

GÉNERO HUMANO Y NATURALEZA: APORTES MARXIANOS AL PARADIGMA ÉTICO DE LA RESPONSABILIDAD

LEVY DEL ÁGUILA MARCHENA
Pontificia Universidad Católica del Perú
laguila@pucp.edu.pe

Este artículo intenta establecer ciertas convergencias críticas entre la *filosofía de la praxis* de Karl Marx, expuesta en sus clásicos *Manuscritos de París* de 1844, y la reflexión contemporánea de Hans Jonas, propuesta en *El principio de la responsabilidad*, a propósito de la circunstancia humana que se desprende de los desarrollos de la industria moderna, tanto en lo que concierne a la depredación de la naturaleza, como en lo tocante al extravío humano que ello supone. En particular, espero mostrar que el tercero de estos manuscritos marxianos contiene lo que vengo a llamar una “ontología relacional”, desde la cual se iluminan las reivindicaciones éticas contemporáneas de la responsabilidad, así como se pueden encontrar elementos para sostener sus orientaciones antropológicas y aspiraciones epistémicas. El holismo jonasiano y su consecuente crítica del antropocentrismo, y su perspectiva de futuro –o la exigencia de hacer del bien y la justicia algo más que un compromiso con el presente– pueden encontrar en el diálogo con la *filosofía de la praxis* una ocasión para evaluar su urgencia por los principios últimos de fundamentación a favor, más bien, de una conciencia comprometida con rastrear los términos efectivos en que se confirma la objetualidad de lo humano y la humanidad de la naturaleza.

Palabras clave:

Marx, Jonas, hombre-naturaleza, ser-tener, sociedad industrial

“El hombre es un ser directamente naturaleza.”

MARX, KARL, *Manuscritos de París*¹

“(…) un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.”

JONAS, HANS, *El principio de la responsabilidad*²

Pensar nuestra relación con la naturaleza en la escena global contemporánea plantea desafíos y urgencias que no han sido suficientemente atendidas por nuestra tradición filosófica. Cuando el desinterés ha conocido excepciones, habitualmente ha hecho falta la conciencia histórica que haga de la profundidad un recurso de intelección que efectivamente penetre, en lo teórico y en lo práctico, la circunstancia de una humanidad que empieza a redescubrir que ella misma no es sino naturaleza metamorfoseada, y que lo que comúnmente entendemos por “naturaleza” no puede seguir siendo pensado como mero “medio ambiente”, sino como el resultado de nuestra actividad transformadora. Ante la evidencia de la envergadura de sus impactos nocivos, empezamos a preguntarnos si ha sido y es legítimo “lo que hacemos con ella”, y aparece la inquietud ética que nos moviliza hacia el cuidado y la necesidad de interrogarnos sobre la irrestricción desde a la cual el antropocentrismo de nuestra cultura y nuestra industria han hecho de la naturaleza no otra cosa que su “objeto”.

66

Reivindicar, pues, el “cuidado de la naturaleza”, llamar a la “responsabilidad con el medio natural” o, más aun, volver sobre disposiciones sacralizadoras de “lo natural” empieza a ser una suerte de “puesta al día” en las distintas facetas de nuestra civilización y nuestras formas de autocomprensión. Por lo demás, al menos en principio, se trata de consignas políticamente correctas que casi

¹ Marx, Karl, *Manuscritos de París*, en: *Obras de Marx y Engels (OME)*, 12 vols., Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1978, vol. 5, p. 421.

² Jonas, Hans, *El principio de la responsabilidad*, Barcelona: Herder, 2004, p. 32.

no resultan ofensivas para nadie. Salvo, quizás, para algún apetito privado urgentemente necesitado de *aggiornamento* –pues las corporaciones vienen comprendiendo que el lucro puede ser compatible, hasta cierto punto, claro, con la responsabilidad y el interés de las contrapartes externas de su gestión, incluyendo en ello a la naturaleza– o quizás para aquellos funcionarios públicos que no pueden sino disponerse unilateralmente en sus funciones y –parafraseando a Marx– no conciben que el mundo sea algo más que su “objeto de despacho”³ y que, en tanto tal, la naturaleza no pueda sino serles indiferente. Más aun, tales consignas empiezan a ser signo de prestancia para las empresas y, en Europa, ya aumentaron significativamente los réditos electorales de los políticos que las sostienen –al menos retóricamente–. Pero, precisamente, esta suerte de asentimiento universal que despierta la “preocupación por la naturaleza” es asunto problemático para las conciencias interesadas en pensar con radicalidad sus condiciones de existencia. La necesidad de interrogación surge allí donde una reflexión relativamente atenta advierte pronto que la responsabilidad puede ser hoy un buen negocio, pero quizás podría no serlo tanto más adelante; que la legislación ambiental pretende evitar daños que al mismo tiempo otras instancias del Estado parecen estar empeñadas en sostener. Sócrates llama a la puerta: “¿por qué el cuidado?”, “¿qué es la responsabilidad?”.

Tomadas en serio, filosóficamente, estas cuestiones exigen una exploración ontológica de los presupuestos del así llamado “paradigma de la responsabilidad”; una exploración que será de suyo antropológica y epistémica, pero que deberá contar con la ambición suficiente para disponerse hacia la totalidad de lo que somos en tanto unidad con la naturaleza.

Hans Jonas es quizás el exponente contemporáneo que ha explorado más a fondo esta necesidad. Distintas consideraciones, como el aporte ético del conocimiento prospectivo y el rediseño de la técnica acorde con los intereses humanos, se desprenden de su investigación. Pero hay dos planteamientos suyos, quizás los más fundamentales, que deben ser especialmente atendidos y que resultan particularmente disruptivos del orden canónico de los derechos y la justicia tal cual los asume nuestra cultura liberal: a) la crítica del

³ Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 121.

antropocentrismo y la valoración de la naturaleza como fin en sí mismo, lo cual implica reinterpretar la prioridad absoluta de los derechos humanos en tanto prerrogativas incondicionadas de los miembros de nuestra especie; y b) la perspectiva de futuro o la exigencia de hacer de la justicia algo más que un compromiso con el presente, compromiso que actualmente nos entrega a la irónica constatación de que la igualdad de todos los seres humanos puede ser perfectamente insostenible y de ese modo no universalizable ni éticamente defendible.

