

Nihilismo y tecnología

Hans Jonas y la filosofía de la historia

I

Este trabajo se ocupa de un tema, o mejor aún, de un núcleo temático —pues articula temas usualmente considerados en forma más bien independiente— que incluye preocupaciones compartidas por áreas diversas del quehacer filosófico, entre las que se cuentan la filosofía de la cultura, la historia y la técnica. Un autor contemporáneo funge como guía principal para el desarrollo de los argumentos: Hans Jonas. Con su muerte en 1993, la actividad filosófica perdió a uno de sus más eruditos y perspicaces practicantes. Sobre todo en el campo de la ética, con motivo de su muy discutida obra principal *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Jonas tuvo el mérito de abonar el terreno para importantes discusiones acerca de problemas ecológicos, biotecnológicos, y en torno a los alcances de la responsabilidad humana actual de frente a las generaciones futuras.

A su vez, las preocupaciones éticas y filosóficas de Jonas se despliegan con el trasfondo de ciertos temas guía fundamentales, distribuidos, según él mismo lo explicara, en tres etapas principales: inicialmente, un esfuerzo temprano de comprensión del movimiento gnóstico de la antigüedad *desde* la perspectiva ofrecida por la filosofía de la existencia (en especial su variedad heideggeriana). Luego, el énfasis se traslada a la necesidad de confrontar más directamente las pretensiones de la ciencia natural mediante la elaboración de una controversial filosofía de lo orgánico. Finalmente, en una tercera fase que se prolongará hasta su muerte, Jonas sale al encuentro de apremiantes problemas éticos (armas nucleares, deterioro de la biósfera, manipulación genética irresponsable, etc.) en el contexto del actual desarrollo tecnológico, percibido por él como dueño de una dinámica casi absoluta de crecimiento y expansión.

Característica en las tres etapas señaladas es la preocupación constante de Hans Jonas por determinar el carácter históricamente cambiante, siempre con matices problemáticos, en la relación del ser huma-

no con Dios y la naturaleza. Pese a que puede ser tentador —en ocasiones también inevitable— examinar el contenido de cada etapa con independencia de las otras, lo cierto es que existe una indudable continuidad y apoyo recíproco entre las tres. Con otras palabras: ciertas preocupaciones temáticas, teológicas y filosóficas, iniciales de Jonas, sobre todo en sus trabajos de los años veinte y treinta, se mantienen vigentes —por supuesto con modificaciones de énfasis y precisión— en sus investigaciones de décadas posteriores. Si se acepta lo anterior, entonces se podría estar autorizado a establecer la necesidad de un desarrollo más prolijo y explícito de *dos supuestos centrales* dentro de la perspectiva filosófica general de Jonas. Su mención y desarrollo en este trabajo, tiene el propósito de contribuir a una mejor interpretación y valoración del enfoque de dicho autor sobre un problema específico y harto difícil, el tema en sí del presente ensayo: la relación entre el nihilismo y la tecnología.

En el caso de ambos supuestos, pero sobre todo en el del segundo, la base de la exposición que sigue la constituye, más que una reseña estrictamente literal de las ideas, una cierta reelaboración de temas jonasianos. Algunos de estos se encuentran implícitos en sus obras, otros, más bien, como lo indica el énfasis sobre la filosofía de la historia en el subtítulo del trabajo, se introducen en la discusión con el propósito de complementar algunos aspectos un tanto descuidados en la interpretación filosófica original de su autor. Vale la pena hacer un adelanto más explícito del rumbo que seguirá la exposición en sus próximos apartados.

A tenor de *un primer supuesto* (segunda sección), que intenta tomar en serio el acento, presente de modo característico en la obra de Jonas, sobre la continuidad histórica de ciertas tendencias y esquemas mentales, se procurará enfatizar cómo la magnitud del desarrollo científico tecnológico actual no es de suyo resultado de un fenómeno súbito, surgido de un vacío intelectual reciente. Muy al contrario, cosa que destaca el mismo Jonas, su incubación en Occidente ha tomado siglos de preparación y asimilación de varias influencias.

Así, como apoyo de lo anterior, la vinculación del nihilismo con la tecnología, no expresa un deseo de juntar antojadizamente fenómenos pasados y presentes, históricamente bien determinados y sin ligazón aparente. Antes bien, la «presencia» actual de dicha relación, ejemplificada de modo muy real y concreto en la presente crisis ecológica del planeta, manifiesta el carácter dinámico de procesos intelectuales o formas de pensamiento de *influencia acumulativa* en la historia. Tal y como se verá, dicha influencia comienza a percibirla y descubrirla Jonas en un pasado casi irreal o mítico: aquel en que se gestan influyentes ideas gnósticas, radicalmente dualistas y pesimistas acerca de la realidad. Luego, él mismo llegará a diagnosticar un estado pleno de madurez de tales ideas en ciertos rasgos del funcionamiento y organización de países altamente industrializados.

En el caso de *un segundo supuesto* (cuarta sección) manejado en el trabajo, la idea central por resaltar es la siguiente: en la medida que la historia occidental ha sido marcada en su evolución por corrientes intelectuales diversas, religiosas y seculares, modelando con ello el cariz actual de las sociedades occidentales, pero especialmente de las económicamente dominantes, entonces hay que buscar en ciertos hechos o fenómenos del pasado, en su interacción conjunta, el marco causal de uno de sus elementos característicos, de aquel que se ofrece como una auténtica signatura —para Jonas de dimensiones casi apocalípticas— de la época contemporánea: un desarrollo científico-tecnológico desbocado, fuera de control.

Quizá el más significativo de tales fenómenos relevantes para una explicación histórica razonablemente amplia de la situación actual, lo constituya la constatación de lo que podría calificarse de *alianza tensa pero inextricable entre dos ideas o creencias de origen típicamente occidental*: por una parte, la idea de que existe una trabazón causal entre una creencia muy fuerte en lo deseable del progreso histórico, y la estimación de la tecnología como el medio idóneo para alcanzarlo y mantenerlo. Por otra parte, la idea de que dicho progreso, al avanzar movido por el motor intrínseco de la tecnología, pondrá en marcha simultánea un proceso crecientemente agudo de extrañamiento respecto de la naturaleza. Lo fundamental de esta segunda idea es la creencia de que el extrañamiento se incrementa, en forma proporcional, al grado o nivel obtenido en el sometimiento de la naturaleza a determinados imperativos tecnológicos. Podría añadirse ahora que *el objetivo central* que se persigue con el presente ensayo es insistir en lo pertinente que resultaría un estudio, respecto del cual el que se ofrece solamente constituye un esbozo tentativo, acerca de las características estructurales de dicha alianza, ello con el fin de precisar mejor el sentido de la relación, planteada por Jonas, entre el nihilismo y la tecnología.

La consecuencia más importante del segundo supuesto, tomando en cuenta además el objetivo general propuesto, se refiere por ende a la necesidad de reconsiderar la tesis establecida por Jonas en varios trabajos, pero sobre todo en su importante ensayo «Gnosticism, Nihilism, and Existentialism»¹, acerca de la influencia de ciertas ideologías (en el sentido más amplio del término) en la historia occidental. Es que el aporte de Jonas a la historia de las ideas y su impacto cultural no puede desecharse sin más, pero sí debe ser enriquecido con otros ingredientes intelectuales con el objeto de apreciar su auténtica relevancia y asegurar su vigencia. Para dicho fin se propondrá un acercamiento de las ideas de Jonas a las de otros dos autores fundamentales dentro de la filosofía de la historia del siglo XX, Karl Löwith y Hans Freyer. Mientras que el

¹ En: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 211-234. Una primera versión de ese trabajo se publicó en 1952.

primero ha insistido en el tema de la dicotomía entre historia y naturaleza, implícita en la perspectiva occidental moderna, el segundo lo ha hecho respecto de la forma en que la idea de progreso se constituye, animada por el avance tecnológico, en la columna vertebral de una conciencia histórica de raigambre quiliástica, proyectada del todo hacia el futuro.

