

Hans Jonas, “El concepto de Dios después de Auschwitz” y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico*

Amán Rosales
Universidad de Costa Rica

Este trabajo ofrece una presentación y un examen crítico de una de las ideas filosófico-teológicas más controversiales y sugerentes de Hans Jonas: la de un Dios “sufriente” y “no omnipotente”. Asimismo, se introducen algunas reacciones críticas a dicha noción. Posteriormente, se busca relacionarla, destacando semejanzas y diferencias, con reflexiones recientes en torno a un “pensamiento posmetafísico”. Algunos comentarios sobre la actualidad o pertinencia de la propuesta jonasiana se plantean al final del trabajo.

*

“Hans Jonas, ‘The concept of God after Auschwitz’ and its relation to the idea of a post metaphysical though”. This essay offers a presentation and a critical examination of one of the most controversial and suggestive philosophical-theological ideas of Hans Jonas: the idea of a “suffering” and “non omnipotent” God. Furthermore a few critical reactions to that notion are introduced and briefly commented. Then, the attempt is made to connect that idea, making it explicit its resemblances and differences, with recent reflections concerning a “post metaphysical thinking”. Some remarks on the current philosophical significance of the Jonasian proposal are suggested at the end of the article.

1. Introducción

El título completo que encabeza una sección de trabajos de Hans Jonas (1903-1993) dedicados a temas como el de la naturaleza de Dios, su relación con la Creación y con la finita condición humana, reza así en su traducción castellana: “Lo indenegable a quien pregunta: Reflexiones sobre Dios”. Dichos trabajos se cuentan entre los últimos elaborados por Jonas en una dilatada vida intelectual. El tono que marca la pauta en tales reflexiones es de carácter abiertamente tentativo y provisional. Al contrario de otras contribuciones incluidas en el mismo volumen, las de su tercera parte y final van, atrevidamente, más allá del dominio relativamente seguro de la experiencia y lo razonablemente comprobable por medios empíricos o científicos. Se trata de trabajos que su mismo autor califica de “divagaciones que entran en el ámbito de lo no conocible”. En consecuencia, los argumentos que contienen se encuadran más en el ámbito de una “teología abiertamente especulativa”, que en el estrictamente filosófico. Con todo, aún habrá que ver cómo Jonas se siente, después de todo, como filósofo, cabalmente justificado en proponerlas a sus lectores.

Es que la “teología abiertamente especulativa” insinuada por Jonas, incluso las conjeturas mítico-filosóficas de cariz cosmológico y cosmogónico que la acompañan, sí satisfacen, en su opinión, una demanda incontestable de la misma naturaleza humana por conocer y dar respuesta, siquiera a tientas y muy imperfectamente, a ciertas “preguntas últimas”. La especulación filosófico-teológica que Jonas acomete ofrece testimonio, como él dice, de un derecho inextinguible “por parte de aquellos espíritus que se sienten empujados a llevar su preguntar incluso allí donde éste ya sólo puede esperar respuestas adivinatorias y expresables en circunscripciones adivinatorias”¹. Ahora

* Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre la filosofía de Hans Jonas, inscrito en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. El autor desea agradecer a dicha Escuela la concesión de un cuarto de tiempo de su jornada laboral para llevarla a cabo.

¹ Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 1998, p. 12.

bien, teniendo en cuenta todo lo anterior, el objetivo central del presente trabajo es presentar y discutir críticamente –en ligazón con otro marco teórico por introducir en el siguiente párrafo– algunas de las más significativas reflexiones filosóficas, entre metafísicas y teológicas, adelantadas por Jonas sobre el tema o problema de la naturaleza de Dios².

Además, la exposición por emprender intentará ubicar los argumentos jonasianos en un contexto actual específico de discusión –filosóficamente rico en sugerencias– en torno a una “modernidad posmetafísica” (A. Wellmer) y especialmente acerca de un “pensamiento posmetafísico” (J. Habermas). Obviamente, no se pretende agotar todo lo que podría decirse acerca del lugar de Jonas al interior de semejante mentalidad posmetafísica. Menos aún se pretende sugerir que esa sea *la* interpretación correcta de las reflexiones religiosas jonasianas. Lo que se busca mostrar es algo más restringido y sobre todo *tentativo* en sus ambiciones, pero quizá no por ello menos digno de ser considerado en ulteriores apreciaciones del pensamiento jonasiano; a saber: es posible establecer sugerentes conexiones entre lo que se propone – desde el diagnóstico filosófico de autores como Habermas y Wellmer– como típico de cierto estado de ánimo posmetafísico, y *algunas* de las conclusiones a las que arribó Jonas con su fábula teológica del Dios “sufriente”. Desde dicho intento de vinculación, se buscará evaluar el aporte filosófico general de las ideas jonasianas.

Dos son las ideas que a modo de tesis principales se propone desarrollar en el transcurso del trabajo. Por una parte, se desea resaltar que, si bien la teodicea mítica de Jonas *no* es convincente ni persuasiva, sus implicaciones más sobrias de carácter metafísico y antropológico –de las cuales, quizá las más importantes *ya* fueron extraídas por el propio Jonas– *sí* que traen aparejadas interesantes posibilidades para la teoría y la práctica éticas. Se trata de posibilidades de acción por ejercer, modesta pero visiblemente, en el marco de aquella misma “civilización tecnológica” analizada por él en varias de sus

² Tomando en cuenta que el pensamiento filosófico de Jonas parece que todavía no recibe en Hispanoamérica la atención que merece, valga plantear como objetivo adicional del presente trabajo, el contribuir a incrementar el conocimiento acerca de uno los autores alemanes más interesantes del pasado siglo.

obras. Por otra parte, se desea también destacar, a partir de la conexión arriba indicada con la idea de un “pensamiento posmetafísico”, el modo en que las reflexiones jonasianas pueden considerarse ejemplares –pero dentro de ciertos límites– de dicha tendencia de la actividad filosófica del presente.

Con arreglo a lo planteado anteriormente puede formularse también la siguiente confesión de parte: en este ensayo se experimenta una simpatía general por las razones (algunas dolorosamente personales) que condujeron a Jonas a pergeñar su controversial noción de un Dios “sufriente”, “que deviene”. Y pese a que al final no se compare la ‘explicación’ teológico-metafísica jonasiana, se intenta rescatar del contexto metafísico general desde la que ha sido esbozada cierto número de enseñanzas valiosas para la reflexión filosófica del presente. En realidad, atiéndase que sólo *algunas* de las osadas reflexiones de Jonas pueden valorarse críticamente, esto es, conforme a ciertos escenarios éticos posibles que cabe imaginar su realidad entrañaría³. No obstante, la ganancia intelectual que es posible sacar del estudio crítico de las ideas jonasianas –aun de aquellas que se apoyan más en ‘mitos creíbles’ que en proposiciones estrictamente ‘verificables’– es inmensa. Prescindir de ellas significa empobrecer y reducir injustificadamente el ámbito de problemas digno de atención filosófica.

La exposición de las ideas se dará conforme al siguiente orden. En la sección 2 se ofrecerá un sucinto resumen –procurando atenerse al máximo a las propias palabras de Jonas– del mito jonasiano sobre la naturaleza de Dios, sobre sus antecedentes, estructura y consecuencias generales. En la sección 3 se presentarán algunos ejem-

³ Más en concreto: en ningún caso constituye este trabajo un intento de apreciación crítica específicamente *teológica* de los argumentos de Jonas. La recepción teológica general, judía y cristiana a las especulaciones jonasianas ha sido considerable, sobre todo en países de lengua alemana. Ni por los objetivos del trabajo, ni menos aún por competencia del autor cabría atreverse a dilucidar las complejíssimas aristas propiamente teológicas de los argumentos (si bien en la sección 3 se presentan dos ejemplos característicos, los de Kunz y Henrix, de semejante acogida crítica teológica). Aquí el acento recaerá, conviene reiterarlo una vez más, en primer lugar en lo que puede llamarse significado filosófico ‘externo’ (ético-práctico) y, en segundo lugar, en lo que puede calificarse de importe filosófico ‘interno’ (es decir, su aporte a la tarea de autocomprensión de la actividad filosófica actual) de dichas especulaciones.

plos de reacción teológica y filosófica a dicho mito. En la sección 4 se mencionarán algunas de las principales consecuencias de tipo ético-anropológico extraídas por el propio Jonas de su conjetura teológica. Por último, en la sección 5, la más extensa, se procederá a evaluar de modo más crítico –en el contexto de un “pensamiento posmetafísico”– la pertinencia filosófica general de las reflexiones jonasianas.

2. “Lo indenegable a quien pregunta...”

El mito jonasiano de un Dios “sufriente” y “que deviene”, auténtico núcleo de las especulaciones teológicas de su autor, apareció primeramente en su ensayo original de 1961, “La inmortalidad y el concepto actual de existencia”. Más de una década después, Jonas lo reproduce casi *verbatim* en su célebre, “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía” (1984). En forma más abreviada, reaparece también en una de las secciones finales de su extenso ensayo “Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas” (1988)⁴. Hay pues tres versiones, básicamente equivalentes, de la fábula jonasiana de un Dios poseedor de tres rasgos fundamentales: su susceptibilidad de ser comprendido, su bondad absoluta y su no-omnipotencia. En lo que sigue tendrá preeminencia, para efectos de su presentación, la variante ofrecida en el quizá más conocido de los tres susodichos ensayos, “El concepto de Dios después de Auschwitz”⁵. Sin embargo, de previo a su introducción se ofrecerá, a guisa de antecedentes de los problemas, una serie de consideraciones preliminares sobre el contexto general del que surge el mito jonasiano sobre Dios.

⁴ Cf. “La inmortalidad y el concepto actual de existencia”, en: Jonas, Hans, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 303-323. “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, en: Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios, o.c.*, pp. 199-202. “Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas”, en: Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios, o.c.*, pp. 248-250.

⁵ Aunque para mayor comodidad de los lectores se utilizará la versión española de este ensayo, se ha consultado también el texto original alemán: Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987.