En la evaluación de Jonas debemos partir del *factum* en virtud del cual la biósfera se encuentra comprometida por la actividad humana unilateral y no se atiende a sus impactos, de modo tal que un nuevo horizonte de reflexión, necesariamente más ambicioso, pasa a ser reclamado. La formulación de un nuevo “imperativo de la responsabilidad” y el intento de darle una fundamentación ontológica al mismo son parte de la problemática que nos abre este autor. Me interesa, en este artículo, atender a estas consideraciones críticas, iluminándolas desde lo que voy a llamar una cierta “ontología relacional” en uno de los tempranos episodios de la formulación de la *filosofía de la praxis* de Karl Marx, el tercero de los clásicos *Manuscritos de París*. Inscritas en el capitalismo desregulado de mediados del siglo XIX, las –habitualmente poco atendidas– reflexiones ontológicas de Marx sobre la relación hombre-naturaleza muestran el potencial crítico, en lo teórico y en lo práctico, que la filosofía dispone para pensarnos como sujetos de *praxis*, esto es, inmediatamente relacionales, tanto en nuestra condición antropológica, como en nuestra circunstancia social.

§1. Marx y la “ontología relacional”

68

Los *Manuscritos de París* son ampliamente conocidos por su tratamiento de las formas del trabajo enajenado que aparecen en el Primer Manuscrito⁴. Consideremos de inmediato la tercera de sus variedades, en realidad, *modos de ser* o aspectos: la enajenación del trabajador en lo que respecta a su *ser genérico*⁵. Influenciado por Feuerbach, Marx vuelve sobre una cierta

⁴ Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, pp. 347-358.

⁵ El contenido de esta enajenación, en cambio, aun no queda claramente formulado. Marx está empezando, hacia 1844, sus estudios de Economía Política y se debate entre las clásicas nociones

antropología desde la cual espera confrontar positivamente la enajenación de la vida humana producto de las *mediaciones inesenciales* que han venido a desencontrar a los seres humanos consigo mismos. Tras considerar que, en el marco de la sociedad mercantil-capitalista y de la propiedad privada, el trabajador se encuentra enfrentado y hostilizado por los productos de su actividad, así como extrañado ante la actividad despersonalizada que reproduce, nuestro autor incorpora la inadecuación que el trabajo enajenado significa en cuanto a la relación del trabajador consigo mismo en dos sentidos: a) en tanto miembro de una especie y b) en tanto ser natural o parte de la naturaleza⁶. La condición genérica del ser humano consiste en su capacidad de relacionarse plenamente consigo mismo (sus productos, su actividad, los otros hombres) y con la naturaleza.

Más allá de las consideraciones del Tercer Manuscrito, que atenderemos en un momento, anotemos por lo pronto que la pérdida de la condición genérica, producto del trabajo enajenado, supone el retrimiento de lo humano a la unilateralidad propia de la vida animal: “Ciertamente también el animal produce (...), produce en una sola dirección, mientras que el hombre produce universalmente; produce solo bajo el imperio de la inmediata necesidad física, mientras que el hombre lo hace incluso sin ella y hasta que se ha liberado de la necesidad física no comienza a producir verdaderamente; el animal no se produce más que a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera”⁷. La pérdida de esta multilateralidad de nuestra condición genérica se expresa en lo inmediato en que la naturaleza deja de ser nuestro propio “cuerpo inorgánico”⁸; es decir, los individuos de nuestra especie devienen particularidades escindidas de su condición natural de ser dada por nuestro *ser naturaleza*. A medida que el trabajador produce un mundo de riqueza que “se le escapa de las manos” y encuentra que su propia actividad –por su forma y por sus consecuencias– no hace sino reproducir y profundizar esta circunstancia, ya no puede consumarse la pertenencia práctica del hombre

de trabajo y propiedad privada, que terminan siendo insuficientes para dar cuenta de la experiencia de la “pérdida de sí” en el despliegue de la propia actividad transformadora de la naturaleza. En los años sucesivos, Marx desarrollará su propio aparato conceptual (relaciones de producción, fuerzas productivas, formación social, etc.) desde el cual interpretar esta experiencia.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 353-355.

⁷ *Ibid.*, p. 355.

⁸ *Ibid.*, p. 353.

a la naturaleza; al menos no en el sentido integral definido por su condición genérica. Esa pertenencia se empobrece, se unilateraliza y, por ello, a los seres humanos enajenados por el trabajo no les queda sino lidiar fatigosamente para hacer como hacen los animales: sobrevivir. Se trata, en realidad, de una co-pertenencia: “Decir que el hombre vive de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su *cuerpo*, con el que tiene que mantenerse en proceso constante, si no quiere morir. La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella”⁹.

Pero esta conexión ha dejado de ser una específicamente humana para advenir a la inmediatez animal de la *mera continuidad* de la existencia. Bajo el modo de la necesidad puntual y apremiante, el humano ya no puede “producir con la medida de cualquier especie y aplicar en cada caso un criterio inmanente al objeto”; tampoco puede transformar “según las leyes de la belleza”¹⁰. El trabajo enajenado, pues, liquida las relaciones multívocas de los seres humanos con su cuerpo inorgánico, la naturaleza, y limita las posibilidades de nuestra especie a la mera reproducción física de sus individuos. En buena cuenta, toda la riqueza de las potencias humanas se unilateralizan, convirtiéndose “la vida de la especie en un medio para la vida individual”¹¹.

La pérdida y el extrañamiento dominan, pues, la exposición marxiana en este Primer Manuscrito, en el acápite sobre el trabajo enajenado y a lo largo de los tres manuscritos en la evaluación crítica de la economía política clásica. Pero el tratamiento de los horizontes humanos y las condiciones de su realización –en buena cuenta, la plausibilidad de una vida no enajenada– es abordada positivamente en el Tercer Manuscrito a nivel antropológico (la explicitación del ser genérico de los seres humanos), ontológico (el carácter relacional de lo real) y, finalmente, lógico (la crítica de la dialéctica hegeliana). Por su pertinencia para atender a las cuestiones contemporáneas de la responsabilidad humana hacia la naturaleza y la co-pertenencia entre “lo humano” y “lo natural”, nos centraremos en los planos antropológico y ontológico.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 355.