Se desea destacar que el enfoque de Jonas puede seguir teniendo validez siempre y cuando se complemente con otros puntos de vista más amplios, como los propuestos por Löwith y Freyer a fin de establecer con mayor exactitud y completitud tanto la génesis, como la estructura y —al menos tentativamente— la dirección de ciertos procesos relacionados con la dinámica del progreso histórico y tecnológico. Tal vez el aspecto más problemático de la interpretación jonasiana sobre la relación entre el nihilismo y la tecnología consiste en centrar la atención, por momentos de forma excesiva, en dos movimientos, uno del pasado y otro del presente, el gnosticismo y el existencialismo, respectivamente, con el fin de determinar tanto el punto de inicio de su evolución como el de llegada del actual desarrollo tecnológico, percibido por Jonas como imparable y amenazante.

Es que la versión jonasiana ha descuidado considerar, en razón de su énfasis sobre el influyente pasado, que el contenido filosófico de ciertas corrientes ha sido alimentado, con el transcurrir del tiempo, por otros ingredientes intelectuales típicos de Occidente, teóricos en principio, pero de vastas implicaciones prácticas posteriores. Precisamente, como todavía se verá con mayor detalle (tercera sección), un factor que habría contribuido decisivamente a que Jonas le otorgara un poder de determinación a veces desmesurado a ciertas ideas —descuidando la magnitud de otras—, fue su admiración por la filosofía «existencialista» de Heidegger, ¡la misma que él mismo critica tan severamente en otros respectos, pero que tanto aprovecha para sus observaciones críticas de la modernidad!

Resulta instructivo constatar que el propio Jonas ha reconocido explícitamente otras influencias activas en la constitución de la época actual y sus rasgos característicos. En varios de sus trabajos, como en *Das Prinzip Verantwortung*, su obra más conocida, Jonas se refiere en forma sumamente clara a la herencia baconiana como un factor causal determinante de lo que va a ser la relación posterior del ser humano, mediada por la tecnología, con la naturaleza. Pero incluso en trabajos muy anteriores a dicho libro, como en el importante «The Practical Uses of Theory» (1966, un ensayo que por cierto aparece en el mismo volumen que «Gnosticism...»), ya se advierte la enorme importancia que para su autor asume la perspectiva baconiana en la conformación de un nuevo significado de la actividad científica y el progreso técnico.

De modo que podría concluirse, al menos provisionalmente, que en el significado que el propio Jonas le otorga al «programa baconiano» de reforma del conocimiento, en tanto que heraldo anunciador de un claro

horizonte de progreso para la modernidad, se da la posibilidad de visualizar desde una perspectiva histórica más amplia, el conjunto de factores desencadenantes de la mentalidad nihilista moderna. Este resultado no es para nada sorprendente tomando en cuenta que en la obra de Francis Bacon, en su apología de una filosofía del saber útil, se revela, como tema unitario fundamental, la relación entre la historia, la política y los medios científico-técnicos necesarios para el establecimiento definitivo del *regnum hominis*.

En principio cabría establecer entonces —extrayéndola de sus propios trabajos—, la presencia de, al menos, dos ejes temáticos de relevancia para el estudio y enriquecimiento del enfoque jonasiano sobre la relación de apoyo mutuo entre el nihilismo y la tecnología; a saber, el primero identificado por él y compuesto por *el gnosticismo, la herencia baconiana y el existencialismo (mirado a través del lente heideggeriano)*. Luego, un segundo eje no plenamente desarrollado por Jonas, conformado por la relación entre *la idea de progreso y el fenómeno tecnológico* (por comentar con base en los aportes de Löwith y Freyer), arriba mencionada. Aunque posteriormente se volverá sobre el problema de la conexión entre todos esos factores, de momento hay que comenzar con el desarrollo de ideas correspondientes al primero de los dos supuestos anteriormente citados. Como ya se indicó, entre cada una de las secciones dedicadas a su respectivo supuesto, se interpondrá otra más breve, dirigida a enfocar de modo más concentrado el tema de la decisiva influencia de Heidegger en la conformación y desarrollo ulterior del punto de vista jonasiano.

2

La base textual principal del primer supuesto se halla en el ya citado «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism» (mientras no se indique lo contrario, en adelante todas las citas en el texto se referirán a este ensayo). En dicho trabajo, Jonas propone tender un puente entre dos sistemas de pensamiento, ambos en apariencia «inconmensurables» entre sí, dada la distancia espacio temporal que los separa. Se trata naturalmente del gnosticismo y el existencialismo. Dos formas de captación religiosa e intelectual de la realidad cuyas características respectivas pueden contribuir, sin embargo, tal es la tesis adicional de Jonas, a una iluminación recíproca. Mientras que el punto de partida académico de Hans Jonas lo llevó a una confrontación con ideas gnósticas, su contacto posterior con la filosofía de Heidegger lo conduciría a una reconsideración de sus puntos de vista iniciales sobre la relevancia filosófica y cultural general del gnosticismo. Así, la experiencia nihilista, según Jonas implícita en el existencialismo, no es esencialmente nueva, sino que hunde sus raíces en la muy particular percepción gnóstica del mundo.

La vinculación entre las dos maneras de experimentar la existencia, la gnóstica y la existencialista, la establece Jonas señalando la presencia de un sentimiento nihilista compartido. Él mismo indica cómo dicho sentimiento alcanza un punto culminante en la época moderna, específicamente durante el siglo XVII, en ciertas ideas de autores como Pascal y Descartes, si bien hay que aguardar hasta el siglo XIX para su formulación definitiva con Nietzsche. Definitorio de la situación espiritual de aquella época es el progresivo extrañamiento del ser humano respecto de la naturaleza. Esta se reduce a mera *res extensa*, manifestación puramente cuantitativa de un ámbito ontológico privado de valor intrínseco. El mundo natural, expresión del poder divino absoluto, solamente adquiere «valor» desde fuera, se trata del valor que le confiere la voluntad humana de dominio.

Así, en la época moderna empieza a consolidarse una actitud que, si bien no inédita en siglos anteriores, no llegará a su máxima expresión intelectual sino con la aparición reciente del existencialismo: *la completa indiferencia frente a la naturaleza*. En realidad, tal parece ser el mensaje implícito de Jonas, la actitud contemporánea de dominio tecnológico absoluto sobre la naturaleza, actitud que encuentra su apoyo ideológico en la idea misma de un determinismo tecnológico galopante, vendría a ser una secuela del indiferentismo moderno, y especialmente del existencialista, respecto del mundo natural.

La relación tan sugerente y provocativa que Hans Jonas establece entre el gnosticismo, el nihilismo, el existencialismo y la técnica moderna o tecnología puede ser desglosada y enumerada en una serie de puntos más explícitos. Si bien se debe indicar que Jonas no siempre sigue un orden cronológico estricto en su exposición, ni hay un despliegue rigurosamente sistemático en la presentación de los campos de intersección mutua, ello es del todo coherente con un supuesto inicial explícito de su autor. Según él, debe concederse la posibilidad y necesidad de una dinámica constante de iluminación y enriquecimiento histórico recíproco entre los distintos temas.

2.1. La hipótesis determinante de los argumentos jonasianos es el reconocimiento de un hecho característico de Occidente, agravado por motivo de diversos factores durante el siglo XVII: la separación entre el ser humano y la naturaleza. Esa es una situación que se ofrece, nada menos, como el «trasfondo metafísico de la situación nihilista» (p. 232).

2.2. La dicotomía anteriormente señalada empeora como consecuencia de una pérdida ontológica radical, resultado, en la misma época moderna, del nuevo modelo cosmológico, estrictamente mecanicista, hostil, por lo tanto, al teleologismo del cosmos helénico con su inmanente *lógos* ordenador. En este «universo copernicano», carente según Jonas de «una intrínseca jerarquía del ser», los valores no encuentran punto de apoyo alguno, por lo que «el yo se retrotrae enteramente hacia sí mismo en su búsqueda de significado y valor» (p. 215).

2.3. Un universo reducido a las manifestaciones de fuerza por parte de

sus constituyentes materiales, no podría admitir sino ser tratado bajo condiciones de dominio, control y manipulación por parte del sujeto humano. La relación moderna con la naturaleza es una que se basa exclusivamente en el poder. En lugar del *deus absconditus*, surge ahora, de acuerdo a Jonas, la figura del *homo absconditus*, «un concepto de ser humano caracterizado solamente por su voluntad y poder —la voluntad hacia el poder, la voluntad de querer» (p. 216).