2.1. Antecedentes del mito jonasiano

Con lo adelantado en el párrafo anterior ya puede formarse, al menos, una idea aproximada de la importancia que tuvo, en varias etapas de su carrera intelectual, la especulación teológica en el pensamiento de Hans Jonas. En efecto, como ha sido constatado recientemente, Jonas, a diferencia de otros intelectuales judíos emigrados, amigos o conocidos suyos como K. Löwith, H. Arendt y H. Marcuse, mantuvo siempre un vivo y profundo interés filosófico por problemas de teología judía⁶. Ya en su juventud, Jonas se enfrascó intensivamente en el estudio exegético y erudito de problemas religiosos. Sus estudios de doctorado en Marburgo culminaron justamente con un trabajo sobre el concepto de *gnosis*, publicado en 1934 con el título de *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil* (le seguirían otras partes con muchos años de diferencia). Dos fueron, sin duda, los maestros que ejercieron mayor influencia sobre Jonas, tanto en los años veinte como con posterioridad en su carrera filosófica, R. Bultmann y, sobre todo, M. Heidegger.

El mito del Dios “que deviene” no fue originariamente concebido como respuesta directa a lo que podría ser calificado como el reto moral de Auschwitz, asunto desencadenante de la discusión en “El concepto de Dios después de Auschwitz”, sino que se ofrece en el contexto de una discusión más amplia sobre el tema de la inmortalidad en el mundo actual. Al igual que como sucederá con la polémica noción de un “sufriente Dios inmortal”, el problema de la inmortalidad, intempestivo desde el punto de vista del presente, encuentra, para Jonas, su justificación filosófica en el cúmulo de consecuencias éticas que pueden derivarse de su afirmación o negación. La idea de la inmortalidad comparte con otras nociones teológicas la impermeabilidad al análisis teórico establecida por Kant y aceptada también por Jonas.

Sin embargo, el abordaje de ciertas cuestiones relativas a la naturaleza divina, y a su vinculación con el mundo, sí se justifica –siguiendo igualmente el ejemplo kantiano– desde otro punto de vis-

⁶ Cf. Wolin, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2001, p.104.

ta, el estrictamente moral. De ahí que sí se pueda, después de todo, asegura Jonas, "trabajar con el *concepto* de Dios aunque no se pueda demostrar su existencia; y este trabajo es filosófico si se atiende al rigor del concepto, lo que también quiere decir, a su conexión con el universo de los conceptos"⁷. Sobre el importante problema que Jonas acomete explícitamente desde un inicio, esto es, acerca de si son lícitas las incursiones abiertamente especulativas de la filosofía, se retornará para su comentario más detenido en la *Evaluación* que cierra este trabajo.

Ahora bien, la interpretación que Jonas se propone emprender en torno al concepto de Dios, no tiene, para nada, una motivación friamente imparcial o desapasionada. Todo lo contrario, la recuperación del tema de la naturaleza de la divinidad en Jonas –iniciada, como ya se dijo, en el contexto de discusiones sobre el significado actual de la noción de inmortalidad– resurge años más tarde, como él honestamente reconoce, a partir de una reconsideración de la experiencia fundamental encapsulada en el nombre de 'Auschwitz': "Fue el acontecimiento de Auschwitz el que me empujó a la idea –seguramente hereje desde cualquier doctrina religiosa– de que no es Dios quien nos puede ayudar, sino que somos nosotros los que debemos ayudarlo a él"⁸.

Es que la experiencia de Auschwitz –lugar donde la madre de Jonas fue asesinada– marca un hito histórico único, que Jonas califica además de "acontecimiento teológico", para la humanidad en general y para el judaísmo en particular⁹. Interesantemente, Jonas ya había examinado, en su artículo citado del año 1961 sobre el concepto de inmortalidad, el modo en que ciertas experiencias radicales, auténticas "situaciones límite" evocadas con nombres como los de Auschwitz o Buchenwald, ponen en cuestión nociones familiares al

⁷ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., p. 196.

⁸ Jonas, Hans, "Materia, espíritu y creación", o.c., pp. 250-251.

⁹ Cf. la siguiente concisa justificación de la exclusividad histórica del Holocausto: "Aunque es posible encontrar muchos otros ejemplos de genocidio en la historia, sólo el Holocausto combina los dos ingredientes de organización rutinaria, calculada, racional, con un odio ideológico y racial totalizante." Neaman, Elliot Y., *A Dubious Past. Ernst Jünger and the Politics of Literature after Nazism*, Berkeley / Londres: University of California Press, 1999, p. 265.

pensar filosófico-teológico tradicional. Hay que hacer notar, además, que el punto de arranque filosófico jonasiano es diametralmente opuesto al de quienes despachan, estimándolo espurio, el problema del *mal*. Piénsese, por ejemplo, en la idea de un universo “moralmente indiferente”, tal y como la elabora B. Russell. Según él, habría que limitarse a aceptar, simplemente como un hecho y nada más, que el mundo es, *por supuesto*, “en parte bueno y en parte malo”¹⁰. Esa sería una opción escandalosa, inaceptable para Jonas. Pues él aún confía, pese a todo, en que la esfera de la religión pueda otorgar algún tipo de “sentido de la vida” orientador de los esfuerzos humanos (un sentido, a su vez, vinculado con alguna expectativa de “salvación”)¹¹.

Una de aquellas nociones filosóficas comunes que ha entrado en crisis: *la persistente dicotomía de inspiración idealista entre apariencia y realidad*, resulta insostenible, incluso chocante para Jonas. La diferenciación tajante entre lo ‘meramente’ aparente y lo ‘legítimamente’ real, le parece una idea que distorsiona y no toma suficientemente en serio el peso ontológico de “la mera apariencia”. Presagiando reflexiones similares más tardías en torno a los límites de comprensibilidad con que topa la especulación teológica enfrentada a ciertos eventos insólitos de la historia, Jonas se siente justificado a desautorizar, por ‘razones’ semejantes, aquella acendrada dicotomía filosófica. Porque “...cuando miramos con horror las fotografías de Buchenwald, los cuerpos arruinados y los rostros desfigurados, el extremo ultraje inferido a la humanidad en su carne, rechazamos el consuelo de que esto es apariencia y la realidad es distinta: miramos a los ojos a la horrible verdad de que la apariencia es la realidad y de que nada es más real que lo que aquí aparece”¹².

¹⁰ Russell, Bertrand, “Die moralische Indifferenz des Universums”, en: Hoerster, Norbert (ed.), *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 1988, p. 101.

¹¹ Cf. sobre la expresión “sentido de la vida”, Gómez Caffarena, José, “Filosofía de la religión”, en: Mugerza, Javier y Pedro Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona: Crítica, 2000, p. 339.

¹² Jonas, Hans, “La inmortalidad...”, o.c., p. 308. No es difícil imaginar qué opinión le merecerían a Jonas, por lo menos situándose en el contexto de temas que interesa destacar en este trabajo, ciertas discusiones actuales sobre ‘la realidad o no del mundo externo’, o sobre la necesidad de ‘convencer’ al escéptico mediante ‘pruebas’ de dicha realidad.

Resumidamente: ya sea filosófica o teológicamente, la existencia misma, la realidad concreta de esos campos de aniquilamiento de la vida humana, ha puesto en entredicho y comprometido ideas tradicionales, milenariamente establecidas y aceptadas, sobre el poder divino y su carácter providencial: "La vergüenza de Auschwitz –exclama Jonas– no se puede atribuir a ninguna providencia..."¹³. En particular, Jonas se resiste a dejarse convencer por intentos teológicos por 'justificar' o 'explicar', desde la tradición judaica, la realidad del mal. Tales intentos, parece sugerir Jonas, palidecen ante la grotesca realidad, concreta, *carnal*, representada por Auschwitz y Buchenwald. ¿Qué clase de ejercicio tradicional de teodicea podría dar cuenta de que fuera precisamente –"paradoja de todas las paradojas", exclama de nuevo Jonas– el pueblo de la Alianza con Yahvé el sometido a un proceso sistemático de aniquilación? Lo que resultó de todo ello fue "la inversión más monstruosa, la elección en maldición, que burló cualquier sentido"¹⁴.

De ahí que la pregunta que surge inmediata y directamente de todo lo precedente para el judaísmo es la siguiente: ¿cómo fue posible que Dios, "el Señor de la Historia", permitiera un acontecimiento que pone en entredicho la propia naturaleza divina? "¿Qué clase de Dios –pregunta Jonas– pudo permitir esto?". Todavía más –recuérdese la exposición del problema por parte de W. James– ¿cómo podría pensarse que una experiencia como la del Holocausto fuese asimilable a una cierta manera leibniziana de justificar la vida religiosa, según la cual existirían inmolaciones, tanto necesarias como redundantes, que contribuirían 'a la larga' a la armonía del todo?, ¿fue Auschwitz un evento teológico 'necesario' o 'redundante'?¹⁵. Las respuestas, indirectas pero claras, de Jonas a tamañas preguntas están contenidas

¹³ Jonas, Hans, "Materia, espíritu y creación", o.c., p. 246.

¹⁴ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., p. 198.

¹⁵ "En la vida religiosa... las renunciaciones y los sacrificios están positivamente unidos, e incluso se añaden sacrificios innecesarios para que la felicidad pueda aumentar. Así, la religión vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario, y si fuese el único medio de conseguir este resultado, su importancia vital como facultad humana sería reivindicada de manera indiscutible." James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona: Península, 1986 [1902], p. 48.

en su “conjetura figurada pero verosímil” de un Dios no omnipotente sino limitado, que sufre y deviene.

