemos que volver a un concepto de contemplación, de teoría, que esté separado de la orientación hacia el poder y lo que se puede hacer con él. Necesitamos un restablecimiento del concepto clásico originario de teoría, de la visión que no hace nada a sus objetos de conocimiento, sino que los observa y los deja ser lo que son. El fomento de la actitud reverentemente contemplativa del ser humano es una de las tareas de la filosofía, de la ética, que podría repercutir en el trabajo de la ciencia.<sup>39</sup>

De otro modo, las dimensiones espirituales –pero también prácticas– que la humanidad abandona en su miope restricción de la legitimidad de las teorías a las

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>38</sup> “En cualquier caso la tarea de la filosofía es pensar el todo, pero, intimidada por las ciencias exactas y privilegiando (con Descartes) la ‘seguridad’ como característica principal del saber, ella ha renunciado a este noble aunque inexacto oficio, atrincherándose como ciencia especializada en la mitad del todo. Lo muestra la desmesurada sobreestimación (que llega al extremo cómico de admisión única) de la temática de la teoría cognoscitiva, de la lógica y de la semántica, porque pretende hacernos creer que lo más importante es cómo entendemos y no qué hay que entender”. Jonas, H., *Pensar en Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 253.

<sup>39</sup> *Técnica, medicina y ética*, ed. cit., p. 203. “Hoy es tiempo de que el analista de la mecánica devuelva su propio misterio al estado de las cosas; y la luz que devuelve su percepción de sí misma a la naturaleza, su creadora, devolverá a la que antaño fue desnudada por ella sus ropas de honor, para que pueda infundir respeto... y el respeto es lo que puede servir de apoyo a la responsabilidad en el uso del poder sobre la naturaleza debido al conocimiento”. *Ibid.*, p. 60. La figura del “desnudamiento de la naturaleza” fue bellamente estudiada por Pierre Hadot en *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay, 2015.

que prometan una aplicación al menos mediata<sup>40</sup>, resultan en un empobrecimiento del sujeto al que se aseguraba enriquecer; puede pensarse, como lo vimos más arriba, que incluso se vuelva discutible si el ser humano, una vez perdidas las riendas que controlaban el proceso de aplicación de las fuerzas productivas, aún merezca ser llamado “sujeto”.

Hasta allí, nos encontramos aún en el marco de la crítica de la condición contemporánea de ceguera de las consecuencias de una opción tomada hace cerca de tres siglos y confirmada irreflexivamente desde entonces. La solución que imagina nuestro filósofo, después de trajar con tanto detalle los problemas, es sorprendente y demanda una breve aclaración. El retorno al estadio anterior aparece al menos como problemático, incluso paradójico.<sup>41</sup> Pero sin él, sostendrá Jonas, se vislumbra como imposible el desarrollo de una nueva ética, acorde a la magnitud de los desafíos inéditos que enfrentamos:

Redacción: Hasta ahora ha mencionado usted casos de los que la ciencia debería en lo posible quitar las manos. Pero también se puede preguntar a la inversa: ¿puede usted, como filósofo, dar a los científicos ciertas indicaciones de en qué campo habría que comprometerse más de lo que lo han hecho hasta ahora? Es decir: ¿una ética positiva?

Jonas: Confieso que no estoy preparado para esa pregunta. Tendré que pensarlo. Tiene usted razón, hasta ahora todo se dirige a rastrear dónde habría eventualmente que decir no o llamar a la cautela. Pero ¿no hay quizá, a partir de los mismos principios de la ética de la responsabilidad, una asignación de direcciones de investigación positivas? Esto incluye sin duda todo lo que se dedica –pero no sé si esto es una ciencia– a lo referente a la naturaleza moral del

<sup>40</sup> “And with the success of modern technology, other important aspects of human existence are neglected, primary among them reflective consciousness and the ethical capacity for responsibility, resulting in an erosion of responsibility that Jonas finds threatening to both human beings and nature”. Morris, T., *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>41</sup> Jonas no era el único por entonces en proponer este camino de vuelta; Leo Strauss, con quien compartía una historia similar de formación y de exilios, sostenía una idea afín. Ver, por ejemplo, “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, Vol. 1, pp. 17-45-

hombre, es decir, a averiguar en qué condiciones el hombre prospera mejor como hombre. Se trata de un objeto de investigación enormemente importante, en el que estoy convencido de que nuestra actual psicología no está en el camino correcto. Tiene una idea de una existencia sin tensiones o gratificada por el placer que tiene muy poco que ver con la verdadera felicidad y la verdadera plenitud del ser humano. Puedo imaginar ciertas direcciones de la investigación que se dedican a la naturaleza del ser humano. No me refiero tanto en este momento a la naturaleza biológica, sino más bien a la naturaleza espiritual o psicológica del ser humano. Quizá habría que reanimar ciertas direcciones de la investigación que hoy han caído un tanto en el descrédito por culpa de la preferencia de las ciencias naturales analíticas.<sup>42</sup>