¹¹ *Ibid.*, p. 354.

Una primera cuestión que debe ser atendida es la afirmación marxiana del ser sobre el tener y la subsecuente crítica de la unilateralidad que es inherente a la inmediatez de la posesión y el consumo. Las relaciones mercantiles, cifradas en torno de la propiedad privada, la disociación de los intereses individuales y la contraposición entre los seres humanos que le es concomitante, hacen del tener la prioridad de nuestras relaciones objetuales con la naturaleza y, por su mediación, de nuestras relaciones humanas. En la perspectiva mercantil del tener el enfoque es la cosificación generalizada de nuestras relaciones objetuales y, con ello, el tratamiento abstracto, no genérico, de todo aquello que aparece ante nuestra conciencia y nuestra práctica como *objeto*. Este deja de ser ocasión para la riqueza de la autoafirmación humana en sus obras y en su contemplación para pasar a ser la estrechez animal de la satisfacción puntual: “La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y tan unilaterales que un objeto no es *nuestro* hasta que lo tenemos, es decir hasta que o bien existe para nosotros como capital o *usamos* directamente de él poseyéndolo, comiéndolo, bebiéndolo, llevándolo puesto, habitándolo, etc.”¹²; depredándolo, podríamos añadir.

La avidez de objetos deseados por la inmediatez del tener no solo los reduce a meras cosas, sino que hace de los seres humanos, cuya intermediación es necesaria para disponer de ellas, *meros medios* de esta unilateralidad. La figura por excelencia de este modo de vida es el *dinero*, algo así como el “*objeto* por excelencia”, pues “posee la *propiedad* de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos”¹³. El dinero es la consumación de la superioridad de la cosa, en tanto objeto meramente poseído, sobre los seres humanos. Pero esta consecuente depreciación de lo humano frente a las cosas responde a una depreciación más originaria: los términos de nuestra vida objetual. El creciente empobrecimiento de nuestra relación con la naturaleza, dado el progreso de la avidez del tener, nos ha desprovisto de la posibilidad de realizar nuestras disposiciones genéricas desde la pertenencia a nuestro “cuerpo inorgánico”. El intercambio vital entre humanidad y naturaleza deja ser motivo de interés, pues domina la necesidad de *arrancar* de todos los objetos naturales la posesión discreta para la que nos interesa el vínculo con ellos. Cualquier

¹² *Ibid.*, p. 382.

¹³ *Ibid.*, p. 406.

sentido de la responsabilidad y el cuidado para con la naturaleza pierden sentido allí donde impera la inmediatez del tener. Por supuesto, desde esta escisión hombre-naturaleza, la depredación se presentará como “generación de riqueza” y los resultados nocivos para la propia existencia humana serán “consecuencias indeseadas”, habitualmente minimizadas en nombre de alguna balanza comercial.

En buena cuenta, queda delineado un específico tipo de antropocentrismo, el de la racionalidad de la apatencia individual y la posesión inmediata propias del mundo social de los productores privados recíprocamente independientes y recíprocamente hostiles en la sociedad mercantil-capitalista, no solo entre sí, sino frente a su ser inorgánico, el mundo de sus objetos, la naturaleza. Frente a ello, el planteamiento marxiano presenta a la naturaleza como un juego de fuerzas vivas, algunas de las cuales, las disposiciones genéricas de los seres humanos, se integrarían circularmente en la unidad de lo real, tanto en lo teórico, por medio de la sensoriedad y la conciencia, como en lo práctico, por medio del trabajo. Al menos, esta integración sucedería siempre que se abandone la inmediatez del tener y el imperio de la propiedad privada ceda paso a la *socialidad*: “Solo el hombre *social* es consciente de la entraña *humana* de la naturaleza, pues solo entonces se le presenta esta como aquello que le *une* con el <otro> *hombre*, como su realidad para el otro y del otro para él, a la vez que el elemento en que vive la realidad humana; solo entonces se convierte la naturaleza en la base de la propia existencia *humana*”¹⁴.

72
Contra la miseria del tener y el antropocentrismo que le es inherente, el recurso marxiano apuesta por la unidad práctica entre humanidad y naturaleza; una *sociedad* emancipada de la enajenación reconciliaría las escisiones, que respondían a las pautas de la apropiación privada, entre los individuos y entre estos y la naturaleza. Bajo esta circunstancia, “la *sociedad* es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza”¹⁵. Tal reconciliación remite además a la unidad de las

¹⁴ *Ibid.*, p. 380.

¹⁵ *Ibid.* Nótese que en estos *Manuscritos* Marx se refiere a la *sociedad* como a la vida humana que ha abandonado la enajenación; el *comunismo* aparece aquí como un momento previo de carácter negativo: “El *comunismo* es la afirmación como negación de la negación, y por consiguiente, en

facultades teóricas y prácticas de nuestra condición genérica. Por medio de la sensoriedad humana y de la actividad transformadora, nuestra especie es capaz de apropiarse del mundo y reconocer su pertenencia al mismo como objetualidad social: “solo si el objeto se le convierte al hombre en objeto *humano* u hombre objetivo, solo entonces no se pierde el hombre en su objeto. Y esto solo es posible, cuando el objeto se le convierte en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social, lo mismo que en este objeto la sociedad se le convierte en realidad”¹⁶.