2.2. Breve recuento del mito teológico de Jonas¹⁶

El punto de partida de la narración jonasiana es la constatación sin más, pues se trata de “una elección no conocible”, “inescrutable”, “imposible de saber”, de la autoalienación divina a “la aventura del espacio y el tiempo”, es decir, a la riesgosa empresa del devenir en su pluralidad infinita. Por su propia voluntad, el “fondo” o “fundamento divino del ser” (“*der göttliche Grund des Seins*”) renunció a su propia trascendencia, a su propio ser en favor de una incierta inversión en la igualmente azarosa experiencia temporal. Ello significó de una vez por todas la irrupción de la inmanencia en la realidad. Pero sólo de manera penosamente gradual pudo lo creado producir desde sí mismo lo otro. Entretanto, en “este camino estaba sometido a las lentas y acumulativas transformaciones que le permitieron experimentar la ley natural en formación y consolidación”¹⁷. Es a partir de semejante universo dejado a la libre que las probabilidades convergieron para el surgir de los primeros brotes de vida orgánica, primero, y del espíritu autoconsciente más tarde. Se trata de “una dubitativa emergencia de la trascendencia desde la impenetrabilidad de la inmanencia”¹⁸.

La aparición de la vida fue, asevera Jonas, el momento esperado por la divinidad alienada de sí para comprobar “que la Creación era buena”. Pero la vida comporta mortalidad, “el precio que la nueva posibilidad del ser tuvo que pagar por sí misma”. De ahí que la aventura del ser divino culmine en la finitud de *organismos metabolizantes* (noción por lo demás central para la “biología filosófica” de Jonas), un hecho que no debe considerarse como una limitación del fondo divino, sino como la única posibilidad que éste tiene de experimentarse a

¹⁶ Como ya se advirtió, la reconstrucción que sigue se basa sobre todo en el artículo citado en la nota 4. No obstante, cuando se crea conveniente, se complementará con breves frases o palabras tomadas de las otras versiones allí mismo indicadas.

¹⁷ Jonas, Hans, “Materia, espíritu y creación”, o.c., p. 248.

¹⁸ Jonas, Hans, “La inmortalidad...”, o.c., p. 317.

sí mismo en su aventura cósmica. La evolución posterior de la vida enriqueció la paleta de colores vitales que se añadieron a la "autoexperiencia del fondo divino". En todo este proceso acumulativo de impulsos y sensaciones –ora placenteros, ora dolorosos– no hay pérdida posible para el fundamento divino; hay, por el contrario, insiste Jonas, un enriquecimiento íntegro de su propia esencia.

Hasta aquí el cuadro pintado por Jonas resalta, como lo ponen de manifiesto sus propias palabras, por su visión optimista del conjunto de la Creación: "Sólo por desarrollarse según su impulso, esa abundancia justifica la aventura divina, y aun su sufrimiento amplía todavía más la plenitud sonora de toda la sinfonía. Por eso, más acá del bien y del mal, Dios no puede perder en el gran juego de azar de la evolución"¹⁹. Por cierto que el tono dominante de la exposición anterior guarda semejanza con la apología, emprendida por el personaje de Demea en los célebres diálogos humeanos sobre la religión natural, de la bondad y armonía cósmicas²⁰.

El siguiente paso es el decisivo en la autoalienación cósmica de la Divinidad. Lo es por cuanto supone la aparición de lo que Jonas llama "un criterio totalmente nuevo de éxito y fracaso", asociado nada menos que con el surgir del ser humano. Consustanciales a éste son *el saber y la libertad* que de suyo entrañan un "don de peligroso doble filo", pues, a diferencia de los otros organismos, en el ser humano "la inocencia del mero autocumplimiento vital del sujeto cede su lugar al deber de la responsabilidad bajo la disyunción del bien y del mal"²¹. El proceso cósmico de conformación del fundamento divino no experimentó mayores sobresaltos mientras se limitó a formas prehumanas de vida. Mas una vez acontecido el nacimiento de la *consciencia* (que es a la vez toma de *autoconsciencia* por parte del fondo divino), las co-

¹⁹ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., pp. 200-201.

²⁰Cf. las palabras de Demea: "Los actuales fenómenos del mal son, por tanto, rectificadados en otras regiones y en algún futuro período de existencia. Y los ojos de los hombres, al estar entonces abiertos a perspectivas más amplias de las cosas, verán la total conexión de las leyes generales, y rastrearán con adoración la benevolencia y rectitud de la Deidad a través de los laberintos y complejidades de su providencia." Cf. Hume, David, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Tecnos, 1994 [1779], p. 150.

²¹ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., p. 201.

sas tomaron un giro insólito y decisivo para el curso posterior del universo y para la propia naturaleza de Dios.

Como podrá verse en un momento, las palabras de Jonas sobre dicho evento no podrían ser más dramáticas. Su gravedad de alguna manera desmiente, o por lo menos contrasta vistosamente con el gesto un tanto displicente que el mismo Jonas despliega en otros lugares para referirse a su fábula teológica. Es que, con la “aceleración dramática” de la evolución cósmica que tiene lugar con la vida humana, resulta que ahora “la imagen divina ha quedado bajo la dudosa custodia de la humanidad para ser perfeccionada, salvada o deteriorada según lo que los seres humanos hacen consigo mismos y con el mundo. La inmortalidad humana reside en este angustiante choque de las acciones de nuestra especie con el destino divino y en su efecto para el estado total del ser eterno”²². ¿Son esas las palabras de alguien –aquí se dejará solamente planteada la pregunta– que asegura no desear convencer a nadie de la verdad de su mito, y que incluso sugiere que su opinión personal no tendría a fin de cuentas mucha importancia para la consideración de tales cuestiones?²³.

De su mito referente a un fondo divino en devenir, Jonas extrae una serie de consecuencias éticas y teológicas de gran magnitud que él mismo se encarga de explicar con cierto detenimiento. De momento se dejarán a un lado –para retomarlas en la sección 4– las de carácter más ético para ofrecer ahora un resumen de las de carácter teológico, que son las que tienen efecto directo sobre el problema de la naturaleza divina. Obviamente, los dos tipos de conclusiones están muy ligados y su separación sólo tiene una función analítica. Las consecuencias teológicas son, además, las que tienen máxima importancia circunscritas al tema específico de lo acaecido en Auschwitz. Así, pues, la narración jonasiana tiene las siguientes cinco “implicaciones teológicas” primordiales:

278

- a) Dios es un “Dios *sufriente*”. Se trata, evidentemente, de una expresión rara aplicada a un ser omnipotente. Pero es que el su-

²² *Ibid.*, p. 202.

²³ Cf. por ejemplo: Jonas, Hans, *Dem bösen Ende näher*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993, p. 26.

frimiento divino no tiene un sentido meramente figurado. Más bien hay que entender, recalca Jonas, "que la relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento de Dios *desde el momento de la Creación*, y ciertamente desde el de la creación de los seres humanos"²⁴.

- b) Dios es "un Dios que *deviene*". En tanto que la imagen tradicional –greco-judeo-cristiana– de la divinidad le atribuye "transtemporalidad", "impasibilidad" e "inmutabilidad", el mito jonasiano se refiere explícitamente a un ser "que surge en el tiempo en lugar de poseer un ser perfecto que permanece idéntico a sí mismo"²⁵. Dada su naturaleza 'dinámica', Dios no puede dejar de verse afectado por toda clase de experiencias acumuladas en el transcurso de la evolución cósmica. La idea jonasiana de una relación radicalmente 'temporalizada' entre Dios y el mundo comporta, a su vez, la otra de una transformación o modificación más o menos radical de la naturaleza divina conforme ésta entra en contacto con los sucesos de la Creación. Dios 'carga' consigo la herencia de experiencias recaudadas en su trato con lo finito y perecedero: "Dios no es el mismo después de haber atravesado la experiencia de un proceso universal"²⁶.
- c) Dios es "un Dios que *está preocupado*, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo cual se preocupa"²⁷. Las palabras de Jonas no ameritan mayor glosa. Su mito supone un Dios que está por cierto pendiente del mundo, pero su preocupación está fundamentada sobre todo en la propia ambivalente libertad que ha cedido a los seres humanos.
- d) Dios "es un Dios amenazado, un Dios con un riesgo propio"²⁸. Esta consecuencia está estrechamente unida a la anterior. En la medida que Dios se preocupa pero no puede intervenir de forma completamente voluntarista en la Creación, su propia natu-

²⁴ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., p. 203.

²⁵ *Ibid.*, p. 203.

²⁶ *Ibid.*, p. 204.

²⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁸ *Loc. cit.*

raleza se ve amenazada por las aventuras de sus criaturas. Dios no es un “mago” que pueda implicarse a discreción en las cosas del mundo. Como fácilmente puede apreciarse, el *mysterium tremendum* de la relación entre Dios y el mundo desde la fábula teológica jonasiana, se va intensificando con cada nueva característica. Pues por razones incognoscibles “de sabiduría insondable o de amor o de cualquier otro motivo divino, [Dios] renunció a garantizar la satisfacción de sí mismo por su propio poder, y lo hizo después de haber renunciado ya por medio de la Creación misma a ser el todo del todo”²⁹.

- e) Dios no es un Dios omnipotente. Este es el punto que Jonas califica del “más crítico de nuestra aventura teológica especulativa”. Jonas arguye a favor de la idea de la no-omnipotencia de Dios recurriendo a un examen lógico, ontológico y teológico del concepto mismo de ‘poder absoluto’. Para él no está para nada clara la consistencia lógica de dicha noción, al contrario, “la omnipotencia es un concepto contradictorio en sí, que se anula a sí mismo y que resulta absurdo”. El poder necesita de una contraparte que lo limite y se le resista, sin un objeto al frente el poder total es un concepto vacío que se autodestruye. En tanto que noción relacional, la de poder se vuelve inoperante sin ningún otro poder al cual contraponerse: “El poder debe estar compartido para que pueda existir poder en general”³⁰.

La objeción teológica jonasiana al concepto de omnipotencia divina va más lejos. De los tres atributos fundamentales de la Divinidad: “bondad absoluta, omnipotencia y comprensibilidad”, Jonas opta por desechar la omnipotencia. Cualquier vinculación entre dos de ellos, asegura Jonas, conduce por fuerza a la exclusión del tercero. En esta tesitura se tiene que sólo la bondad y la comprensibilidad son del todo imprescindibles, no pueden ser negadas bajo ninguna circunstancia. No así la omnipotencia, pues *después* de Auschwitz ya “podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente

²⁹ *Ibid.*, p. 205.