2.4. Notablemente, una situación del pasado anticipó con precisión rasgos de la mentalidad moderna. En las primeras centurias de la era cristiana, el movimiento gnóstico ya había insistido en el conflicto inherente a la relación entre Dios, el ser humano y la naturaleza. La naturaleza, en especial, se percibía, según Jonas, como el elemento que separaba a los mortales de su pertenencia divina. Por ello, el ser humano es un apátrida espiritual, un ser que se encuentra en un estado de permanente alienación respecto de la naturaleza, a la que no pertenece y en la que no descubre huella alguna de un Dios benevolente. La Divinidad es lo completamente «Otro», incognoscible por medio de analogías mundanas. De hecho, Dios no es el auténtico Creador del mundo, dicho papel fue desempeñado por un ser inferior, un demiurgo que habría creado «el mundo desde la ignorancia y la pasión» (p. 219).

2.5. La visión de mundo gnóstica se expresa en un lenguaje peyorativo respecto de la naturaleza. Aunque sometida a leyes cósmicas regulares, no se la respeta por el posible acercamiento a la Providencia que el conocimiento de tales leyes pudiese facilitar, sino que se la teme y desprecia al mismo tiempo por constituirse en un marco legal coercitivo de la libertad humana, en un obstáculo para la liberación espiritual. De nuevo, Jonas insiste en que, desde la perspectiva gnóstica, la coerción del poder de la naturaleza sólo podrá ser superada mediante el ejercicio abrumador de más poder, pero ahora *sobre ella* y de manos del ser humano con su aliada la tecnología.

2.6. Ya se mencionó cómo, para Jonas, la evolución del nihilismo implícito en la visión gnóstica, alcanza su expresión culminante, al menos para las condiciones del siglo XIX, en la metafísica nietzscheana. Esta representa también el punto de partida del diagnóstico heideggeriano de la modernidad y sus agotados valores. Con la frase «Dios ha muerto» se quiere dar a entender que, de ahora en adelante, «Dios es una concepción nihilista: ningún *nomos* emana de Él, ninguna ley para la naturaleza y así ninguna para la acción humana como parte del orden natural» (p. 225).

2.7. La depreciación del mundo físico entraña, para el ser humano, el anhelo de superar y trascender un entorno y sus leyes que le es radicalmente ajeno. En este sentido, los enlaces del gnosticismo con la filosofía heideggeriana se vuelven más reveladores del terreno «existencial» compartido. Interesante a ese respecto es la idea del «estar arrojado» en el mundo, que expresa, según Jonas, «la violencia original que se me hace al hacerme existir en donde estoy y en hacerme lo que soy, la pasivi-

dad de mi emergencia no elegida en un mundo existente que yo no hice y cuya ley no es mía» (p. 229).

2.8. En este punto, el contacto con la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit* (1927) se hace más significativo por la serie de paralelismos establecidos o sugeridos por Jonas. En aquella filosofía Jonas descubre un agravamiento de la crisis existencial de un ser humano ya de por sí penetrado por un sentimiento ancestral de absurdo y vaciedad, de no-pertenencia a un mundo ajeno, extraño, por definición, a su esencia espiritual. Pero en tanto que la perspectiva gnóstica aún conservaba la esperanza de una vida eterna (luego de la superación del presente terrenal), su contraparte existencialista ha perdido por completo dicha aspiración: sólo existe un presente que no es sino la expresión consumada de una «crisis entre el pasado y el futuro». Se trata de una situación que no contempla en principio la posibilidad de la existencia auténtica, sino, al contrario, la amenaza constante de la caída (*Verfallenheit*) en el anonimato y la inautenticidad cotidiana.

2.9. La consecuencia del baño existencialista que sufre el estado de ánimo gnóstico, va más allá del hecho de quedar éste impregnado por la experiencia de un presente abrumado por la nada. Una consecuencia adicional, de considerable magnitud metafísica, se deriva de una transformación ulterior padecida por la naturaleza en la perspectiva heideggeriana. Jonas explica cómo, desde esa perspectiva, el mundo natural se convierte en un mera pila indiferente de objetos dispuestos para el uso (el término heideggeriano para esta forma de manifestación de los entes distintos del *Dasein* es, como se sabe, *Vorhandenheit*). Es decir, aquello que está «ante-el-sujeto» es la pura naturaleza despojada de significado ontológico; ella se convierte en un modo defectuoso, solamente «puesto» para el trato «teórico» o contemplativo dentro del «estar-en-el-mundo» por parte del *Dasein*. Recuérdese que, para éste y según Heidegger, la experiencia ontológica auténtica se da más bien al tenor de un trato práctico inmediato con objetos en uso (los que se agrupan bajo la categoría de la *Zuhandenheit*), el único modo digno de su «ocupación» existencial.

2.10. La consecuencia más dramática de la reducción existencialista —en su variante heideggeriana— del mundo físico, su valoración como simple conjunto de entes dispuestos a la contemplación o uso indiscriminado, tiene, según Jonas, su fuente histórica en el desprecio gnóstico de la naturaleza. Pues la «teoría» en sentido gnóstico-existencial no se refiere al estudio de un ámbito caracterizado por la eternidad y la trascendencia (como era el caso de la teoría platónica), sino al de la pérdida absoluta de una relación de familiaridad y, hasta cierto punto también, de pertenencia mutua entre el ser humano y la naturaleza. Allí está la raíz del parentesco fundamental entre las experiencias gnósticas y existencialistas. En la pérdida de un sentido de «eternidad» diagnosticado por Heidegger como la desaparición «del mundo de ideas e ideales», a-

vista Jonas «la victoria absoluta del nominalismo sobre el realismo» (p. 232).

2.11. No obstante, pese al parentesco indicado, Jonas también insiste nuevamente, al final de su ensayo, en aquella «diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista» que él mismo ya había venido introduciendo desde un comienzo: «El ser humano gnóstico es arrojado en una naturaleza antagónica, antidivina y, por lo tanto, antihumana, el hombre moderno en una indiferente. Solamente el último caso representa el vacío absoluto, el pozo verdaderamente sin fondo» (p. 233).

2.12. La radical indiferencia de la modernidad frente a una naturaleza concebida como del todo carente de «alma» o «espíritu» es, sin duda, a partir del enfoque de Hans Jonas, la secuela más grave, el auténtico «trasfondo metafísico» de todo un proceso de consolidación gradual pero firme del dualismo nihilista, desde sus primeras manifestaciones gnósticas, hasta un presente dominado por la ideología o mentalidad científica y tecnológica. La actual situación sin precedentes consiste, para darle mayor dramatismo a ciertas intuiciones jonasianas, en la extrema soledad cósmica del individuo humano contemporáneo. El desinterés respecto de la naturaleza simplemente aumenta el sentimiento humano de extrañamiento y finitud².

2.13. Con todo y lo anterior, anhelar un supuesto retorno salvífico al seno de la madre naturaleza, no representa tampoco una opción válida para Jonas, como tampoco la es pretender cambiar la dualidad por la inmersión total de los humanos en el mundo físico, opción que él califica de «naturalismo monista». El reto nada fácil que lanza Jonas se refiere a la necesidad de hallar una «tercera vía», una nueva alternativa filosófica en virtud de la cual «pueda evitarse la escisión dualista, y sin embargo pueda conservarse suficiente de la idea dualista como para defender la humanidad del hombre» (p. 234).

La opción que Jonas propone acoger está fundada en una filosofía de lo orgánico, una con la cual su autor se propone socavar el muro ontológico que ha separado, culminando en la supremacía idealista, al mundo material del espiritual. Como parte esencial de ese proyecto se propugna la recuperación de la noción heideggeriana del «cuidado» (*Sorge*), que en su significación ontológico-existencial se refería exclusivamente al *Dasein* y su particular relación consigo mismo y con el Ser. Para Jonas, sin embargo, la posesión de la estructura fundamental del

² Este tema reaparece en varios trabajos posteriores de Jonas. En uno de los últimos, se mencionan los cambios acaecidos a partir de la eliminación, paulatina pero inexorable, de la perspectiva cosmológica greco-medieval en la época moderna: el reconocimiento del carácter homogéneo del universo, la «supresión» de una arquitectura sólida del cosmos, y la posible infinitud del universo, con lo que éste deja de ser, según Jonas, un cosmos en sentido tradicional. Cfr. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 103.