Esta posibilidad no solo aparece como resultado práctico de la transformación humana de los objetos naturales por medio del trabajo, sino que es también una facultad de la sensoriedad humana¹⁷, y en ambos casos lo que está en juego es la posibilidad de una relación genérica con el mundo de los objetos, donde la pasividad y la actividad humanas muestren una circularidad fundamental. Así, en lo práctico, “tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son a la vez resultado y punto de partida del proceso”¹⁸. Allí donde el ser humano se reconoce como naturaleza, esto es, como objeto de todas sus contrapartes naturales, y encuentra que la naturaleza viene humanizada por su actividad práctica y su disposición sensorial, hablamos –en los términos marxianos de estos *Manuscritos*– de la emergencia de *lo social*. Una peculiar socialidad es la que aquí emerge, una que vincula no solo a los hombres entre sí, sino a estos con la realidad natural. Por ello, se nos presenta una orientación conceptual en la que los presupuestos antropocéntricos de la modernidad filosófica se tambalean: “Por tanto a medida que al hombre en la sociedad se le convierte la realidad objetiva en realidad de las facultades humanas, en realidad humana y por tanto en realidad de sus *propias* facultades, todos los *objetos* se le convierten en la *objetivación de sí mismo*, en objetos que confirman y realizan su individualidad, *sus* objetos; es decir, *él mismo* pasa a ser objeto”¹⁹.

la próxima evolución histórica, el factor *real*, necesario de la emancipación y recuperación del hombre (...) no es como tal la meta del desarrollo humano, la figura de una sociedad humana” (*ibid.*, p. 388). No es, pues, una afirmación en sí misma positiva.

¹⁶ *Ibid.*, p. 383.

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 383-387.

¹⁸ *Ibid.*, p. 379.

¹⁹ *Ibid.*, p. 383.

La objetivación de sí mismo puede, en principio, remitir a la clásica supremacía moderna de la irrestricción del sujeto frente a toda objetividad meramente dada. Pero resulta que el propio ser humano deviene objeto, y que esta es la única forma de ser propiamente humano en cuanto ser genérico existente en una relación multilateral con sus congéneres y con toda entidad natural; “es decir, *él mismo* pasa a ser objeto”. Así, la realidad en tanto *sociedad emancipada* de la enajenación y del horizonte del tener es la posibilidad de hacerse cargo, en términos prácticos y conscientes, de la pertenencia holística que hace del hombre un ente natural y de la naturaleza una generación y un resultado humanos²⁰.

El propio Marx subraya el alcance ontológico de la cuestión. De acuerdo con nuestro epígrafe, el ser humano “es un ser directamente naturaleza”. Que el ser humano sea naturaleza supone que sus disposiciones teórico-prácticas solo puedan realizarse en el modo de una afirmación objetual: “Las *sensaciones*, pasiones, etc. del hombre no solo son características [estrictamente] antropológicas sino verdaderas afirmaciones *ontológicas* de la esencia (naturaleza) <humana>; y necesitan de la presentación *sensible* de su *objeto* para poder afirmarse realmente a sí mismas”²¹. Esto tiene un correlato pasivo que subraya la pertenencia holística del hombre a la naturaleza y descentra las pretensiones de un sujeto que se disponga abstractamente hacia la naturaleza como mero *medio* subyugable por su apetito; más bien, sus posibilidades y realizaciones *también* le vienen dadas “como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez *pasivo*, dependiente y limitado (...) los objetos de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto *objetos* de su<s> *necesidad*<es> para el ejercicio y desarrollo de sus capacidades”²². Esta pasividad humana frente a lo naturalmente dado

²⁰ La cuestión tiene implicancias cosmológicas y teológicas a propósito de la pregunta por el *primer principio* o la condición última del ser naturaleza y el ser genérico de los seres humanos. En vena humeana, para Marx, supondría una abstracción insostenible que revelaría performativamente el *sinsentido* de la pregunta: “Desde el momento en que se ha hecho práctica, sensiblemente palpable que el hombre y la naturaleza son *esenciales en sí mismos*, y que el reconocimiento entre dos hombres es naturaleza en toda su realidad del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza constituye la existencia humana, se hace imposible prácticamente seguir preguntando por un ser *ajeno* a la naturaleza y al hombre, superior a ellos; esta cuestión implicaría reconocer que la naturaleza y el hombre no son algo esencial” (*ibid.*, p. 388).

²¹ *Ibid.*, p. 405.

²² *Ibid.*, p. 421.

implica que el sujeto mismo se disponga como objeto, y ello bajo un alcance ontológico: el resto de los entes naturales realizan sus particulares disposiciones –incluyendo las disposiciones teórico-prácticas de la condición humana genérica– en la propia objetualidad del sujeto²³.

No solo, pues, el mundo dispuesto para el ejercicio de nuestras disposiciones teórico-prácticas tiene una dimensión independiente para el sujeto, sino que la definición de este consiste en asumir su propia objetualidad. Desde aquí se confrontan las idealizaciones del dualismo ontológico moderno, cifradas en torno de la autonomía subjetiva frente a toda exterioridad que se le contraponga o constituya su diferencia esencial –no inmediatamente idéntica consigo misma–; las típicas escisiones entre libertad y necesidad, humanidad y naturaleza se desmontan de raíz a partir de la consideración de la esencia genérica de los hombres como inmediatamente activa y pasiva, en virtud de lo cual el sujeto es –a pesar y en virtud de sus mediaciones– objetualidad. Los seres humanos, pues, no solo procederían de un modo enajenado, en sus relaciones recíprocas, en la medida en que se entregan a la competencia universal y se disponen abstracta y antagonistamente los unos respecto de los otros, procurando obtener *más* para el consumo y la acumulación, empobreciendo nuestra condición genérica; también devenimos una especie alienada, que se desconoce a sí misma y que procede abstractamente –desgarrándose e irrealizándose– cuando unilateralizamos nuestra relación con la naturaleza y la convertimos en mero medio del tener. Desde este marco ontológico que redefine el vínculo entre el hombre y sus objetos y que atiende decisivamente a su propia condición objetual (un ser para otros), la condición genérica de los seres humanos queda establecida como una condición relacional de base ontológica: “Un ser cuya naturaleza no se halla fuera de él, no es natural, no participa del <modo de> ser de la Naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es objetivo. Un ser que no es objeto para un tercero, carece de todo ser como *objeto*, es decir no se halla en situación objetiva, su ser no es objetivo”²⁴.

²³ “Existir en forma objetiva, natural, sensible es lo mismo que tener su objeto, la naturaleza, los sentidos fuera de sí o ser el objeto, la naturaleza y los sentidos de un tercero” (*ibid.*).