³⁰ *Ibid.*, pp. 206-207.

incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde sólo podemos comprenderla)³¹. Con otras palabras, sólo rebajando su poder sobre la Creación, puede salvarse de Dios su comprensibilidad y bondad, al tiempo que se reconoce la innegable existencia del mal en el mundo.

El 'rebajamiento' de Dios a un ser no omnipotente, aunque magnánimo y conocible, resulta el corolario extremo que Jonas extrae, a la luz de la "situación límite" representada por Auschwitz, de su mito teológico. Para Jonas, la existencia de un Dios bueno en un mundo sobrado en atrocidades sólo puede 'justificarse' merced a una reconfiguración radical de sus propios atributos. El 'silencio' de Dios durante los años que tomó la consumación del Holocausto hay que tomarlo como una señal de su impotencia, no de su indiferencia o preocupación, acaso menos todavía de su falta de amor por sus criaturas. Sencillamente, *Dios no intervino en Auschwitz porque no pudo*. Pues Él ya había renunciado, desde el comienzo de los tiempos y de la evolución del universo, a su poder de involucrarse con las cosas de este mundo, dejadas a su propia dinámica material, primero, a la libertad humana, después.

¿Qué clase de relación es posible aún establecer con semejante divinidad? Ante todo, la magnanimidad de Dios no conoce límites, 'autoalienándose' renunció nada menos que a su propia invulnerabilidad con tal de permitir la existencia del mundo. La Creación recibió *todo* de Dios: "Una vez que se ha entregado por completo al mundo y a su devenir, Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios. Y lo puede hacer procurando, en los caminos de su vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo"³². Ya se anticipó, durante la introducción a este trabajo, que el mito jonasiano del Dios "sufriente" entraña, además de serias consecuencias teológicas para la concepción tradicional del *ens perfectissimum*, otras secuelas no menos substanciales de carácter ético-antropológico. Pero, desde luego, dicho mito le asesta un duro golpe en primer término a la imagen usual

³¹ *Ibid.*, p. 208.

³² *Ibid.*, p. 211.

del *teísmo*, cuyos principales contenidos resultan considerablemente debilitados después de su enfrentamiento con la crítica jonasiana³³.

Resulta hartamente interesante comprobar, al cierre de esta sección, cómo la interpretación teológica jonasiana guarda todavía un insospechado parentesco con posiciones más bien características de un robusto escepticismo religioso. En efecto, J.S. Mill ya había concluido, en su ensayo "Theism", que con relación a los atributos divinos un investigador objetivo debía concluir que el poder de Dios es por cierto grande mas siempre limitado –"cómo o por qué, ni siquiera podemos conjeturarlo"–: la deidad quiere la felicidad de sus criaturas pero no puede hacer más en su beneficio. De hecho, apunta Mill, los seres humanos harían bien en brindarle toda su cooperación al "Ser invisible a quien debemos todo lo que resulta gozoso en la vida"³⁴. Luego de citar unos cuantos ejemplos de reacción crítica a los "balbuceos" ("*Gestammel*") –como él mismo los llama– teológicos de Jonas, la exposición se concentrará posteriormente, situándose en el contexto filosófico de un "pensamiento posmetafísico", en las implicaciones de carácter mayormente filosófico.

3. *Interludio. Reacciones críticas a las reflexiones de Jonas*

Las especulaciones teológicas de Hans Jonas pueden ser examinadas desde distintos ángulos. Aquí ya se advirtió, pero no es ocioso reiterarlo, que no se pretende profundizar en el ángulo más específicamente teológico, sino más bien en las aristas de tipo ético-

³³ Según Richard Swinburne, la imagen teísta tiene, entre otros, los siguientes componentes básicos: Dios existe, es un espíritu incorpóreo y eterno, omnipresente, creador y conservador del universo; se trata de un ser que actúa libremente, omnisapiente, omnipotente y supremamente bueno, fundamento de la obligación moral y digno de veneración. Esta referencia a Swinburne se ha tomado de John L. Mackie, quien lo cita en su *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam, 1985, p. 9.

³⁴ Mill va aun más lejos: "Esta forma de vida religiosa [es decir, cooperar con Dios] admite un sentimiento elevado que no es accesible a quienes creen en la omnipotencia del principio bueno del universo, el sentimiento de ayudar a Dios; de pagarle también a él por el bien que ha dado, mediante una cooperación voluntaria que él, al no ser omnipotente realmente necesita y gracias a la cual cabe aproximarse un tanto al cumplimiento de sus propósitos." Mill, John Stuart, *Tres ensayos sobre la religión*, Buenos Aires: Aguilar, 1975 [1874], pp. 210, 267.

antropológico que se desprenden de tales reflexiones. Con todo, no es posible dejar de referirse, siquiera de paso, al aspecto teológico de la cuestión. Después de todo, las reflexiones jonasianas han dado un nuevo impulso, directo, a la llamada teología del Holocausto y otro más indirecto, aunque no menos pujante, a esfuerzos contemporáneos a favor del remozamiento de la teodicea. Resulta ejemplar de lo recién comentado el interés por divulgar discusiones teológicas en los nuevos medios de comunicación. Y precisamente, las dos primeras muestras de recepción crítica del mito teológico jonasiano por presentar dentro de poco, ofrecen claro testimonio de dicha aspiración –siempre conspicua en el propio Jonas– por difundir, lo más ampliamente posible, disputas en torno a temas relevantes, en otro tiempo reservadas a círculos bastante estrechos de estudiosos y especialistas.

Para E. Kunz el reto especulativo jonasiano, dadas sus graves consecuencias teológicas, debe ser seriamente asumido y contestado³⁵. Kunz es consciente de que cualquier reflexión seria sobre la omnipotencia divina conduce a un dilema fundamental. Por un lado, el atributo de la omnipotencia es una cualidad divina esencial, de ningún modo secundario, de la tradición cristiana. Por otro lado –punto de partida de Jonas–, ¿cómo conciliar o hacer coherente dicha creencia en un “*Pantokrator Omnipotens*” con hechos como el asesinato de seis millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial? En primer lugar, Kunz no ofrece reparos a la idea jonasiana de un Dios alienado de sí mismo y entregado por completo a la aventura espacio-temporal de formación del universo. Pero, en segundo lugar, Kunz no acepta que eso conlleve la pérdida completa, en dicho proceso, de la identidad divina. Para él, el poder divino sigue vigente, incluso en Auschwitz.

Comprender los alcances y características de dicha vigencia supone, en opinión de Kunz, una reconsideración de la noción misma de poder. Según él –inspirado expresamente en argumentos del Aquinate–, hay que retomar la idea de que Dios creó tanto un univer-

³⁵ Kunz, Erhard, “Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäss?”. Esta interesante réplica a Jonas se halla disponible en el siguiente sitio electrónico: <http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/kunz3.htm>. De acuerdo a los únicos datos que ahí se consignan, la versión original del trabajo apareció en *Geist und Leben*, 1995, pp. 37-46.

so físico con sus propias fuerzas autónomas actuantes, así como un universo moral fundado en la libertad y espontaneidad humanas. Pero aunque Dios limita su propio poder en beneficio de su Creación, aun así las posibilidades divinas de influencia y acción no se anulan por completo, sino que se mantienen vivas y activas. Los sacrificios en nombre de la humanidad y del *amor al prójimo* que también se dieron en Auschwitz, apuntan, a criterio de Kunz, a que en realidad Dios nunca deja de influir, justamente por medio del amor y la entrega de unos seres humanos a otros, en los momentos de mayor oscuridad y desesperación. La omnipotencia divina, la que nunca desaparece, así quizá podría formularse también la idea de Kunz, es la que se manifiesta en la propia fuente inagotable de la *solidaridad humana*. El poder transformador de esa solidaridad es algo que el mismo Jonas, arguye con razón Kunz, reconoce de forma cabal, aun cuando ese reconocimiento se logre a partir de un dudoso contraste entre el desprendimiento humano y el “silencio” de Dios³⁶.

H.H. Henrix es otro crítico que comparte inicialmente la admiración de Kunz por la audacia especulativa de Jonas, por su “teología como teodicea”. Pero, con todo, su enfoque resulta a la postre contrario al jonasiano³⁷. Después de presentar los principales contornos del mito teológico de Jonas, Henrix procede a su evaluación (de la cual sólo algunos aspectos se destacarán a continuación). Entre otros puntos, Henrix hace suya una reacción de R. Bultmann, según la cual el concepto jonasiano de un Dios no omnipotente terminaría por ser uno de carácter “estético”, uno que simplemente anunciaría su ‘objeto’, antes que un concepto de raigambre ética, de carácter vinculante para el ser humano en sus actos.

³⁶ En “El concepto de Dios...” Jonas escribe, por ejemplo: “Los milagros que se produjeron [durante los años de Auschwitz] sólo eran obra de seres humanos: los cometidos de unos cuantos justos –muchas veces desconocidos– entre los pueblos, que no rehuyeron ni el último sacrificio para salvar y atenuar, y que compartían, cuando era inevitable, el destino de Israel”. *o.c.*, p. 209.

³⁷ Cf., para lo que sigue, de Henrix, Hans Hermann, “Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas”, disponible en el siguiente sitio electrónico: <http://www.jcrelations.net/articl2/henrix4dt.htm>. Según se anota, se trata con este ensayo de una nueva versión del trabajo de Henrix, “Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnisses bei Hans Jonas”, en: *Theologie der Gegenwart*, 32 (1989), pp. 129-143.