«cuidado» debe purgarse de su ingrediente antropocéntrico-subjetivista y extenderse, de acuerdo a una suerte de escala con grados de intensidad, a toda forma de vida que busca, teleológicamente, perseverar en su ser y evitar la muerte³.

3

Tal y como se advirtió en la sección introductora, antes de proseguir con la presentación y desarrollo de los argumentos correspondientes al segundo supuesto de este trabajo, se considerarán previamente algunos aspectos relativos a la influencia de la filosofía heideggeriana sobre las reflexiones jonsonianas. En especial, su impacto sobre el complejo temático, examinado por Jonas, compuesto por el nihilismo, el gnosticismo, el existencialismo y la tecnología. Aunque habría que recurrir, desde luego, a trabajos de muy distinta envergadura, con el objeto tener un panorama comparativo completo de ambos autores, no sería correcto omitir algunas reflexiones básicas al respecto en cuanto tienen que ver con los objetivos de este ensayo⁴. Hay, en efecto, un punto de carácter biográfico, de particular relevancia, atinente al vínculo entre Heidegger y Jonas: la difícil relación del segundo autor con el primero y su obra después de la infeliz experiencia política de Heidegger alrededor de 1933.

No es ocioso recordar el enorme impacto que Heidegger tuvo, como maestro y filósofo, sobre intelectuales brillantes de la generación de Jonas durante sus años formativos (H. Arendt, K. Löwith, H.-G. Gadamer, M. Horkheimer, entre otros, se contaban, además de Jonas, entre sus oyentes). Incluso, décadas después de la igualmente enorme decepción de varios de sus discípulos por el «error político» de Heidegger, Jonas mismo pudo (en 1987), todavía, hablar de su ex maestro como, «sin lugar a dudas, el pensador filosófico más importante que Alemania tenía por entonces. Tal vez se puede decir, el pensador filosófico más importante de este siglo»⁵. La fascinación de Jonas por la profunda originalidad filosófica del *Privatdozent* Heidegger si bien no decayó con los años, sí es cierto que se volvió más fría y cualificada luego del ya mencionado siniestro «tropiezo» de su ex maestro con el nacional-socialismo. Desde ese momento, la relación de Jonas con la obra de Heidegger está marcada por la ambivalencia, la admiración está siempre

³ Más sobre la biología filosófica de Jonas en Franz Josef WETZ, *Hans Jonas zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1994), pp. 95ss.

⁴ El objetivo de ofrecer dicho panorama lo cumplen dos recientes monografías, la ya citada de F. J. Wetz, y la de Eric JACOB, *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation* (Tübingen & Basel: Francke, 1996).

⁵ Hans JONAS, «Heideggers Entschlossenheit und Entschluss», en: Günther NESKE & Emil KETTERING (Hrsg.), *Antwort: Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen: Neske, 1988), p. 221.

ahí, pero ahora mediada por cierto sentimiento de culpa, en la medida que se dirige hacia el pensamiento de un individuo comprometido con un régimen político que habría de ser asociado, de una vez y para siempre, con el partido de la deshumanización y la barbarie.

Simplificando un tema complejo, podría decirse que la tormentosa, pero fundamental para el desarrollo personal de su filosofía, relación de Jonas con el pensamiento heideggeriano es responsable, por cierto que desde un comienzo y seguramente hasta el final, de varias características del diagnóstico histórico y metafísico jonasiano, centrado en la experiencia básica del nihilismo. Parece oportuno agregar, entonces, algunos rasgos adicionales a los ya mencionados, con el propósito de redondear y valorar mejor el aporte heideggeriano en la conformación del punto de vista jonasiano sobre la relación entre el nihilismo, el existencialismo y la tecnología. Más adelante, en la cuarta sección, en el marco de los temas correspondientes al segundo supuesto, se propondrá una breve evaluación, de talante más crítico, en torno a la interpretación, y apropiación jonasiana de problemas heideggerianos.

3.1. A la luz de su lectura de Heidegger, Jonas se percata, como él mismo lo reconociera, «del carácter dudoso del existencialismo como tal: a saber, del elemento nihilista que en éste yace»⁶ Interesa destacar que Jonas, a partir de su defensa decidida de un humanismo promotor de un respeto integral por la vida, no encuentra en el individualismo existencialista, con su motivación crudamente antropocentrista, un punto de apoyo adecuado para la labor de recuperación del vínculo perdido —desde el gnosticismo— entre el ser humano y el cosmos.

3.2. El sesgo nihilista de la filosofía heideggeriana lo descubre Jonas fortalecido en su «esencial inmanentismo», en su «carácter profundamente pagano»⁷. Recuérdese cómo él mismo, en su agudo ensayo sobre la posible relevancia de Heidegger para la teología, concluye estimando de forma negativa lo pertinente, o incluso del todo lo deseable de un contacto cercano entre la filosofía existencial heideggeriana y la hermenéutica o exégesis teológica. El impulso de dicha filosofía va en sentido contrario de la aspiración de eternidad y trascendencia implícito en el sentimiento religioso. La filosofía heideggeriana es una penetrada por sentimientos de finitud, mortalidad y «caída», en suma, de la experiencia estrictamente humana —por ende, también estrictamente secular— en el mundo. Sus límites son los mismos de la fenomenología en tanto que ciencia meramente descriptiva de los fenómenos «mundanos». Por eso advierte Jonas: «Bajo pena de inmanentismo o mero antropologismo, la comprensión de Dios no debe reducirse a la autocomprensión del hombre»⁸.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ Hans JONAS, «Heidegger and Theology» (1964), en: *The Phenomenon of Life*, p. 248.

⁸ *Ibid.*, p. 261.

3.3. Por lo anterior es que de la filosofía heideggeriana no puede surgir, concluye lapidariamente Jonas, una estrategia adecuada para la *superación* del nihilismo. A lo sumo, dicha filosofía expresa de modo elocuente la gravedad del estado de desamparo del ser humano contemporáneo, y el grado en que éste ha confundido la superación y dominio de la naturaleza, con la de una auténtica victoria sobre el nihilismo. El triunfo sobre el impulso dualista gnóstico no podría lograrse mediante el sometimiento indiscriminado de los entes a la tiranía tecnológica. Aquí Jonas coincide plenamente con el veredicto de Heidegger en torno a las limitaciones de toda *praxis* humana.

4

En el apartado anterior se ahondó un poco más en la adopción que hace Jonas de algunos temas típicamente heideggerianos. Todavía resta por comentar, sin embargo, el tipo de consecuencias que comporta dicha influencia para el tratamiento jonasiano de la relación nihilismo-tecnología. De momento, en el marco del segundo supuesto del trabajo, se proseguirá con el intento de complementar el diagnóstico, de carácter mayormente especulativo realizado por Jonas, con otros aportes de inspiración o inclinación más histórica o sociológica. De lo que se trata es de recalcar cómo cierto número de reflexiones ofrecidas por autores como Löwith y Freyer, contribuye a complementar, por lo mismo a hacerla más completa y satisfactoria, la perspectiva jonasiana. Tal es el aporte, con relación al lugar que ocupa el impulso humano de dominio (tecnológico) de la naturaleza, que se puede derivar de las respectivas filosofías de la historia de aquellos autores.

La crítica de Jonas a la filosofía heideggeriana y su carencia de sensibilidad de cara al mundo natural, puede ser considerada una reacción ante un amplio proceso histórico-filosófico, para cuya descripción y análisis Karl Löwith ha ofrecido importantes pistas. Tal y como lo ha hecho notar Lawrence Vogel, «Jonas acepta el punto de vista de Karl Löwith según el cual no hay lugar para la naturaleza como poseyendo valor intrínseco en la ontología fundamental de Heidegger»⁹ A pesar de que Heidegger urge la superación del dualismo substancial cartesiano, y en cierta medida lo consigue con su análisis existencial del *Dasein* como centro integrador de lo que acaece a su alrededor —desde su muy práctico «estar-en-el-mundo»—, lo cierto es que al final, según Jonas, la naturaleza sigue careciendo, en ese enfoque —todavía irremediabilmente cartesiano—, de valor propio¹⁰.