²⁴ *Ibid.*, p. 422.

En su “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, señalaba Marx que “ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre”²⁵. Desde estos *Manuscritos de París*, correspondería añadir que la radicalidad humana consiste en disponerse genéricamente hacia nuestros objetos, esto es, desde la riqueza de las determinaciones universales de nuestra especie y, por tanto, también de acuerdo con la particularidad de los mismos, en el entendido de que precisamente nosotros somos ciertas particularidades objetuales del mundo. Para que esto sea posible, las postulaciones originarias de la ciencia y la técnica modernas han de cambiar: “El hombre es un ser directamente naturaleza”. Añadamos: el ser natural del hombre es, pues, su radicalidad²⁶.

§2. Antropocentrismo y amenaza a la biósfera: Jonas y las urgencias éticas contemporáneas

Las repercusiones de la práctica del trabajo enajenado y del horizonte del tener –que domina los esfuerzos de nuestras disposiciones técnico-científicas– han devenido dramáticas y amenazantes para las distintas formas de vida en la Tierra y para los términos de reproducción de nuestra especie, todo lo cual afecta la calidad de la vida humana, pero también –para los más pesimistas– incluso su mera continuidad. De acuerdo con el planteamiento de Hans Jonas²⁷, lo que está en juego es la vulnerabilidad de la naturaleza toda, como resultado de la ampliación de su dominio técnico por parte de los seres humanos: “En virtud del carácter y la extraordinaria magnitud de su efecto de bola de nieve, la capacidad tecnológica nos empuja hacia metas otrora reservadas a la utopía (...) la capacidad tecnológica ha transformado lo que antes eran juegos experimentales y quizás instructivos de la razón especulativa en diseños competitivos de proyectos realizables (...) Lo único

76

²⁵ Marx, Karl, “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en: OME, vol. 5, p. 217.

²⁶ Una ampliación semejante correspondería –a mi entender– a propósito de la sexta de las “Tesis sobre Feuerbach”, formulada pocos meses después de estos *Manuscritos*, donde se señala que la esencia humana “es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo, 1970, p. 667); de donde la naturalidad de lo humano vendría a ser no solo determinación de su ser genérico, sino de su ser social.

²⁷ Basaremos esta sección en la obra principal de Hans Jonas, *El principio de la responsabilidad*.

que podemos conocer de ellos es su carácter extremo; o sea: que afectan a la *condición total* de la naturaleza en nuestro planeta y a la clase de criaturas que deben o no poblarlo”²⁸.

Calentamiento global y deshielo, alteración de las mareas, perforación de la capa de ozono, polución y contaminación en todas sus variedades no hacen sino aumentar con el paso de las generaciones que han participado, en los últimos siglos, de los logros de las revoluciones industriales sin atender a las consecuencias de su *praxis*, indiferentes ante la suerte de su condición de ser, la naturaleza, y apenas provistas con un saber técnico-científico limitado a la unilateralidad del beneficio inmediato, sea para el consumo, sea para el capital –esto es, generaciones prospectivamente ignorantes de lo que hemos venido haciendo con nuestra condición natural, con nosotros mismos–. La exigencia ética que se desprende de esta circunstancia es, para Jonas, la de abandonar los rasgos distintivos de los términos en que Occidente ha formulado sus orientaciones éticas fundamentales y, consecuentemente, abrirse a la formulación y fundamentación del paradigma ético de la responsabilidad.

El punto de partida es así un diagnóstico que se inicia con la consideración del compromiso total de la biósfera al que nos han conducido las prioridades baconianas del *homo faber* por sobre el resto de las disposiciones humanas²⁹. Que la biósfera se halle comprometida significa la extensión a escala planetaria de las repercusiones de la técnica. La capacidad transformadora de los seres humanos tiene ahora el poder –en principio, no buscado por sí mismo– para afectar la totalidad de los ecosistemas existentes al mismo tiempo (así, por ejemplo, en la relación entre la elevación de las temperaturas, el deshielo y la elevación del nivel de las aguas). Pero además tenemos entre manos el incremento de la escala temporal de estas repercusiones: la cuestión de los *efectos remotos*. Los impactos de la *praxis* productiva de nuestro tiempo no solo no resultan inocuos para la naturaleza y la afectan a una escala global, sino que definen la suerte de las generaciones futuras –humanas y no humanas–. El medio natural en su conjunto, la biósfera, viene perdiendo crecientemente su

²⁸ Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 55, subrayado mio.

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 36-37.

capacidad para incorporar en su dinamismo vivo tales impactos y autorregularse de acuerdo con la pauta de sus propios ciclos habituales.

La extensión temporal de los impactos tecnológicos sobre la biósfera viene definida por su irreversibilidad y la acumulación del daño que producen. La concentración de la actividad tecnológica va redefiniendo las condiciones naturales de nuestra existencia al punto de que “no hay vuelta atrás” y las reformas que puedan plantearse para remediar el daño no resultan sino meros paliativos frente a los masivos impactos indeseados, inconscientes y no planificados que redefinen el curso de nuestra historia natural sin que los intereses de la humanidad y de la vida definan su orientación. En las sociedades humanas en las cuales la técnica no ha conocido este poder, la situación es muy distinta: “Por mucho que el hombre hostigue año a año a la tierra con su arado, la tierra permanece inalterable e inagotable; el hombre puede y tiene que confiar en la infinita paciencia de la tierra y ha de adaptarse a sus ciclos”³⁰. Y, más aun, la inmanente acumulación del proceso termina significando una amenaza sobre “la condición básica de toda la serie, su propia premisa”³¹. Lo que tenemos entre manos es, pues, un proceso ciego, tan decididamente inconsciente que puede disponerse en contra de sus propias condiciones de reproducción. Los fines humanos ceden paso a la inmanencia de la técnica y de un designio crecientemente autonomizado: “los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es este un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son solo (...) irreversibles, sino que también empujan hacia adelante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes”³².

El tópico marxiano del extrañamiento a propósito del trabajo calza aquí con el extrañamiento ante la inmanencia del proceso técnico que “nos arrebatara el

³⁰ *Ibid.*, p. 27.

³¹ *Ibid.*, p. 34.