Por supuesto, una cosa es el deseo y la necesidad de una disciplina –o un conjunto de ellas– que traten de la naturaleza moral del hombre, y otra distinta aseverar la posibilidad real de su concreción: el calado de la revolución científica moderna, con su reducción de la teoría al servicio del poder, ha descuidado tanto ese ámbito de conocimiento –llegando incluso a considerarlo “sin sentido”<sup>43</sup>– que no es sencillo vislumbrar en dónde se podría apoyar la esperanza de su recuperación. Pero la situación no es lo desesperante que aparenta, dada la particular relación entre la teoría y la práctica en el ámbito de la filosofía práctica:

Pero en la filosofía práctica, en la ética, que trata del bien y el mal en los asuntos humanos, se añade algo que convierte la relación entre el objeto de la teoría y su expresión en una muy especial: la expresión se hace instrumental en la producción de lo que la teoría ha presentado como lo

<sup>42</sup> *Técnica, medicina y ética*, ed. cit., p. 200.

<sup>43</sup> La referencia es, claro, a la famosa doctrina del positivismo lógico respecto a la ausencia de referente empírico, y por tanto a la carencia de sentido, de las afirmaciones éticas. Que Jonas no apreciaba particularmente esta doctrina es evidente: “No cabe duda de que cualquier intento de domesticar el enigma universal debe terminar con consuelo de encontrarse al menos en buena compañía, incluso en la mejor: la de la *philosophia perennis*. Mi intento de volver a ella con tan pocas fuerzas puede ser tachado de soberbio, pero hay que concederle también el granito de modestia de que simplemente no estoy dispuesto a convencerme de que todos los grandes, desde Platón hasta Spinoza, Leibniz, Hegel, etc., hayan sido ciegos y necios, y que sólo hoy, gracias a la Escuela de Viena, nos habríamos vuelto prudentes y sabios” (*Pensar en Dios y otros ensayos*, ed. cit., p. 254)

bueno o lo efectivo, es inicio de la acción misma y, por tanto, ya no está solo, como es habitual en la divulgación pública del saber, al servicio de la teoría, sino de la cuestión que en ella se expresa. Exige y le recuerda al cognoscente su deber, y, por supuesto, no como cuestión ya establecida, sino como aquello que debe ser conocido. La teoría deviene *práctica* en su propia elaboración, que quiere hacerse oír a través de su imperativo e incidir en la realidad. Esta llamada se extiende sobre cualquier llamada científica, imponiendo al investigador su tarea: concretamente, convertirlo en *colaborador* en la misión surgida en ella, a través de su observancia.<sup>44</sup>

Así, será en la propia ética, tan relegada en la Modernidad, donde Jonas vislumbra una pequeña esperanza de salida del rampante apocalipsis<sup>45</sup> que diagnosticó.

#### Más cerca del perverso fin

Plantea usted una pregunta que puede ser reformulada de manera radical, como sigue: ¿fue la modernidad quizá un error que hay que rectificar?, ¿es correcto el camino que hemos alcanzado con esta combinación de progreso científico-tecnológico y aumento de la libertad individual?, ¿fue la época moderna, en cierto modo, un mal camino que ya no debe seguirse?

Hans Jonas, “Más cerca del perverso fin”

Cada día comprobamos que el rumbo que como humanidad hemos tomado desde hace algunos siglos es problemático. Nos tomó tiempo y sufrimientos varios advertirlo, pero finalmente llegamos a ser conscientes de que los peligros que nos hemos generado se han tornado perentorios y que nuestra forma de subvenir nuestras necesidades nos ha expuesto a una vulnerabilidad excedente y tal vez gratuita. Esta forzada consciencia es patente en la teoría contemporánea e incluso, aun cuando en una escala seguramente menor a la que merece, en los medios de comunicación y en la conversación cotidiana. El tiempo de alegar ignorancia parece haber, felizmente, pasado.

<sup>44</sup> Jonas, H., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid, Los libros de la catarata, 2001, p. 149-150.

<sup>45</sup> Tatián, D., “Hans Jonas, un rampante apocalipsis”, *Nombres*, 7 (1996), pp. 23-29.

Las obras de Hans Jonas que tuvimos ocasión de revisar constituyen un hito en la historia de las elaboraciones teóricas de esta situación patológica y en la advertencia de la urgencia de afrontar sus desafíos para la continuidad de la vida orgánica sobre el planeta. Jonas murió hace casi tres décadas, tiempo durante el cual su diagnóstico no ha hecho más que confirmarse. Confiamos en que este trabajo contribuya a recobrar su voz para pensar nuestro incómodo presente y más aún, para nuestro oscuro futuro.