⁹ Lawrence VOGEL, «Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger»: *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995) 59.

¹⁰ Con palabras de Vogel: «Que la naturaleza no se revele como siendo una fuente de valor —un bien “en sí mismo”—, significa que no es más que un recurso por explotarse y reconfigurarse para nuestros propósitos mundanos. Es por esta razón que Jonas, como Löwith, critica a

La ganancia teórica que se puede obtener de las reflexiones de Löwith es, sin embargo, mayor de que lo que podría pensarse a partir, únicamente, de su interpretación del enfoque heideggeriano (compartido por Jonas). Importa presentar con un poco más de detalle la perspectiva de este otro ex discípulo de Heidegger, por cuanto en ésta se sugieren claves significativas con el objeto de precisar mejor el origen intelectual del nihilismo tecnológico. Löwith, en efecto, no se remonta tan atrás en el tiempo como Jonas, sino que propone identificar la fuente de la separación entre la historia (en tanto que ámbito por antonomasia de la acción humana) y la naturaleza al comienzo de la época moderna; especialmente ejemplares resultan a ese respecto los trabajos de Descartes y Vico¹¹. Sobre todo para este último es crucial, conforme se vuelve más radical la influencia cartesiana, la diferencia entre el mundo natural, inaccesible al conocimiento humano, del histórico, en el que coinciden lo verdadero y lo factible.

En todo el transcurso de la historia moderna de Occidente, Löwith detecta en forma activa y predominante —con algunas excepciones, como en las filosofías naturales de Hegel y Schelling— el principio de la separación entre la historia y la naturaleza, y su concomitante entre las ciencias naturales y las del espíritu. Puesto que los esquemas hegeliano y schellingiano no echaron raíces en la conciencia europea, la cosmovisión filosófica occidental se haya determinada, hasta el presente, por los principios establecidos por Descartes y Vico. Su apogeo se da, arguye Löwith, en el enfoque heideggeriano, en donde la naturaleza pierde su carácter creador y autónomo, y asume el carácter de mera estructura existencial, «relativa a un *Dasein* histórico».

De acuerdo a Löwith, la aceptación tácita de la dicotomía historia-naturaleza se da incluso en autores que pretenden cuestionar la validez de esquemas tradicionales. Así, por ejemplo, el mismo materialismo histórico de Marx acepta como evidente el axioma del *Historismus* progresista occidental de antecedentes baconiano-cartesianos, aquel axioma según el cual

«[...] la naturaleza es un simple medio, un material para el despliegue de las fuerzas de producción humanas e históricas. Pero esta forma de pensar no es específicamente marxista, sino la general moderna desde Bacon y Descartes, quienes declararon como fin de la ciencia el convertir al ser humano en señor de la naturaleza»¹².

Enteramente compatible con la entronización de la historia es la consolidación de la idea de progreso. Para Löwith es claro el nexo de e-

Heidegger por ser cartesiano, y así [también] nihilista (después de todo)» (*Ibid.*, p. 59).

¹¹ Cfr., para lo que sigue, de Karl LÖWITH, «Natur und Geschichte» (1950), en: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, en: *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: Metzler, 1983), Band II, pp. 280-295.

¹² *Ibid.*, p.284.

sa idea con la fe judeo-cristiana en un futuro promisorio, de redención y cumplimiento final de las profecías. Así, la autoconciencia histórica occidental está determinada por una expectativa escatológica y milenarista. A su vez, la creencia mundana en el progreso está profundamente enraizada en la creencia primigenia, religiosa, en una meta sobrenatural y ultraterrena. De ese modo, la autocomprensión histórica europea encontró en la orientación escatológica la fortaleza necesaria para erradicar el temor tanto al destino como al azar:

«Comparable al compás, que nos proporciona orientación en el espacio y nos capacita para conquistarlo, el compás escatológico ofrece orientación en el tiempo, en la medida que señala a una meta final y con ello a un sentido último del acontecer»¹³.

Ahora bien, lo interesante de todo lo anterior es que en la historia moderna de Occidente, el sentido final que emana del impulso escatológico se concentra casi exclusivamente en el ámbito de la acción humana. Sobre todo con la irrupción de la ciencia natural desaparece, según Löwith, la estima de lo natural como posible foco irradiador de sentido para la vida de los mortales. Se trata de un proceso que para dicho autor, como también para Jonas, alcanza su pináculo en el existencialismo. Con este movimiento la naturaleza topa también con su punto más bajo de nobleza. El «mundo» analizado por la perspectiva existencialista es «un mundo desnaturalizado»¹⁴. Löwith finaliza su ensayo «Natur und Geschichte» insistiendo en que la actual «relevancia absoluta», concedida a la historia, no es más que el resultado de haber perdido de vista la conciencia de su fundamentación original «en la cosmología clásica y la teología cristiana». Es decir, la exagerada concentración en el mundo histórico es «producto de nuestro extrañamiento de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del Cristianismo»¹⁵.

Un paisaje intelectual similar, que complementa lo esbozado anteriormente, lo traza el mismo Löwith en su posterior ensayo «Das Verhängnis des Fortschritts»¹⁶. Aquí, de nuevo, el énfasis se pone sobre el proceso de apropiación y transformación de la naturaleza que conlleva en sí la realización del ideal de progreso. Se trata de un proceso que exige para su puesta en marcha la inclusión de la naturaleza dentro del

¹³ *Ibid.*, p. 288. Esta cita la toma Löwith, casi textualmente, de su *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1949), p. 18. Sólo que en esta última obra, en lugar de la frase, «[...] ofrece orientación en el tiempo, en la medida que señala a una meta final y con ello a un sentido último del acontecer», su autor escribe, «[...] ofrece orientación en el tiempo al señalar al Reino de Dios como el fin y propósito últimos.

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 294-295.

¹⁶ Del año 1963, en: *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, pp. 392-410.

mundo histórico, determinado por la creencia en el progreso. Este, el progreso, «es en sí mismo ilimitado e insaciable, pues cuanto más se alcanza, más se demanda y aspira»¹⁷. La fe en el progreso se apoya sobre el poder dispuesto por la ciencia y la tecnología, factores estos que resultan hostiles a la tradición y receptoras complacientes de lo novedoso. Justamente, la «fatalidad» (*Verhängnis*) del progreso alentado por la ciencia natural moderna consiste, según Löwith, en su propio éxito:

«Gracias [a dicho] éxito del progreso científico el físico ocupa ahora el lugar del teólogo: el progreso planeado ha asumido la función de la Providencia»¹⁸.

Desde luego, Löwith reconoce explícitamente la situación crítica en que la asunción ingenua y acrítica del progreso ha colocado al ser humano. La pregunta esencial en la actualidad es, añade Löwith (partiendo de un diagnóstico similar al de Jonas), si existe alguna instancia a la que pudiese apelarse con el objeto de limitar un progreso percibido como irrefrenable; o es que, por el contrario, ha de aceptarse la conclusión de que el ser humano hará todo lo que puede hacer, «¿hay todavía una medida para la libertad de hacerlo todo como para no hacer nada?»¹⁹.

La posición alternativa que Löwith esboza al final de su ensayo no deja de resultar, si no ambigua, sí por lo menos sorprendentemente ingenua, en vista del abrumador poder coactivo conferido por él mismo a la creencia en la necesidad del progreso, un poder que su análisis de la conciencia histórica contemporánea ha puesto de manifiesto. Es que para Löwith, la creencia en el progreso está movida por una conciencia histórica, la específicamente moderna, obsesionada por *la dimensión del futuro*. Dado que es solamente al interior de esa dimensión que se mueve y justifica la «voluntad de progreso» implícita en la dicotomía naturaleza-historia, entonces la alternativa que Löwith deja entrever se refiere a la necesidad de recuperar una suerte de interpretación cíclica, de ascendencia estoica de la historia. Se trataría de una remozada comprensión del acaecer histórico, en la que la idea dominante de progreso lineal perdería «el peso desproporcionado» que se le concede desde sus fuentes judeo-cristianas²⁰.