³² *Ibid.*, p. 73. En los términos del primer capítulo de *La ideología alemana*, se trataría de la “historia natural” del devenir social, que no es la historia de la naturaleza de la cual la historia humana es, a fin de cuentas, parte, sino aquella historia social que acontece “de espaldas” a sus propios productores. Una historia que ha devenido ajena a su designio y a su conciencia y que, más bien, se presenta crecientemente ajena y fortuita (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, pp. 13-90).

control de la acción”, de modo que aun cuando podamos considerarnos agentes libres para iniciar una ruta de desarrollo tecnológico, en los pasos sucesivos y en virtud del movimiento autogenerativo que procede de las exigencias de los procesos técnicos “nos convertimos en esclavos”³³. Una variedad del mundo invertido en el despliegue de la *praxis* humana es lo que aquí acontece. Las variedades modernas de la voluntad de poder sobre el mundo de los objetos, con los presupuestos que ya hemos establecido en el punto anterior a propósito del planteamiento marxiano (esto es, la consideración abstracta de los seres humanos y sus relaciones recíprocas, el dominio del afán privado –consumista o lucrativo– y el desinterés por la suerte de la naturaleza, en tanto condición de reproducción de todos los procesos humanos), nos sitúan en la circunstancia en la que esa misma voluntad compromete la continuidad de sus realizaciones. Resulta una voluntad irracional que termina complotando contra sí misma. Viene perdiendo la capacidad de controlar los procesos que puso en marcha precisamente porque el contenido y la forma de su interés se fundaban en una radical disociación entre los seres humanos y la naturaleza. La técnica moderna, la hija predilecta de esta disociación, viene ahora a mostrarle a su génesis (en buena cuenta, la abstracción de las pretensiones de la autonomía subjetiva en todas sus variedades) que ella misma era el absurdo de la autonegación; que su ser para sí, independiente y delirantemente narciso, deviene –por el propio desencaminamiento de su deseo y de sus decisiones prácticas– pobre y precario. Lo que así queda como el medio de existencia del *homo faber* es, volviendo a Marx, “un completo abandono *contra natura*, una naturaleza en descomposición [que] se convierte en el *elemento en que vive*”³⁴.

A juicio de Jonas, los paradigmas éticos conocidos a lo largo de la tradición histórico-filosófica de Occidente carecen de los recursos conceptuales apropiados para hacer frente a esta circunstancia que amenaza la vida en la Tierra y los términos de la continuidad de nuestra especie. Se trata, sostiene Jonas, de una limitación a nivel de las premisas de sus formulaciones conceptuales³⁵, las cuales respondían a ciertas exigencias que ya no son más las del presente, las de este mundo-uno afectado en su totalidad por la industria moderna. La primera de ellas es aquella que sostiene que el trato transformador (*poiético*)

³³ Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 73.

³⁴ Marx, Karl, *Manuscritos de París*, p. 390.

³⁵ Cf. Jonas, Hans, *op. cit.*, pp. 29-31.

con la naturaleza es éticamente neutro; ni afecta sustantivamente el orden natural, ni pone en juego los mayores intereses humanos. Más bien –y he aquí la segunda premisa–, lo éticamente significativo concernía solo a los asuntos humanos, a las relaciones de los seres humanos con sus congéneres; de acuerdo con este antropocentrismo, las consideraciones sobre el bien y el mal no se desprenderían o tendrían decisivamente en cuenta la relación humanidad-naturaleza. En buena cuenta, ambas premisas sugieren que naturaleza y vida humana responden a una cierta inmutabilidad, una esencia que permanece; de aquí –la tercera premisa– la consideración de la inexpugnabilidad de lo humano frente a la *techne*. Finalmente, la cuestión ya indicada en relación con el alcance de los impactos de la *praxis* productiva: las éticas tradicionales vendrían dominadas por el presupuesto de la inmediatez espacio-tiempo de las consecuencias de la acción humana transformadora sobre la naturaleza. El discurso y las valoraciones éticas responden así a una fundamental *inmediatez* en el espacio y en el tiempo de los alcances de la acción humana: “El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Algo parecido sucede con el horizonte espacial del lugar en el que el agente y el otro se encuentran como vecinos, amigos o enemigos, como superior o subordinado, como más fuerte o más débil, y en todos los demás papeles en que los hombres están implicados. Toda moralidad quedaba reducida a este estrecho campo de acción”³⁶.

De allí que la propuesta jonasiana de formular un *imperativo de la responsabilidad* tenga una presentación polémica frente al formalismo moral propuesto por Kant. La ley de la *buena voluntad* kantiana, que ha de constreñir las disposiciones particulares de la inclinación y que, en virtud de ello ha de ser imperativa, reza: “obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”³⁷. La fórmula que aquí se le propone a la voluntad pretende lograr la mayor irrestricción posible para los alcances legisladores de la razón, de este modo, ha de valer para cualquier circunstancia espacio-temporal. Su constitución es *a priori* y solo conoce los límites que la racionalidad práctica se autoimpone: el principio de no contradicción. La buena voluntad, pues, no se satisface en sus obras ni se legitima

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999, p. 173.

por disposiciones emanadas del seno de lo determinado; por ejemplo, no se legitima ni se deslegitima por la precarización de las condiciones de vida en la Tierra. Debe valer incondicionalmente para que pueda estimarse como *buena en sí misma*. Para Jonas, la virtud de una pauta moral incondicionada palidece cuando ya no es el caso que podamos atender solo a las condiciones inmediatas de nuestra existencia. La contraposición, en Kant, se perfila por el lado de la abstracción del tiempo a la hora de pensar el imperativo moral. Ello puede proceder allí donde se presume una cierta inmutabilidad esencial, bien de la realidad humana o natural, de la cual se desprendería la posibilidad de máximas que puedan estimarse *buenas para todo mundo posible*, de modo que lo *a priori* sea el recurso para discernir lo que sea válido para todos los tiempos. Así, el presente se eterniza y la univocidad de la lógica aristotélica puede entonces campear como ley absoluta de la voluntad. En cambio, cuando la generalización de una máxima implica la autonegación futura del sujeto portador de la misma –el ser humano que ha de ser *fin en sí mismo*–, encontramos que ella resulta irracional, aunque sea perfectamente lógica. Si declaramos el derecho universal de los seres humanos a desplazarse libremente por sus ciudades y carreteras y, en aras de la realización de este derecho, generalizamos el acceso individual a un automóvil privado cuya propulsión se basa en recursos fósiles contaminantes, procedemos inmoralmente contra nuestra especie y sus miembros individuales (la biósfera no podría reciclar el monóxido de carbono de tantos miles de millones de automóviles), aunque ninguna contradicción lógica aparezca en el juicio práctico: “Si quieres desplazarte libremente por calles y carreteras, usa un automóvil”. Paradójicamente, la radicalidad de la autonomía formal kantiana resulta –desde el planteamiento de Jonas– una limitación insalvable para cuidar la preservación de los seres humanos, precisamente esos *fines en sí mismos* capaces del discernimiento de pautas morales y cuya condición racional habría de estimarse en términos absolutos.