Igualmente dudosa le parece a Henrix la fusión de lo trascendente con lo inmanente en el Dios de Jonas. Justo ese problema de la separación radical y luego de la mediación entre los dos ámbitos es el que procura resolver la doctrina cristiana de la Encarnación (por cierto también presente, según Henrix, en la tradición judía clásica). Pero es que incluso el propio Jonas, argumenta Henrix, habría reconocido, con su recordatorio de los "treinta justos" necesarios para la continua existencia del mundo, la acción 'milagrosa' permanente de Dios sobre la Creación. ¿Es que entonces, sugiere Henrix, la presencia de la santidad en medio de las más oscuras tinieblas no es prueba suficiente del poder divino? Henrix se cuestiona, por lo tanto, si en verdad es posible prescindir del concepto teísta fundamental de la omnipotencia. Contra Jonas, se pregunta si no es que las situaciones más apremiantes y difíciles no despiertan y fortalecen el anhelo por la omnipotencia de Dios. Claro que ese anhelo no dispensa, sino que otorga pleno sentido a la exigencia ética, más urgente que nunca en la época actual, de compromiso solidario con el prójimo.

Las reflexiones que ofrece F.J. Wetz sobre el tema –ubicadas en el contexto de una valiosa reconstrucción crítica del pensamiento de Hans Jonas–, proponen argumentos adicionales para la valoración de la postura teológico-filosófica jonasiana³⁸. Wetz se cuestiona qué cabe pensar de un mito teológico que habla de un Dios en retiro después de la Creación. A su criterio, el Dios de Jonas guarda estrecha semejanza con los dioses ociosos de Epicuro, con el Dios constructor de los deístas de la Ilustración, e incluso con el Dios posible del agnosticismo victoriano. Todos esos dioses, incluido el de Jonas, tienen en común que existen, sí, pero sin mantener relación significativa alguna con su obra. En la práctica son dioses muertos, pues carecen de un atributo cardinal del teísmo: el cuidado o solicitud ("*Fürsorge*") por su Creación. ¿Qué puede significar para los seres humanos un Dios como el de Jonas, retirado del mundo y la historia, un Dios que, una vez cumplida su faena creadora, se agotó y ya no tiene nada más que dar?

Antes de plantear una respuesta a la pregunta anterior, Wetz anota cuáles son, en su opinión, las dos razones que llevaron a Jonas

³⁸ Wetz, Franz Josef, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburgo: Junius, 1994, pp. 178-182.

a formular una noción tan debilitada de Dios. En primer lugar, Jonas no puede prescindir de los avances y resultados científicos modernos. Éstos apoyan la idea de un fondo divino investido de una “inmanencia incondicional” a la que Jonas, por respeto a la visión científica, no desea renunciar. En segundo lugar, la impactante experiencia histórica de Auschwitz. ¿Por qué preserva entonces Jonas una idea de Dios con un contenido tan debilitado?, ¿no sería tal vez más consecuente, sugiere Wetz, abandonarla de una vez por todas, en vez de seguirla conservando con tantos dudosos reparos y salvedades? Wetz cree que Jonas no se decide a abandonar del todo incluso una noción tan raquí-tica de la divinidad, pues ella le permitiría seguir abogando por la dignidad intrínseca de una naturaleza que es preciso proteger casi a cualquier precio especulativo. Además, su mito teológico responde, con todo y todo, a la pregunta teísta básica por el responsable último de la creación del universo. Igualmente, la fábula jonasiana facilitaría una respuesta a otro problema acuciante: el de la inmortalidad. Como quiera que sea, Wetz no encuentra convincentes dichos puntos. Las conjeturas de Jonas pueden ser interesantes y curiosas, pero carecen finalmente de poder de persuasión en una época escéptica respecto de intentos por reavivar una metafísica desbordadamente imaginativa.

El último ejemplo de reacción filosófica a los argumentos de Jonas lo proporciona A. Wellmer en un breve pero sustancioso ensayo crítico³⁹. Wellmer parte comprobando “una cierta tensión” entre la consciencia jonasiana de la inadecuación del lenguaje para captar el significado de una narración mítica como la propuesta por él, de un lado, y, pese a ello, el intento inequívoco jonasiano de querer expresarlo filosóficamente, de otro lado. Desde el punto de vista de Wellmer, Jonas ofrece así testimonio de un conflicto en el modo mismo de entender lo que sería la tarea metafísica *después* de la crítica kantiana. Pero aún más, Wellmer entrevé desde ahí la posibilidad de una futura metafísica superadora y acogedora a la vez de la herencia de Kant. Ahora,

³⁹ Wellmer, Albrecht, “El mito del Dios sufriente y en devenir. Preguntas a Hans Jonas”, en: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 1996, pp. 266-272.

considerérese más de cerca aquella tensión señalada por Wellmer en la propuesta teológica jonasiana.

En primer lugar, Jonas es consciente de la inefabilidad de un mensaje que su propia narración intenta transmitir o hacer comprensible. Después de todo, la perspectiva teológica de Jonas parece ser de cuño forzosamente antropocéntrico en lo que atañe al problema de Dios. ¿Representa entonces el esfuerzo de Jonas uno de tipo puramente estético (aspecto insinuado también por Henrix), algo así como una evocativa "imagen literaria"? Wellmer cree que ello debilitaría sin duda la aspiración moralmente vinculante que encierra el mito jonasiano. Pero es que esa aspiración, sugiere Wellmer, ya deberían poseerla en algún grado los propios lectores de Jonas en su "corazón". Lo que haría el mito sería revivir la inquietud de interesarse por el destino y vicisitudes de un Dios "sufriente". En segundo lugar, siempre desde la lectura wellmeriana, el esfuerzo de Jonas hay que entenderlo como un intento por agudizar la consciencia de una *radical finitud humana* –ésta representa, para Wellmer, "un motivo básico de la moderna crítica de la metafísica tal como esa crítica viene desarrollándose desde Nietzsche"⁴⁰. A esta consciencia de radical finitud le es inherente otra acerca de los límites de toda visión metafísica erigida a partir de absolutos. Desechar todos los "omni", asociados usualmente con la divinidad, apuntaría para Jonas, así parece interpretarlo Wellmer, a la única posibilidad para el resurgimiento de una libertad acorde con la condición humana.

Los ejemplos citados permiten formarse una idea, aunque sea muy aproximada, del vivo interés filosófico y religioso suscitado por la conjetura jonasiana de un Dios "que deviene", en 'crecimiento' simultáneo con su propia Creación. En lo que sigue, la exposición se concentrará en la presentación, primero, y evaluación, después, de un cierto número de implicaciones ético-antropológicas que trae aparejada dicha conjetura.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 269.

4. *Algunas consecuencias ético-antropológicas de las conjeturas teológicas de Jonas*

Ciertas conclusiones o consecuencias éticas significativas del mito jonasiano ya fueron formuladas por su autor. Tres de ellas son las que parecen adquirir preeminencia en el curso de sus reflexiones. Primero, “la importancia trascendental de nuestro obrar” en el mundo; luego, lo que podría llamarse la redefinición del ámbito de competencia de la responsabilidad; y, por último, la consciencia de la magnitud cósmica de la libertad humana. Jonas comprueba, antes que nada, que el actuar del ser humano repercute, para bien o para mal, no sólo en el universo físico, sino –a tenor de su fábula teológica– en la propia naturaleza divina. Las huellas de la acción humana se hallan así por doquier, se las encuentra esparcidas en la eternidad, contribuyendo de esa manera a perfeccionar o desfigurar la imagen de Dios. Así resulta en forma correlativa, según Jonas, que la responsabilidad humana es inmensa. De ella depende, nada menos, “que Dios no tenga que arrepentirse de haber permitido ser al mundo”⁴¹. La autonegación del fondo divino que dio como resultado la existencia del mundo, puede convertirse en un esfuerzo completamente vano si el ser humano decide, por ejemplo, destruirse a sí mismo y a su entorno físico.

Contemplada desde la especie de la eventualidad, al interior de la contingencia general de la evolución de la vida, la posibilidad de un Apocalipsis autoinducido es un escenario viable. Vista desde la especie de los intereses eternos en juego, dicha renuncia a la vida resulta para Jonas inadmisibles y repugnante. A su criterio, el género humano se encuentra dividido entre una “doble responsabilidad”: hacia el instante temporal del universo y hacia el “sufriente Dios inmortal”. Aunque pueda existir la tendencia a rendirse a aquella contingencia y renunciar a la vida mientras se opta por el suicidio colectivo, la constatación de los otros intereses en juego, los eternos, puede y debe impedir que la humanidad se rinda “a la tentación de una apatía fatalista”. La responsabilidad humana por sus acciones a

⁴¹ Jonas, Hans, “La inmortalidad...”, o.c., p. 321.

corto y largo plazo tiene entonces, según la propia síntesis de Jonas, una doble manifestación.

Por una parte, "una responsabilidad con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo, según los cuales los efectos de nuestros actos inciden en un futuro más o menos largo en el que terminan por perderse; al mismo tiempo, otra responsabilidad en atención a las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna, en la que jamás se pierden."⁴² En tanto que la primera faceta de la responsabilidad impulsada por Jonas está íntimamente vinculada a su propia propuesta, lanzada en *El principio de responsabilidad (Das Prinzip Verantwortung, 1979)*, a favor de una ética proyectada al futuro, con especial énfasis en las próximas generaciones, la segunda va más lejos, pues conecta "la mera protección física" del futuro con un "interés metafísico", con un cuidado por el destino mismo de Dios. Esta última consideración sin duda extiende, complementándola, la propia idea jonasiana acerca de un imperativo ontológico y categórico fundamental (incondicional) que exige la existencia a futuro del ser humano. Es desde ese imperativo que surge la proclama de Jonas –desarrollada en su obra principal–: "*La humanidad no tiene derecho al suicidio*"⁴³.

Interesa aclarar que la apelación de Jonas al ser humano no se dirige del todo a su 'corazón' o a su 'buena voluntad'. Jonas asegura que sólo la inclusión de una rigurosa consciencia por el *deber ser* –aplicado a la naturaleza y las futuras generaciones– puede movilizar, en algún modesto grado, los esfuerzos humanos por la previsión de las consecuencias a largo plazo de sus acciones en el presente⁴⁴. La movilización de esos esfuerzos es perentoria, en vista de la "amenaza que nuestra tecnología hace pesar sobre el entero mundo de la vida, y de la que el espectro de la bomba atómica es sólo su aspecto

⁴² *Ibid.*, p. 323.