¹⁷ *Ibid.*, p. 400.

¹⁸ *Ibid.*, p. 406.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 408-409.

²⁰ El estudio del punto de vista meta histórico de Löwith merecería realizarse en conjunción con el de su rival, el que pone el acento sobre la legitimidad, por derecho propio, de la modernidad occidental, propuesto por Hans Blumenberg. En efecto, la disputa entre ambos autores sobre los orígenes intelectuales y espirituales de la época moderna es un capítulo fundamental de la filosofía contemporánea de la historia. Una excelente introducción crítica al tema la ofrece Friedrich RAPP, *Fortschritt: Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), pp. 119-128.

Una situación similar a la descrita por Löwith, se desprende de las reflexiones en torno a la idea de progreso adelantadas por Hans Freyer en su ensayo «Der Ernst des Fortschritts»²¹. Podría decirse que la interpretación de Freyer en dicho trabajo se propone poner de relieve aquellas características fundamentales de la noción moderna, occidental de progreso. Para el tema del presente trabajo importa acentuar el modo en que Freyer asocia, de forma ciertamente más bien implícita pero con claridad, la creencia en el progreso con la idea del dominio sobre la naturaleza. Como él señala, el progreso «se siente en casa» en toda aquella actividad que dependa de medios técnicos, artificiales, para la consecución de ciertos fines: en el hacer, fabricar, organizar, experimentar y manipular: «El progreso ha buscado y encontrado en la esfera de lo factible, desde siempre, sus puntos de partida»²². Esta actitud dirigida al hacer, materializada en la propia «cultura de la industria» (*Industriekultur*), así lo sugiere Freyer, tiene su inicio en Europa durante los siglos XVIII y XIX. Allí comienza una época determinada por una especie de ley histórica que impone la búsqueda continua de la perfección técnica.

Así, la moderna cultura de la industria se funda en la nueva técnica científica de producción (tecnología), una técnica que demanda por su misma naturaleza el ejercicio creciente del poder. Al respecto, Freyer ofrece ejemplos que van desde el control de la energía nuclear, hasta la manipulación genética. De todo ello parece desprenderse la consideración del progreso como una especie de «proceso natural», para cuya descripción Freyer sugiere pensar en una suerte de «declive de la realidad histórica», o en una poderosa «catarata» del propio acontecer histórico en la que los acontecimientos caen sólo para volver a integrarse en la corriente original, ya fortalecida. Todo esto es solamente un preámbulo a la presentación de una de las nociones predilectas de la última etapa intelectual de su autor, el concepto de «umbral» (*Schwelle*).

En opinión de Freyer, un «umbral» no conduce directamente a una meta, sino que representa, únicamente, aquel terreno desde el que se eligen los caminos, pero un terreno que impone también de cierta forma un sendero histórico, con una dirección por respetar si es que se quiere avanzar del todo. Tal es la situación que describe al Occidente industrializado del presente: su «umbral» está condicionado por la opción del «progreso real», de éste parte «un efecto normativo», una «coacción objetiva» (*Sachzwang*) que determina la gama de posibilidades por escoger. La selección posible de opciones para el futuro se encuentra así,

²¹ En: Hans FREYER, Johannes Chr. PAPAŁEKAS & Georg WEIPPERT (Hrsg.), *Technik im technischen Zeitalter* (Düsseldorf: Schilling, 1965), pp. 80-100. Téngase en cuenta que los temas presentados por Freyer, de modo más bien comprimido en ese ensayo, encuentran un desarrollo minucioso en dos obras centrales de su filosofía de la cultura, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) y *Schwelle der Zeiten* (1965).

²² *Ibid.*, p. 83.

en el «umbral» contemporáneo, destinada a manifestarse bajo la égida del progreso tecnológico.

Ahora bien, pese al fuerte sabor determinista que impregna a las reflexiones freyerianas en torno a la noción de «umbral» y sus implicaciones culturales, lo cierto es que la posición de su autor no se puede calificar de fatalista sin más. Freyer establece claramente que el terreno abonado por el «umbral» contemporáneo es de completa hechura humana. Un «esbozo humano» se ha objetivado en un determinado ritmo histórico que ahora parece «desplomarse», justamente como una especie de catarata, sobre sus mismos creadores. El riesgo de que la voluntad de dominio se pierda o diluya en la autonomía concedida a los medios técnicos está siempre presente: el que el ser humano pueda sucumbir ante la «lógica del progreso» debe ponderarse como «una auténtica posibilidad». Sin embargo, al final de su ensayo, Freyer subraya que la historia está siempre abierta, podría añadirse que dentro de ciertos límites, para lo que los seres humanos quieran hacer de ella. Dicho de otro modo, siempre cabría la posibilidad de un avance histórico positivo bajo la tutoría de la libertad, a pesar de la colosal fuerza determinista que parece emanar del «umbral» contemporáneo.

¿Qué lecciones de valía pueden derivarse de la consideración de los enfoques anteriores?, es decir, ¿qué enseñanzas para el tema de la relación nihilismo-tecnología (en su aproximación jonasiana) deja la breve incursión en temas de la filosofía de la historia?, ¿cómo se conecta, en definitiva, la temática anterior con aquellos problemas que fluyen de la apropiación que realiza Jonas de fuentes heideggerianas? Las siguientes conclusiones están pensadas como respuesta a esas y otras preguntas a-fines.

4.1. En realidad, de modo interesante y curioso, la posición ambivalente de Jonas ante la filosofía heideggeriana, una auténtica relación de amor-odio, reproduce su misma actitud ante la tecnología, esa «obra pragmáticamente fría del ingenio humano»²³. La ambivalencia aneja a la tecnología es producto de su misma «grandeza». Según Jonas: «El punto es que las mismas bendiciones y necesidades de la tecnología contienen la amenaza de transformarse en maldiciones»²⁴. La perspectiva crítico-cultural de Hans Jonas «necesita» del «existencialismo» heideggeriano —más radical en muchos sentidos que los «auténticos» existencialismos posteriores— con el fin de establecer las premisas de su propia crítica a la perniciosa actitud, mezcla de indiferencia y soberbia, de la dupla ser humano-tecnología respecto de la naturaleza. Esta situación hace que Jonas descuide considerar, algunas veces, factores de carácter más histórico-social, factores que por no ser los relevantes *para* Heidegger, tienden a ser dejados a un lado *también* por él.

²³ Hans JONAS, «Technology as a Subject for Ethics»: *Social Research* 49 (1982) 895.

²⁴ *Ibid.*, p. 897.

4.2. Sin duda, hay que reconocer, por un lado, que el servicio filosófico prestado por el diagnóstico existencial heideggeriano a la crítica jonasiana del nihilismo es, sencillamente, invaluable. Dicho diagnóstico pone sobre el tapete un aspecto crucial para el enfoque de Jonas: el examen de la ruptura ontológica entre el *Dasein* y el mundo externo, y la colateral revitalización definitiva del dualismo gnóstico entre la materia y el espíritu. Dicha ruptura y dicho dualismo vienen a ser incorporados, según Jonas, dentro del proyecto ontológico fundamental de *Sein und Zeit*, en el «estar-en-el-mundo» del propio *Dasein*. Pero, por otro lado, justamente en virtud también de dicha influencia, Jonas parece que olvida o desatiende visualizar, por momentos, que el origen del carácter fundamentalmente tecnificado de las sociedades industrialmente avanzadas del presente, con todo y su tendencia hacia el dominio absoluto de la naturaleza, no puede simplemente retrotraerse de modo exclusivo o incluso principal al primigenio «pecado metafísico» —identificado por Heidegger como el núcleo de todos los males— del olvido del sentido del Ser (u olvido de la necesidad de formular la pregunta misma).