Si el recurso a la formalidad lógica resulta insuficiente para defender la causa de la humanidad, corresponde reencontrarse con el contenido de sus intereses: el futuro y sus condiciones de vida como especie natural. Así, el imperativo jonasiano de la responsabilidad reza: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana digna en la

Tierra”³⁸. El discernimiento sobre lo que signifique “una vida humana digna” es harto problemático y escapa a nuestro tratamiento actual. Nos interesa la *perspectiva de futuro* por la que aquí se apuesta, la necesidad de interpelarnos moralmente a partir de nuestra inscripción en la continuidad del tiempo. Por lo demás, no se trata de una renuncia al afán universalizador (Jonas vuelve incluso sobre amplias exploraciones metafísicas para fundamentar afirmaciones incondicionadas en torno al valor de la naturaleza como fin en sí mismo), sino de viabilizarlo en la realidad de un presente que concierne al futuro, donde ya no cabe la disociación de *lo a priori* que eterniza la inmediatez del presente, porque –al revés– el presente está de suyo contenido en el futuro que ya se viene produciendo hoy, dada la irreversibilidad y la acumulación de los impactos de la *praxis* productiva. En este sentido, el imperativo de la responsabilidad jonasiano pretende valer para el espacio-uno que es ahora la biósfera terrícola, pero asume el *factum* de la redefinición de la condición humana y natural y rechaza la abstracción del futuro. Con ello, la universalidad pretendida por dicho imperativo sostendría una suerte de presente no discreto sino continuo, donde podemos actuar sobre el futuro en la medida en que su ser se halla ya en nosotros, definido por nuestra práctica actual.

La apertura a esta continuidad nos saca necesariamente del terreno de *lo a priori*. Determinar si puedo obrar de acuerdo con la continuidad de la vida humana en la tierra es la exigencia de *conocer* las consecuencias de mi acción. Necesito, pues, conocer el contenido del objeto sobre el que recae dicha acción, así como ser consciente de ella misma en toda su fenomenalidad. La contraparte epistémica de la reivindicación jonasiana de nuestra responsabilidad con la Tierra y sus generaciones futuras es, pues, la postulación de la urgencia de una *ciencia prospectiva* que discierna los escenarios humanos y naturales que se desprenderán de los cursos de acción productiva que decidamos recorrer. En vocabulario kantiano, el *entendimiento* teórico debe prestar sus servicios a las exigencias prácticas de la *Razón*; a esta le competen los fines últimos, a él su realización.

³⁸ Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 40. Jonas intenta varias formulaciones en *El principio de la responsabilidad*. Nos atenemos a esta, la primera, por ser quizás la más afín a la formulación kantiana con la que se polemiza.

La plausibilidad de esta ciencia que responda a las exigencias éticas de la responsabilidad es harto problemática: “En tales circunstancias [las del compromiso de la biósfera] el *saber* se convierte en un deber urgente, que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él: el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción”³⁹. Inmediatamente advierte Jonas que tal igualdad es improbable, para empezar porque nuestras disposiciones científicas en la Modernidad han priorizado el *saber-hacer técnico* sobre el *saber predictivo*, de lo cual se desprende la necesidad de atender al vacío y/o las limitaciones de este saber: “El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo. El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, de este modo, será una parte de la ética; esta tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder”⁴⁰. Este aporte negativo de la ciencia, limitada en su conocimiento del futuro, es formulado por Jonas en términos de la necesidad de que el conocimiento científico haga prevalecer los pronósticos malos sobre los buenos. Señala Jonas que mientras la evolución avanza a tientas en procesos de ensayo y error, progresivos y “corregibles”, donde no se compromete la suerte del todo, las progresiones tecnológicas tienden más a bien a ponerlo todo en juego: “no son ni pacientes ni lentas, comprimen –como totalidad y en muchos de sus proyectos singulares– los múltiples y diminutos pasos de la evolución natural en pocas y colosales zancadas, renunciando así a la ventaja, aseguradora de la vida, de una naturaleza que tantea”⁴¹. El error, pues, no solo podrá ser más frecuente, sino más grave. Considérese, por ejemplo, la manera en que la manipulación genética afecta el todo del ADN intervenido; más aun, si consideramos el carácter acumulativo del proceso y ese “irse de las manos” que es resultado de la autonomización de la tecnología frente a los propios intereses humanos, de modo que una modificación genética pueda terminar significando más modificaciones, sistémicamente necesarias y funcionales, a la vez que ajenas a los intereses humanos.

El trasfondo ético de esta consideración epistémica acerca de la prioridad de los malos pronósticos es la *heurística del temor*, la consideración según la cual

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 72-73.

nos resulta más fácil el conocimiento del mal que el del bien: “el primero es un conocimiento más evidente, más apremiante (...) la mera presencia del mal nos impone su conocimiento, mientras que lo bueno puede pasar desapercibido y quedar ignorado sin que hayamos reflexionado sobre ello (para hacerlo precisaríamos una razón especial)”⁴². Y el momento en que advirtamos la presencia del mal será habitualmente tardío ante un despliegue tecnológico acumulativo e irreversible frente al cual no estamos suficientemente provistos cognitivamente. El reconocimiento tardío de la presencia del daño, puesto que “solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego”⁴³, plantea la urgencia de priorizar el valor negativo del temor, como recurso de previsión, ante la limitación de nuestro saber científico frente a la incontinencia del despliegue técnico. Así, pues, una ciencia prospectiva, negativamente orientadora de la *praxis* productiva y encaminada de acuerdo con el imperativo de la responsabilidad es la apuesta jonasiana ante la irracionalidad de una técnica desencaminada, cuyo decurso espontáneo pierde contacto con las aspiraciones humanas que animaron su impulso originario.