⁴³ Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995, p. 79.

⁴⁴ El proyecto de fundamentar ontológicamente la ética es el que Jonas ejecuta en *El principio de responsabilidad*. Años antes ya escribía Jonas que la ligazón entre ontología y ética "era el punto de vista original de la filosofía. [Mientras que la] separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino 'objetivo' y el 'subjetivo', es el destino moderno". Cf. Jonas, Hans, "La inmortalidad...", o.c., p. 326.

más dramático”⁴⁵. Un poco más adelante agrega Jonas: “Dada la limitación de nuestra capacidad de prever y la complejidad de las cosas del mundo, la primera de las dos responsabilidades está en buena medida en manos del azar y la fortuna, mientras que la segunda está respaldada por la seguridad de normas que podemos conocer y que, en palabras de la Biblia, no son ajenas a nuestros corazones”⁴⁶.

Claramente, todo lo anterior se vincula con la tercera consecuencia de carácter ético, ya indicada, que surge del mito jonasiano de un Dios que sufre y deviene. Se trata de la idea de una libertad humana que se proyecta, trascendiendo los límites precisos de la morada terrenal, hacia la dimensión cósmica de los acontecimientos. Desde luego, dicho carácter de la libertad es producto necesario de la autonegación divina de su poder absoluto. En principio, la autolimitación de Dios entraña la asignación al ser humano de una magna tarea de custodia, conservación y perfeccionamiento de la Creación. Y sin embargo, el mismo don de la libertad humana puede fácilmente convertirse en maldición, si no se toma consciencia de lo que puede perderse con su uso irresponsable y desatinado. Recuérdese que para Jonas el concepto de *libertad* es inseparable del de *vida*, específicamente del de vida orgánica, metabolizadora y consciente. Pero a ese estado le es también concomitante la amenaza del no ser, que le acecha permanentemente, convirtiendo la vida en una auténtica aventura, una “hazaña peligrosa”. Como él mismo ha escrito: “El privilegio de la libertad lleva la carga de la precariedad y significa el existir en peligro”⁴⁷.

5. Evaluación del mito jonasiano en el contexto de un pensamiento posmetafísico

290 Hasta ahora, el conjunto de argumentos expuestos en este trabajo ha procurado respetar al máximo tanto las opiniones de Jonas como las de los otros autores citados. Sin perder de vista esa aspiración por una mínima y necesaria objetividad en lo que concierne a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 322.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 323. Jonas cita al final: “Dt. 30, 14”.

⁴⁷ “Evolución y libertad”, en: Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios...*, o.c., p. 81.

temas o problemas hartos polémicos, a partir de esta sección y hasta el final del ensayo, lo que se quiere es, más bien, sugerir o proponer una serie de reflexiones valorativas críticas de los esfuerzos filosóficos jonasianos. Con ello se persigue cumplir tanto el objetivo central como las dos tesis principales planteadas en la *Introducción* del trabajo. La estrategia argumentativa se articulará alrededor de tres puntos. En cada uno de ellos se ensayará un comentario-respuesta a las siguientes preguntas: i) ¿qué concepción del trabajo filosófico o metafísico sustenta a las reflexiones religiosas de Jonas, en particular a su mito del Dios "sufriente" y "que deviene"?; ii) ¿puede dicha concepción conectarse provechosamente con nociones como las de un "pensamiento posmetafísico" o una "modernidad posmetafísica"?; y iii) ¿qué ganancia final cabría derivar para la actividad filosófica contemporánea de semejante esfuerzo de enlace?

i) En primer lugar, ¿cómo justifica Jonas su incursión en temas que podrían estimarse como residuos desfasados de una suerte de primitivismo prekantiano, fuera de tono con la labor filosófica presente? Sobre este aspecto hay que decir, primero que nada, que el esfuerzo de Jonas por recuperar algún espacio para la reflexión metafísica –hoy subyugada por lo que él llama "la miseria de la filosofía actual"–, es de admirar, independientemente de algunos de sus resultados más discutibles. Es que el reconocimiento de la persistencia de la metafísica sobre la consciencia humana es uno de los temas centrales del pensamiento tardío jonasiano. En éste se busca reafirmar la necesidad de un vigoroso impulso metafísico, para Jonas de por sí ineliminable del todo, que sea capaz de lanzarse en procura de respuestas coherentes y ojalá promisorias sobre el "sentido de la vida". Así como Kant encontró espacio en su filosofía crítica para ciertos objetos presuntamente no existentes, incorporándolos en el círculo de problemas y necesidades de una "razón práctica", de la misma manera "nosotros podemos permitir que en la cuestión de cómo entender el problema de Dios participe el impacto de una experiencia única y monstruosa [Auschwitz]"⁴⁸. Aquel impulso metafísico, recuerda Jonas, resulta imposible de sofocar completamente, incluso bajo la

⁴⁸ Jonas, Hans, "El concepto de Dios...", o.c., p. 196.

dominación actual de formas intelectuales (del relativismo al cientificismo), de variopinta calaña irracionalista. Considérese al respecto, como muestra, la posición crítica de Jonas de cara al reduccionismo científicista.

Jonas ha defendido en varios lugares, sobre todo frente a tendencias reduccionistas y naturalistas extremas, el derecho irrenunciable a la reflexión metafísica. Una reflexión que debe versar principalmente, como en diversas ocasiones lo sugiere, sobre el tema de “la naturaleza moral del hombre”⁴⁹. Ese tipo de reflexión ha caído por cierto “en el descrédito por culpa de la preferencia de las ciencias naturales analíticas”. Ante ellas, la filosofía hoy dominante ha capitulado “ante los criterios del conocimiento científico-natural”. Aquí se puede constatar fácilmente, asegura Jonas, “una autocastración de la filosofía, que se ha negado por completo no sólo el valor, sino incluso el derecho a manifestarse como antes se manifestaba la filosofía”⁵⁰. Contra los excesos científicistas, Jonas insiste en que “la forma científica de ver la realidad” no lo es todo, y todavía agrega: “Porque nuestra vida se desarrolla al margen de la ciencia; de ella vienen las cosas importantes, los entusiasmos y las desesperaciones. Que esto se pretenda ver como una realidad de menor rango frente a lo que es ‘realmente’, es decir, los *quarks*, los electrones y los agujeros negros, es una injusticia contra el dominio humano y es en última instancia absurdo”⁵¹. Aun en otro lugar, Jonas se rebela contra la actual prohibición tácita sobre la metafísica, la que también pesa sobre la axiología y casi hasta para la ética. Para Jonas, el “hecho de que las ‘preguntas últimas’ que encontramos [en las “aguas profundas” de la metafísica, para citar su imagen] no puedan esperar respuestas demostrables no las convierte en absurdas (como se dice a veces), y una tal objeción no se puede tomar en serio”⁵².

292 ⁴⁹ Cf. “De conversaciones públicas sobre el principio de responsabilidad”, en: Jonas, Hans, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 200-204.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

⁵² Jonas, Hans, “Materia, espíritu y creación”, *o.c.*, p. 254. El ya citado W. James, por ejemplo, refiriéndose a Kant, califica de “parte particularmente burda de su filosofía” a la “curiosa” “doctrina kantiana” sobre “objetos abstractos” como “Dios, el mundo, el alma, su libertad y la otra vida”, *o.c.*, p. 52.

El surtido de comentarios anteriores podría parecerle a muchos indicativo de un carácter pesimista respecto de los logros de la ciencia y la tecnología. Un carácter capaz, únicamente, de lanzar vanas jeremiadas ante el actual desastre ecológico. Nada más alejado de la verdad. La insistencia jonasiana por recuperar un espacio para la metafísica no se basa en un rechazo histérico, hostil, y en definitiva *ad portas* del desarrollo científico-tecnológico. Los numerosos trabajos de Jonas sobre aspectos y problemas filosóficos de la biología y la tecnología, por ejemplo, desmienten de inmediato tal insinuación. En opinión de Jonas, la ciencia debe complementarse con una amplia concepción filosófica o metafísica, integradora de tres componentes básicos: ser humano, Dios y naturaleza.

"La ontología de la ciencia natural" no podrá decirlo todo respecto a la cuestión del ser ("el enigma de la consciencia en el mundo", por ejemplo, anota Jonas, sigue intacto), pero tampoco podrá prescindirse en ningún caso de ella. En opinión de Jonas, se trata más bien de configurar una concepción metafísica integral de la racionalidad humana, una que acoja distintas necesidades cognitivas y afectivas de las personas, de las científico-tecnológicas a las claramente religiosas. ¿Por qué en vez de someterse a una metodología reductiva de lo humano, no es posible conformar, deja acertadamente planteado Jonas en otro lugar, una "objetividad ampliada", una en la que haya lugar en la actividad filosófica para la dimensión axiológica y su interés evaluativo de hechos y situaciones?⁵³

ii) La idea de un "pensamiento posmetafísico", producto de una modernidad igualmente posmetafísica, es una de las nociones más sugerentes del trabajo filosófico contemporáneo. Ni de lejos se pretende aquí presentar todos sus recovecos conceptuales, ni ahondar en los detalles histórico-filosóficos de su constitución y estado actual de elaboración. De hecho, conviene reiterarlo, lo que interesa es comparar, a la luz del objetivo central del trabajo, sólo algunas de las conclusiones que indefectiblemente acarrea –siguiendo a autores como Habermas y Wellmer– dicho estilo filosófico posmetafísico.

⁵³ Jonas, Hans, "Ciencia sin valores y responsabilidad: ¿autocensura de la investigación?", en: *Técnica, medicina y ética, o.c.*, p. 61.