Por lo menos curiosa (aunque un poco más comprensible en un contexto biográfico) resulta también la actitud de Jonas respecto de la filosofía tardía del «segundo Heidegger». Allí, en las intuiciones anti-subjetivistas contenidas en el «viraje» (*Kebr*) heideggeriano, Jonas podría haber encontrado un poderoso arsenal para avanzar en la batalla contra su bestia negra, todo el conjunto de dualismos metafísicos del tipo sujeto-objeto, materia-espíritu, alma-cuerpo o, en fin, ser humano-naturaleza. Heidegger mismo se embarcó, comenzando con sus trabajos de los años treinta, con destino a un cuestionamiento radical de los supuestos antropomórficos todavía activos en la analítica existencial del *Dasein*, y a una recuperación del pensar sobre el Ser desde el Ser. Desde ese punto de vista, la crítica de Jonas a los supuestos subjetivistas y dualistas del «primer Heidegger» ya fue ejecutada por el propio Heidegger después de su «viraje» (aunque, por supuesto, Heidegger nunca reconoció el proceso como una «autocrítica»²⁵).

4.3. Otro punto que merece ser atendido es la identificación que hace Jonas del origen y proyección histórica de los ingredientes gnósticos del nihilismo, sobre todo en lo que tiene que ver con la versión más moderna de éste último, dirigido al dominio y explotación tecnológicos de una realidad que no se valora sino como útil acopio de recursos y energías. De hecho, hay razones para creer que la actitud moderna de indiferencia u hostilidad respecto de la naturaleza, no es más que el eslabón final, el más reciente de una cadena de eventos cuyo comienzo (más o menos preciso) es más tardío de lo que una lectura demasiado a-

²⁵ Como lo ha indicado Jakob, hay significativas coincidencias en las críticas tardías de ambos autores a la metafísica y la tecnología. En: *op. cit.*, p. 313.

pegada a la versión de Jonas (en exceso concentrada en el fenómeno gnóstico) podría hacer pensar. Es que además, el propio Jonas ha reconocido que en todo el desarrollo de la tradición judeo-cristiana está presente una actitud de ambigüedad a propósito de cuál debe ser el papel final, si es que acaso de déspota absoluto o mejor de simple y humilde colaborador en el cumplimiento del Plan divino, por desempeñar el ser humano en medio de la Creación.

Como se sabe —y aquí sólo se podrá hacer breve mención de un tema vastísimo—, algunos historiadores han defendido con vigor la idea de los orígenes medievales, noblemente «espiritualizados» debido a una poderosa influencia escatológica o milenarista, del impulso antropocéntrico e incondicional de dominio tecnológico²⁶. Esto es, aceptando la sugerencia anterior, se estaría ante la presencia de un complejo proceso histórico y cultural en el que se entremezclan elementos religiosos y técnicos en una alianza dirigida a ensanchar, en última instancia, la brecha entre el ser humano y la naturaleza. Se trataría de un proceso que tiene tal vez en sus orígenes algo del espíritu gnóstico, pero que en todo caso no será sino, por lo menos, hasta el siglo XII de la era cristiana, que alcance un estado de madurez (por ejemplo en su conciencia del poder técnico disponible) por consolidar ulteriormente en la época moderna.

4.4. De lo anterior parece desprenderse un claro resultado: la constatación de un sugerente vínculo histórico entre rasgos nihilistas compartidos por el gnosticismo y el existencialismo, dista mucho de constituir también, por sí sola, una explicación satisfactoria de la grave situación actual en sus múltiples facetas de expresión y concreción internacional. Es que, según Jonas, en el estado presente de cosas, el ser humano, con ayuda de la tecnología,

²⁶ Uno de ellos, David F. Noble, por ejemplo, ha escrito recientemente: «El proyecto dinámico de la tecnología occidental, la marca que ha definido la modernidad, tiene, en realidad, un origen y un espíritu medievales [...] La tecnología llegó a estar identificada con la trascendencia, implicada como nunca antes en la idea cristiana de la salvación» (*La religión de la tecnología*, traducción de Laura Trafí Prats [Barcelona: Paidós, 1999], pp. 23-24). Más conocida y controversial es la posición de Lynn White, Jr, autor del clásico artículo «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis» (1967). Algunos años después, White Jr. volvería sobre el tema para reafirmar, contra sus críticos, su enfoque original en torno a la influencia ecológicamente nociva del antropocentrismo cristiano, pero especialmente de su versión latinizada: «No solamente la técnica moderna, sino también la aproximación explotadora sin vacilaciones hacia la naturaleza que ha caracterizado nuestra cultura, es en gran parte reflejo de estructuras de valores emergentes de la matriz de la Cristiandad latina» («Continuing the Conversation», en: Ian G. BARBOUR (Ed.), *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* [Reading, Mass.: Addison-Wesley Publ. Co., 1973], p. 60). Entre las numerosas reacciones posteriores a las tesis de White Jr, sobresalen las de William LEISS, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), pp. 29-35; John PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (London: Duckworth, 1980, 2nd edition), esp. pp. 3-27; y sobre todo la de Robin ATTFIELD, *The Ethics of Environmental Concern* (Athens & London: The University of Georgia Press, 1991, 2nd edition), esp. Part One.

«[...] se haya embarcado en un infinito programa de conquista» de la naturaleza²⁷. La antigua *techne*, transformada en tecnología, cumple la función de «un empuje infinito hacia adelante de la raza [humana]»²⁸,

uno que aparece como la «consumación de su destino» de dominación absoluta sobre la realidad.

En verdad, puede decirse que Jonas, a la luz de reflexiones y sugerencias contenidas en sus muchos trabajos, rechazaría explicaciones de corte estrictamente monocausal respecto de la situación general de la modernidad. En su misma aceptación de la magnitud de la herencia baconiana hay implícito un reconocimiento de la eficacia del *progreso*, es decir, de aquel conjunto de fuerzas históricas, sociales, económicas, políticas y culturales, incluidas las filosóficas, que contribuyeron, *juntas*, a afianzar la imagen moderna de la naturaleza y del ser humano en relación con ella. Aunque él mismo afirma que en «en nuestro tiempo la *tecnología* se ha convertido en el símbolo dominante de progreso, al menos su medida externa más visible»²⁹, ello no tendría porque implicar una exclusión de otras fuerzas e intereses coadyuvantes o impulsores del progreso. Todo esto puede hacer más difícil responder con exactitud a la pregunta acerca de qué tanto peso *determinista* le otorga Jonas a su propia incursión en los antecedentes arcaicos, básicamente filosófico-teológicos, del nihilismo contemporáneo.

4.5. Las limitaciones de un enfoque que pretende focalizar la atención, casi exclusivamente, en la interacción de dos extremos teóricos nada recomendables, el gnosticismo y el existencialismo como incubadores del nihilismo contemporáneo, saltan a la vista gracias a otros aportes históricos de que echa mano el propio Jonas. Entre estos sobresale su consideración del «programa baconiano» como símbolo integrador de una serie de tendencias teórico-prácticas típicas, especialmente, de los siglos XVII y XVIII. Inclusive cabría insistir, complementando lo expresado por Jonas, en que es a partir de esos siglos, *más que* en los antecedentes gnósticos o medievales, donde puede reconstruirse la imagen, en general todavía hoy vigente, respecto de la relación entre el ser humano, la ciencia, la técnica y la naturaleza.

Con respecto a dicha relación fue fundamental, no sólo para aquella época, sino para la configuración de toda una actitud posterior ante la naturaleza, la consolidación de un nuevo paradigma para el conocimiento humano. Autores tan variados y distintos entre sí como F. Bacon, Vico (con su célebre principio del *verum factum*), Bruno, Hobbes, Leibniz, Gassendi, Mersenne y más tarde, como expresión filosófica

²⁷ Hans JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics», *Social Research* 40 (1973) 33.

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁹ Hans JONAS, «Reflections on Technology, Progress, and Utopia»: *Social Research* 48 (1981) 412.

culminante del paradigma, Kant³⁰, dieron expresión a ese nuevo enfoque sobre el conocer humano, un enfoque que por encima de todo alienta, según lo ha explicado Rossi, «el criterio del conocimiento como *producción*, o de la identidad entre cognición y construcción». Hintikka ha escrito en ese sentido de la «tradicición del “conocimiento del hacedor”», y Funkenstein del «ideal ergético del conocimiento»³¹.