§3. Marx y Jonas: convergencias críticas

Aunque Jonas dedica el último tercio de *El principio de la responsabilidad* a criticar al marxismo por ser la expresión emblemática de los riesgos que supone para la humanidad hacer de la tecnología industrial fuente inagotable de realizaciones utópicas⁴⁴, por lo antes expuesto nos interesa anotar ciertas convergencias fundamentales que integran las perspectivas críticas de ambos autores y que hemos venido adelantando.

En relación con la cuestión del conocimiento científico que nos ha estado ocupando en el último momento, las reivindicaciones ontológicas, antropológicas y consecuentemente éticas de ambos autores convergen hacia la crítica de la unilateralidad del quehacer científico, bien sea por encontrar en

⁴² *Ibid.*, p. 65.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Se trata de los dos últimos capítulos de la obra. Por lo demás, no puedo aquí discutir la justeza de las apreciaciones críticas de Jonas. Cabría, por supuesto, indagar si lo que Jonas engloba como “marxismo” alcanza –y en qué medida– el conjunto de los planteamientos marxianos sobre la tecnología y su condición de producto histórico-social o variedad de la *praxis* humana.

la objetualidad del mundo no otra cosa que la posibilidad de satisfacer las “vulgares necesidades” que resultan del trabajo enajenado, en el caso de Marx⁴⁵, bien por limitarse a un saber-hacer ignorante de las repercusiones del mismo, en el caso de Jonas. Pero resulta más significativa la demanda marxiana por aprovechar los desarrollos de las ciencias naturales para una mejor inscripción práctico-consciente del hombre en su circunstancia natural. Esta valoración no descuida el aporte fáctico, es decir, enajenado, de este saber ampliamente aprovechado por la industria: “tanto más han intervenido *prácticamente* las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización”⁴⁶. En Jonas, la ética requiere de un cierto saber teórico que le permita realizar sus fines, y para ello las ciencias naturales juegan un papel protagónico. Para Marx, la ciencia natural, “perdiendo su orientación abstracta (...) se convierte en la base de la ciencia *del hombre*, del mismo modo en que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada”⁴⁷. En ambos casos, de lo que se trata es de redefinir los términos de la inserción práctico-consciente de los seres humanos en el mundo natural, de hacerlo de acuerdo con una perspectiva humana no perdida en la abstracción de un saber teórico limitado por los términos de la enajenación, bien sea productiva o tecnológica.

Que el aporte de las ciencias naturales al desenvolvimiento de los fines humanos sea caracterizado como abstracto por Marx se debe a que su horizonte es el de la enajenación del trabajo, el cual escinde la suerte de los miembros de la especie humana, al igual que disocia lo que haya de suceder con nuestra especie y con la naturaleza. La base de esta afirmación es ontológica: “Consecuentemente la *distinción* entre pensar y ser encierra a la vez su *unidad*”⁴⁸. Allí donde el saber no es condición de realización de las disposiciones genéricas de nuestra especie, por estar a disposición de una industria que desconoce

⁴⁵ Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, p. 384.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 385.

⁴⁷ *Ibid.* En vena más bien hegeliana, la articulación marxiana entre naturaleza y humanidad termina significando cognitivamente la necesaria *unidad de la ciencia*: “La misma historia es parte *real* de la *historia natural*, del proceso en que la naturaleza se hace hombre. En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y a la vez se hallará subsumida bajo esta: no habrá más que una ciencia” (*ibid.*, pp. 385-386).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 381.

en su acción la integridad humanidad-naturaleza, encontramos un pensar abstracto que solo puede relacionarse unilateralmente con los objetos de la *praxis* productiva. No puede ser saber real que dé cuenta de aquella unidad esencial.

Las consideraciones ontológicas de Marx que hemos reseñado constituyen la reivindicación de que los seres humanos *somos* naturaleza y que las formas de conciencia y actividad humanas que desconozcan esta originariedad tendrán que habérselas con la disposición irracional de ir en contra de su mejor suerte. Esto le ocurre a la *techne* que procede ignorante de las repercusiones de su participación en el mundo y limita su saber a las operaciones que son de su unilateral incumbencia presente, tanto como a las perspectivas antropocéntricas que insisten sobre una autonomía desgarrada de sus condiciones de generación y reproducción. A este respecto —y para terminar nuestra exposición—, Jonas se compromete con la arriesgada tarea de tentar una fundamentación metafísica de la condición de la *naturaleza* como *fin en sí mismo*. Por supuesto, no será la ruta de Marx y quizás en esto radique lo fundamental de su aporte a una teoría contemporánea de la responsabilidad. Su crítica del horizonte del tener en los *Manuscritos de París* no solo permite dar cuenta de los términos sociales de la vorágine del *homo faber* que tanto preocupa a Jonas⁴⁹. También nos dispone hacia una reflexión ontológica que se pretende práctica (*sensorial* en los términos feuerbachianos de sus *Manuscritos*) y que quedaría libre de la urgencia de los principios últimos de fundamentación a favor, más bien, de una conciencia comprometida con rastrear los términos efectivos en que se confirma la objetualidad de lo humano y la humanidad de la naturaleza; una naturaleza constituida por la sensoriedad humana, en tanto objeto de contemplación, y metamorfoseada por la *praxis* productiva de nuestra especie, en tanto parte del metabolismo que nos revela siendo organismos vivos, naturales.

⁴⁹ “La ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; y así, esa ampliación, sometiendo más y más las fuerzas de los hombres a su empeño, va acompañada de una contracción de su ser y de su concepto de sí” (Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 37).