Como bien se sabe, Habermas ha identificado cuatro temas que marcan, en su opinión, una cesura específicamente moderna con respecto a preocupaciones más tradicionales de la filosofía. Dichos temas son los de un “pensamiento posmetafísico”, el “giro lingüístico”, el deseo de “situar la razón” en sus dominios pertinentes de competencia, y el programa de revertir el arraigado primado de la teoría sobre la práctica (o superación definitiva del “logocentrismo”)⁵⁴. Wellmer, por su parte, aunque tras los pasos de Habermas, ha diagnosticado también un inicio del fin de la metafísica que podría tener graves consecuencias teóricas y prácticas. De hecho, se pregunta ese autor, ¿no significaría el crimen de Auschwitz el “instante de la consumación y borradura” de la Ilustración y sus ideales metafísicos de liberación y realización humanos? Con el propósito de no sucumbir a fundamentalismos, irracionalismos y relativismos insostenibles y dañinos, Wellmer –acogiéndose a la exhortación de Adorno– propone ser solidario con la metafísica en los momentos más desesperados, justo en el instante de su hundimiento⁵⁵. Una estrategia pertinente podría ser, como lo ha indicado en otro lugar, sustituir la búsqueda de razones últimas por una visión pluralista –compuesta por “una trama de juegos” wittgensteniana, “sin principio ni final y sin certezas últimas”– de los medios humanos, concretamente los científicos, los morales y los estéticos de apropiación de la realidad⁵⁶. Ahora bien, en este lugar no es posible ni necesario desarrollar en detalle cada uno de esos temas. Lo que se intentará es únicamente conectar entre sí

⁵⁴ Cf. Habermas, Jürgen, “The Horizon of Modernity is Shifting”, en: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 1992, p. 6.

⁵⁵ De acuerdo con Wellmer, esa solidaridad comporta, entre otras cosas, “arrancar no sólo el concepto de significado, sino también los conceptos de verdad, fundamentación y racionalidad de esa vinculación a la metafísica, que no deja otra elección que la de fundamentalismo y relativismo, la de racionalismo e irracionalismo, la de fundamentación última o ninguna fundamentación.” Cf. Wellmer, Albrecht, “La metafísica en el instante de su hundimiento”, en: *Finales de partida, o.c.*, p. 239. Habermas también ha acudido, más recientemente, a la idea adorniana de una solidaridad *in extremis* con la metafísica “en el instante de su desplome”. Cf. su “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, en: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 186.

⁵⁶ Wellmer, Albrecht, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en: Picó, Joseph (comp.), *Modernidad y postmodernismo*, Madrid: Alianza, 1988, pp. 137-138.

algunas de las ideas anteriores de Habermas y Wellmer, pero sobre todo las del primero, con las propias inquietudes filosófico-teológicas de Jonas.

La expresión "pensamiento posmetafísico" denota, en una de las caracterizaciones más claras propuestas por Habermas, una forma de concebir el trabajo teórico deslindado de pretensiones de totalidad o completitud. El talante posmetafísico impugna una noción fuerte de teoría, según la cual ésta tendría una suerte de acceso privilegiado a la verdad y a la captación infalible de absolutos⁵⁷. Habermas rechaza, coincidiendo con otros autores contemporáneos, la noción de una filosofía concebida como "acomodadora" y "jueza" inapelable de las distintas ciencias. La filosofía no puede aspirar a proporcionar, de una vez por todas, los fundamentos absolutos u omnicomprensivos de toda área de la cultura. Aunque Habermas tiende a simpatizar con algunos de los enfoques críticos acerca de la filosofía, aún cree que ésta puede y debe ofrecer su aporte constructivo al proyecto de la Ilustración. Lo podrá hacer si acepta las funciones más modestas de "vigilante e intérprete" de la modernidad. Por ejemplo, la filosofía debería concebirse, sobre todo, como una vigilante "para las teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas"⁵⁸.

Al abandonar sus labores de "jueza" inflexible y autoritaria, la filosofía puede desempeñar un papel más humilde pero no menos substancial; a saber, el de "intérprete mediadora" entre los dominios de la ciencia, la moral y el arte –que tienden a ser acaparados por los "expertos"– y los procesos característicos, necesitados de orientación y reafirmación, de la "praxis comunicativa cotidiana". Esta praxis hunde sus raíces en un amplio "mundo vital" o "mundo de la vida" ("*Lebenswelt*") que corre el peligro, según puede deducirse de la posición habermasiana, de ser reducido a mero apéndice de una razón

⁵⁷ "Esta noción enfática de teoría [agrega Habermas], que se suponía volvería inteligible en sus naturalezas internas no solamente el mundo humano sino también la naturaleza, contempla finalmente su declive bajo las premisas de un pensamiento posmetafísico que es desapasionado." En: "The Horizon of Modernity is Shifting", o.c., p. 6.

⁵⁸ Cf. Habermas, Jürgen, "La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete", en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1998, pp. 9-29, y "Themes in Postmetaphysical Thinking", en: *Postmetaphysical Thinking*, o.c., pp. 28-53.

instrumental y tecnocrática, deformadora de sus perfiles propios. A Habermas le preocupa la convivencia no mediada ni crítica de aquella esfera constituida por “sistemas de saber” especializados con “las esferas privadas y públicas de la cotidianidad”. Entre otros, un peligro latente es la entronización de un saber especializado “sobre toda la latitud del espectro de validez de la práctica cotidiana”, lo cual conllevaría un desequilibrio en “la infraestructura comunicativa del mundo de la vida”⁵⁹.

¿Cómo comenzar a ligar las reflexiones jonasianas con dichas propuestas? Un asunto previo debe ser considerado. Resulta interesante comprobar que Habermas no releva al dominio religioso de su función estabilizadora, mediadora de lo “extraordinario” al nivel del “mundo vital”. La filosofía no puede sustituir el lenguaje religioso con su lenguaje estrictamente racional. El primero tiene un contenido “inspirador” que se resiste a ser traducido a discursos razonados⁶⁰. Es decir, Habermas parece insinuar que la esfera de lo sacro se desenvuelve en forma paralela –aunque ocasionalmente podría ser elevada a rectora del resto de esferas, por ejemplo en regímenes teocráticos y fundamentalistas– entre los sectores generadores de conocimiento lógico-discursivo y las prácticas cotidianas, inherentes al más concreto “mundo vital” de las personas. Una pregunta que podría surgir en este contexto es la siguiente: ¿hasta qué punto entonces, desde la óptica de Habermas, podría la religión contribuir a impulsar, o por lo menos a no obstaculizar aquella *tarea fundamental* –establecimiento de instituciones que pongan cotos a “un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos?”⁶¹– que él mismo le había encomendado al “mundo vital” o “mundo de la vida”? Una respuesta indirecta la ofrece Jonas.

⁵⁹ Añade todavía Habermas: “Acometidas subcomplejas de este tipo conducen a la estetización o a la cientifización o a la moralización de determinados ámbitos de la vida y provocan efectos, de los que las culturas expresivistas, las reformas impuestas tecnocráticamente y los movimientos fundamentalistas proporcionan ejemplos bien drásticos.” “El contenido normativo de la modernidad”, en: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989, p. 401.

⁶⁰ Cf. Habermas, Jürgen, “Themes in Postmetaphysical Thinking”, o.c., p. 51.

⁶¹ Habermas, Jürgen, “Modernidad versus postmodernidad”, en: *Modernidad y postmodernismo*, o.c., p. 100.

En Jonas hay cierta tendencia a coincidir con el agudo diagnóstico habermasiano de una modernidad desilusionada, acaso comprensiblemente, de grandilocuentes escenarios metafísicos. No obstante, el enfoque jonasiano también se aparta del sesgo pesimista de Habermas respecto de la religión, o, al menos, se resiste a dejar las cosas en la condición crítica en que ese autor las mira. La fosilización actual de la religión, la que según Habermas le ha robado sus "energías vinculantes" de otro tiempo, es un estado de cosas 'posmetafísico' que Jonas no puede, simplemente, aceptar sin más⁶². Jonas ciertamente quiere y propone ser solidario con la metafísica justo cuando ésta más lo necesita; su "desplome" no es un hecho consumado. Al "rechazo trivial de una Ilustración abstracta" por parte de la religión, gesto inútil constatado por Habermas, Jonas parece sugerir, casi como *ultima ratio* –precisamente con su polémico mito teológico– una reinserción radical del ámbito de lo sacro-metafísico en el campo estrictamente inmanente de la *praxis* humana. Con todo, es cierto que vista desde una más estricta perspectiva posmetafísica, el resultado final admitido por el mito jonasiano da cuenta de una tensión irresoluta, una que se hace cada vez más patente cuanto más se profundiza en la apreciación de sus detalles.

En la medida que el mito jonasiano de un Dios que renuncia a uno de sus atributos esenciales, la omnipotencia –temiendo a la vez por su destino–, no persuade completamente, antes bien, produce perplejidad y desazón, se fortalece su ligamen con ciertos rasgos de una escéptica mentalidad moderna, correctamente posmetafísica en su deseo de deslindarse de absolutos (como ya Wellmer había advertido). Lo curioso es que parece haber sido precisamente la constatación de ese mismo escepticismo moderno o posmoderno, que habría infectado a la contemporaneidad con su indiferencia por el destino del cosmos, la piedra de toque en el replanteamiento jonasiano de la idea de Dios. En una vena más crítica, podría interpretarse que el Dios no omnipotente de Jonas le cae como anillo al dedo a una humanidad bajo el influjo de la desilusión y el conformismo. Desde luego, no es ese el mensaje que Jonas desea transmitir, pero entonces, ¿cómo podría

⁶² Esta idea de Habermas se desarrolla en su "Concepciones de la modernidad...", o.c., p. 175.

semejante Dios hacer que brote de los simples mortales una eficaz motivación para implementar cambios positivos en el curso actual de los acontecimientos?