Desde dicho modelo se propone una nueva epistemología de corte activo, constructivo o productivo de conocimiento, por contraste con la vetusta especie contemplativa, pasiva o receptiva del mismo. El estudio científico experimental de la *machina mundi* plantea nuevos retos a la razón humana, los que sólo pueden ser enfrentados merced a una nueva actitud *vis-à-vis* la naturaleza y la sociedad: ambos se perciben como artefactos (construidos o reconstruidos) susceptibles de ser conocidos exhaustivamente. El que Dios mismo fuese concebido, en vista de ello, como una suerte de relojero, ingeniero o constructor cósmico, constituyó sin duda un paso más hacia delante para la legitimación de la tecnología como el medio «cognitivo» por excelencia de la Edad Moderna.

4.6. Las reflexiones de Löwith y Freyer también permiten resaltar un punto adicional. Dichas aportaciones son valiosas porque llaman la atención sobre una serie de procesos históricos que, dada su vinculación con la voluntad humana de dominio técnico sobre la realidad, resultan de interés para el propio diagnóstico de Jonas. Se trata de procesos como los siguientes: la gradual secularización en Occidente de una concepción básicamente religiosa, teleológica y escatológica de la historia humana (acontecimiento estudiado por Löwith), y la irrupción de un nuevo e insólito «umbral» en la modernidad, constituido por una omniabarcante mentalidad técnica racional (encapsulada en la noción de «razón instrumental»), y dirigida hacia la meta de una factibilidad absoluta de las cosas y una organización igualmente completa del trabajo (fenómenos estudiados por Freyer en el marco de su análisis de los

³⁰ Karl Löwith, por cierto, narra la influencia del principio de Vico, con posterioridad a Kant, en su ensayo fundamental «Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur», en: *Aufsätze und Vorträge 1930-1970* (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), pp. 157-188.

³¹ Por supuesto, este nuevo enfoque recibió un impulso decisivo por parte de la «filosofía mecánica» del siglo XVII. En ese contexto hay que entender las palabras de Pierre Gassendi: «en lo que concierne a las cosas naturales, las investigamos de la misma manera que investigamos las cosas que nosotros mismos hemos hecho» (citado por Steven SHAPIN, *The Scientific Revolution* [Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996], pp. 31-32). Cfr., además, Paolo ROSSI, *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, translated by Salvator Attanasio. Edited by Benjamin Nelson (New York: Harper & Row, 1970), p. 144. Jaakko HINTIKKA, *Knowledge and the Known* (Dordrecht: Reidel, 1974), pp. 80-81. Hintikka cita un pasaje de Maimónides como uno de los antecedentes más claros de dicha tradición, e incluso también de la tendencia, por intensificarse en el siglo XVII, a comparar el mundo con un mecanismo de relojería. Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), p. 298, sobre la importancia de Kant en el contexto de esta tradición, p. 356.

«sistemas secundarios»³²). Ni Löwith ni Freyer pretenden erigir su respectiva propuesta teórica como *la* interpretación de la evolución histórica. Tales propuestas son complementarias en la medida que cada una busca dar cuenta de la dimensión actual de los problemas, tomando como base ciertos ingredientes intelectuales que al final se concretan en un mismo suceso: el nacimiento de la idea específicamente occidental, moderna de progreso, con la tecnología como su manifestación más influyente y llamativa.

En lo profundo de ambos puntos de vista está presente, a manera de corriente subterránea, la creencia de que la historia es producto de un acomodo constante de fuerzas y decisiones. Estas parecen depender, en ciertos momentos, del carisma de voluntades individuales, mientras que en otros, la impresión es que son resultado de tendencias anónimas o colectivas, ante las cuales no queda más que la rendición incondicional. Muy similar es la situación con el desarrollo tecnológico: «nihilista» para quienes se ven tentados a reificar la suma de medios y procedimientos técnicos, «benéfico», o por lo menos básicamente «neutral», para los que buscan encajarlo dentro de un fácil esquema de medios y fines. Ligado a lo anterior, en el caso específico de Jonas, se percibe cierta negligencia en la consideración de un punto sobre el que no se puede insistir demasiado: se trata de admitir el hecho de que tanto «progreso» como «tecnología» son en realidad nombres que pretenden capturar, en forma conceptual, procesos históricos dinámicos y complejos, antes que entidades existentes *per se*.

Respecto de tales aportes Jonas no parece mostrarse particularmente interesado, cosa un tanto curiosa porque su consideración puede ayudar a revelar la presencia de diversos afluentes intelectuales, todos ellos, al final, destinados a desembocar en el gran caudal moderno del progreso tecnológico, un evento que constituye la médula misma de su crítica de la modernidad. Dicho progreso hace referencia a una suma de actos individuales y acciones colectivas, de intenciones a veces creadoras o constructivas (en busca permanente de lo nuevo, «lo último y lo mejor»), junto a otras más bien destructoras y enemigas de todo lo que signifique obsolescencia y rusticidad técnica. «La» tecnología no es *esencialmente* nihilista, no lo es porque su desarrollo no es *completamente* autónomo, ni está enteramente determinado por impulsos morales en blanco y negro más allá de la historia, sino que va inmerso en la

³² Especialmente en su *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, cit. A pesar del esfuerzo de objetividad y desapasionamiento en sus trabajos, cabe resaltar la concordancia en la actitud ambivalente con que reaccionan tanto Löwith como Freyer, y por supuesto el mismo Jonas, a propósito de las implicaciones del señorío actual del progreso tecnológico (en tanto que metamorfosis última de la propia idea de progreso) sobre la cultura occidental. Téngase en cuenta, además, que la ambivalencia con sesgo pesimista respecto del carácter mismo de la racionalidad occidental, parece ser una fiel acompañante del pensamiento alemán moderno, presente desde la «jaula de hierro» weberiana a la «dialéctica de la Ilustración» de la Escuela de Frankfurt.

corriente histórica general típica de Occidente (pero entretanto ya casi mundialmente homogénea).

Por lo demás, de dicha corriente, movida *a su vez*, entre otros ideales y creencias, por la de progreso tecnológico, tampoco podría decirse que es «esencialmente» nihilista o no-nihilista. Su curso, simplemente, no está prefijado hacia una meta última de salvación o condenación. Si así fuese, ¿qué sentido tendría la propuesta ética del «principio de responsabilidad», proyectada a escenarios futuros, pergeñada por el propio Hans Jonas?

4.7. Para concluir: la tesis jonasiana sobre el vínculo entre ideas gnósticas, nihilistas y existencialistas en la historia, conexión que para él alcanza un punto álgido de convergencia en el fenómeno tecnológico, puede y necesita ser complementada con otros aportes de carácter, si se quiere, más sobriamente histórico y sociológico. Aunque una disposición abierta al influjo de otros puntos de vista (como los muy atinentes de autores como Löwith y Freyer en torno a la idea de progreso) parece estar implícita en la narración jonasiana, lo cierto es que, al final, se tiene la impresión que es *una* interpretación posible de la relación entre el nihilismo y la tecnología la que termina por imponer su autoridad sobre el enfoque de Jonas: la heideggeriana en su modalidad ontológico-existencial de *Sein und Zeit*. Es curioso que se trate justamente de una interpretación que renunció, en forma conciente y programática, al tipo de acercamiento histórico, amplio a los problemas que el propio Jonas tácitamente también respalda, pero que él mismo no se resuelve a integrar adecuadamente en su sistema³³.

AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ

Universidad de Costa Rica.



³³ El autor desea dejar constancia de su agradecimiento al DAAD (Servicio alemán de intercambio académico), por su apoyo material brindado durante el año 1999, con motivo de una pasantía de investigación, sobre temas afines al de este ensayo, en la Universidad Heinrich Heine (Düsseldorf). Por su hospitalidad y respaldo en calidad de anfitrión, un agradecimiento especial a Alois Huning (Düsseldorf), y otro a Friedrich Rapp (Universidad de Dortmund), por su habitual generosidad y estímulo de siempre.