Así están las cosas: de una parte, Jonas no puede ni quiere prescindir del todo de la figura de Dios. Ésta vendría a ser, en última instancia, el único débil lazo reverencial que une al ser humano con una naturaleza desacralizada y ‘cosificada’. De otra parte, cabe legítimamente cuestionarse si un Dios tan menesteroso como el jonasiario podría ayudar a revitalizar aquellas “energías vinculantes” de la religión que hoy en día se hallan, al interior del “mundo de la vida” y de acuerdo al veredicto posmetafísico habermasiano, prácticamente exhaustas. Jonas ha reiterado que su propuesta ética del principio de responsabilidad acepta la inevitabilidad de la imperfección humana, Dios mismo, según él, lo hizo también después del diluvio⁶³. Lo problemático de todo esto es si las propias criaturas estarían dispuestas a aceptar de tan buen grado la imperfección de su creador.

Lo anterior puede aún ser reformulado así: ¿puede un Dios jonasiario –¡temeroso, sí, de lo que sus criaturas puedan perpetrarle!– generar semejante colosal sentido de responsabilidad?, ¿no carece el fondo divino sufriente de Jonas, sometido a los vaivenes de la temporalidad, de aquella *inmutable* “personalidad” (G. Simmel) que tiene sentido atribuirle de modo necesario solamente a Dios?⁶⁴ La respuesta es que un Dios con semejantes características difícilmente luce como el mejor candidato no sólo para la reverencia devota, sino también para la generación de un sentido de responsabilidad –capaz de producir compromisos firmes y concretos– a la altura de las difícilísimas circunstancias actuales. Pese a ello, la fábula jonasiaria es co-

⁶³ Jonas, Hans, *Cf.* “De conversaciones públicas...”, o.c., p. 192.

⁶⁴ *Cf.* el sugestivo ensayo “La personalidad de Dios”, donde se expone un punto de vista contrario al de Jonas: “Aquello que se ha denominado la ‘eternidad’ de Dios, su estar-eximido de la condicionalidad temporal, es la forma en la que es posible su absoluto ser-personal. No es humanizado por esto, sino que caracteriza precisamente aquello a donde el hombre no alcanza: la absoluta ligazón y autosuficiencia de la totalidad del contenido de la existencia... Justamente en la medida en que la idea de Dios es un todo real y de-una-vez-por-todas libre del tiempo, una ligazón absoluta de todos los momentos de su existencia, en la medida, pues, en que él va más allá de los hombres, satisface el concepto de personalidad.” En: Simmel, Georg, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Península, 1988, p. 177.

herente con la resistencia de su autor por asentir a la idea de una "disolución histórico-crítica" de los "contenidos dogmáticos" de la religión, una estrategia que revelaría su sinsentido final. El rebajamiento que sufre a manos de Jonas la noción tradicional de Dios parece representar, en todo caso, una movida más audaz y comprometedora que la negación atea de su existencia.

La radicalidad de Jonas está animada por su tozudez especulativa, la misma que lo hace mantenerse aferrado a ciertos objetivos ético-normativos imbuidos de un contenido profundamente religioso –y pese a que la posmodernidad habría hallado hueco, metafísica y trascendentalmente, dicho contenido. En la medida que la reflexión metafísica se rescata en la filosofía jonasiana de la religión –conforme disminuye también el peso de las teodiceas tradicionales–, cabe entonces hablar mejor en Jonas de una *revaloración* de un pensamiento 'posteológico', antes que de un compromiso a ultranza con uno posmetafísico (en el sentido habermasiano). Entre otras cosas, esto permite cualificar la inclusión demasiado apresurada que hace Habermas de Hans Jonas al interior de un grupo de desencantados "*Viejos conservadores*". Éstos recomendarían, ante la crisis generalizada de la "modernidad cultural", algo que Jonas vería con suspicacia, nada menos que "una retirada hacia una posición *anterior* a la modernidad"⁶⁵. Frente al reto de la modernidad (o postmodernidad) no tendría cabida para Jonas la retirada nostálgica al pasado (¿cuál?) insinuada por Habermas. El *taedium vitae* implícito en semejante maniobra sería para él sintomático de un derrotismo estéril y nada más.

iii) El aporte constructivo de Jonas a la reflexión filosófica contemporánea puede verse, para comenzar, desde una lectura sugerida por Gómez Caffarena cuando comprueba, en la actualidad, un retorno más bien sorprendente, aunque para nada inocuo, de cierta especie de religiosidad⁶⁶. Y es que, en efecto, los riesgos y ambigüedades de semejante regreso, su "peligroso potencial de intolerancia y violencia que acumula", son factores que en los últimos lustros saltan a la vista, casi cotidianamente, en muchas partes del planeta. Aunque ese autor solamente insinúa, sin dar pistas, que la filosofía de la religión

⁶⁵ Habermas, Jürgen, "Modernidad *versus* posmodernidad", o.c., p. 101.

⁶⁶ Gómez Caffarena, José, "Filosofía de la religión", o.c., p. 346.

podría “contribuir a superar justa y equilibradamente tal peligro”, lo cierto es que el punto de vista teológico jonasiano, en la medida que propicia un acercamiento estrecho entre Dios y sus criaturas, podría verse como un intento por evitar los excesos dañosos, ya advertidos y tipificados por D. Hume, de la “superstición y el entusiasmo”. En cada caso, argüía Hume, la mente se ve, o bien subyugada por lo que piensa son “infinitos males desconocidos a cargo de ignorados agentes”, poseedores “de una fuerza y una maldad sin límites” (superstición), o bien conducida a imaginar situaciones en las que cree hallarse en contacto privilegiado con la divinidad (entusiasmo). En este último estado, advierte Hume, el entusiasta es capaz de rechazar la razón y la moralidad, con tal de entregarse, “ciegamente y sin reservas, a los supuestos éxtasis del Espíritu y a la imaginación celestial”⁶⁷.

Huelga mencionar que el filósofo escocés colige graves implicaciones políticas de tales perversiones del auténtico sentimiento religioso, propio de la “verdadera religión”. Lo que aquí importa destacar es un cierto aliento común –pequeño, pero significativo– entre Hume y Jonas al intentar re-ligar, desde disímiles premisas y preocupaciones filosóficas, el ámbito religioso con la esfera más inmediata de necesidades y actuaciones exclusivamente humanas. Los enfoques humeano y jonasiano constituyen sendos esfuerzos por justificar algo así como la función comunicadora aglutinante de la religión –dicho más o menos a lo Habermas–, al interior de un “mundo de la vida” urgido hoy en día, quizá como nunca antes –por la escala global de los problemas–, de racionalidad, prudencia y moderación.

¿En qué grado puede posibilitar el enfoque jonasiano una rehabilitación de la experiencia de lo sagrado y trascendente, sin que por ello haya que renunciar a la tarea reconstructiva –*exclusivamente humana*– de diversos males y entuertos del presente? La idea de que lo Trascendente por antonomasia se configura finalmente, perfeccionándose o corrompiéndose, a causa de los actos humanos, le puede otorgar a la reflexión filosófica sobre la religión, así piensa Jonas, un rango ético insólito, de auténtico acicate de la acción responsable en *este*

⁶⁷ Cf. “De la superstición y el entusiasmo” (1742), en: Hume, David, *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1994, pp. 61-62.

mundo. Así, aunque él mismo se ha mostrado reticente a establecer una conexión entre sus investigaciones religiosas más tempranas –sobre todo acerca del gnosticismo– y sus muy posteriores preocupaciones éticas, lo cierto es que no habría razón en mantener tal ambigüedad a la hora de enlazar esas inquietudes con sus aún más tardías reflexiones sobre Dios. El centro focal lo acaparará siempre la imperfecta y finita condición humana, a ésta, no a otra cosa o entidad cabe imputarle la proliferación de ‘males morales’ en el mundo.

Ahora bien, con una vena algo más crítica, podría tal vez añadirse que, ya sea que se lo conciba como uno de los últimos suspiros de la metafísica tradicional, o bien como uno de los primeros hálitos de un pensamiento posmetafísico, el conjunto de reflexiones metafísico-teológicas de Jonas aún debe comprobar su fecundidad para animar la discusión sobre la amplia gama de posibilidades de la responsabilidad humana. A favor de Jonas cabría responder de inmediato que tal discusión presupone un examen riguroso de las bases ontológicas últimas de la *praxis* humana: justamente lo que Jonas ha intentado suministrar con sus perspectivas éticas en torno a un “principio de responsabilidad”. Y es que el conjunto de reflexiones jonasianas sobre el concepto de Dios después de Auschwitz, en modo alguno debe verse como un intento de sustituir la teoría y práctica éticas concretas con justificaciones sobrenaturales y expectativas de una vida mejor en el más allá.

En tanto que teísta convencido, Jonas, sencillamente, no pudo prescindir de la creencia en el ser supremo, sin importarle cuán indirecta o meramente ‘regulativa’ sea su acción e influencia sobre la historia y la moralidad. Con todo lo cuestionable que pueda parecer en el presente el intento jonasiano por justificar con sus medios especulativos dicha creencia, resulta esencial entender que su carácter incierto y provisional –abiertamente reconocido por Jonas– no lo invalida como esfuerzo por establecer y reafirmar un hecho igual de fundamental para Jonas. A saber, que el género humano no puede librarse del indelegable fardo de responsabilidad por el destino que lleva a sus espaldas.

Precisamente en esa dirección, Jonas ha escrito que si hay algún ingrediente “visionario o utópico” en su propuesta a favor de un “principio de responsabilidad”, ese reside en recordar, machaconamente, que

no hay que dejar que las cosas de este mundo sólo sucedan. Por el contrario, es preciso “hacer visibles” y fortalecer las instituciones encargadas de mediar entre individuos y colectividades, “de forma que se supere esa separación entre un ejercicio del poder que se autorreproduce automáticamente y los verdaderos titulares del poder, que en última instancia hemos de ser *nosotros*”⁶⁸. Este es un mensaje valioso que puede muy bien ser acogido y desarrollado, con independencia de la endeble trama teológica en la que Jonas busca ocasionalmente insertarlo⁶⁹.

⁶⁸ Jonas, Hans, “De conversaciones públicas...”, *o.c.*, p. 184.