

De la noción de Naturaleza a la Responsabilidad, en Hans Jonas

Niurka A. Izarra N.

Dado el ingente desarrollo de la tecnología, muy beneficiosa para la calidad de vida del hombre, pero que no sabemos a ciencia cierta cuáles serían sus potenciales efectos secundarios al ser implementada de manera masiva, hoy tenemos la obligación de velar porque esa tecnología no perjudique de manera irrecuperable el medio, es decir la naturaleza, que no es otra cosa que el medio físico–natural y los elementos que permiten la existencia de la vida.

En un intento por salvaguardar el planeta de los abusos que la humanidad le infiere, en su afán por ejercer el dominio de la naturaleza y valiéndose en muchos casos del uso indiscriminado de esta tecnología, encontramos que distintas corrientes de pensamiento, más bien corrientes ecológicas, han intentado desesperadamente hallar una justificación para preservar la naturaleza, al punto de considerarla como un sujeto moral y de derechos, en muchos casos sin tener en cuenta las consecuencias de tales justificaciones. Sin embargo, no podemos olvidar el hecho de que el término “preservar” implica que la naturaleza ha de permanecer intacta, es decir, la preservación de la naturaleza supone una especie de actitud contemplativa por parte del hombre, cosa que por demás parece inviable, dado que el hombre al desenvolverse en ella no puede sino transformarla necesariamente a su paso. Ya el sólo hecho de respirar implica una alteración de la naturaleza.

De manera que sólo es factible la conservación de la naturaleza, lo cual supone el uso racional de los recursos naturales, que a su vez implicaría restricciones al uso o disfrute de los recursos naturales y con ello también se implementarían estrictos controles al uso y desarrollo de la tecnología. Entonces, estaríamos hablando de la responsabilidad del hombre por la “conservación de la naturaleza”.

Esta responsabilidad por la naturaleza ya la encontramos en Kant, sólo que como un comportamiento premoral, cuando se refiere en la “Anfibología de los conceptos morales de reflexión”,¹ al deber indirecto que el hombre tiene con respecto a los animales, aquí nos plantea que si el hombre es capaz de causar daño o más bien ser cruel con un ser no–humano, en cualquier momento podría repetir ese comportamiento para con otro ser humano, y por ende iría en contra del imperativo categórico que exige tratar al ser racional siempre como un fin y nunca como un medio.

Como contraparte de esta postura hallamos la de Hans Jonas, quien en su libro *El Principio de Responsabilidad* formula su ética para el futuro y nos presenta un imperativo moral diferente. Se trata del imperativo ontológico, el cual establece como deber fundamental del comportamiento colectivo de la humanidad el futuro

de los hombres, que a su vez contiene el deber por el futuro de la naturaleza, dada su necesidad para la existencia. Por ello, el sujeto humano ha de asumir la responsabilidad de protegerla y salvaguardarla. El imperativo ontológico manda que haya una humanidad y nos hace responsables de la idea de hombre, idea que exige la presencia de su materialización en el mundo.²

Con esta fundamentación de su ética para el futuro, la naturaleza es concebida como un fin en sí, como algo que sin ser sujeto tiene un fin, el fin de mantenerse en la existencia, eligiendo a cada instante entre el ser y la aniquilación, elección que además se evidencia en el proceso de la evolución biológica.

Esta concepción de la naturaleza ha llamado profundamente la atención de quien esto escribe y, en este sentido, ha motivado esta reflexión, con la cual se trata de comprender el sentido de semejante afirmación.

Para dar inicio a esta reflexión comenzaremos con el siguiente pasaje, que el lector podrá encontrar en el artículo “¿Y para qué poetas?”, del filósofo alemán M. Heidegger:

Una comparación dispone lo diferente en lo igual, a fin de que se haga visible la diferencia. Esos que son diferentes, plantas y animales, por un lado, y el hombre, por otro, son iguales en la medida en que coinciden en lo mismo. Eso mismo es la relación que, en cuanto entes, guardan con su fundamento. El fundamento de los seres es la naturaleza. El fundamento del hombre no sólo es del mismo tipo que el fundamento de las plantas y animales. El fundamento es, aquí y allá, el mismo. Es la naturaleza como “plena naturaleza”...³

En estas líneas, considero, podemos hallar la simiente del pensamiento jonasiano respecto a la naturaleza. Aquí se evidencia la postura de su maestro, la naturaleza no es otra cosa, ni está en oposición a la humanidad, sino que por el contrario es su fundamento, es su esencia.

Sin embargo, tenemos la creencia de que somos los hombres los que de una u otra manera creamos la naturaleza, creamos el mundo. En efecto, las palabras del maestro son más que evidentes a este respecto:

La naturaleza es puesta ante el hombre por medio del poner delante o re-presentar del ser humano. El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para sí mismo.⁴

Es en esta “producción” que el hombre se separa de la naturaleza, concibiéndola como algo ajeno, como objeto de su querer, y se diferencia de la planta y el animal al afirmar que no quieren pues no se pueden representar “lo otro como enfrentado a ellos”.

Este querer al que nos referimos es lo que Heidegger llama “la autoimposición intencional o deliberada de la objetivación”, la cual consiste en la *percepción*, pero una percepción que ha de ser entendida como *hacer que nos llegue algo*, recogerlo y hacerlo nuestro, sacarlo de alguna parte, en otras palabras atraerlo, y no como la relación “yo humano”–objeto.

Sobre este querer Heidegger nos dice:

Este querer es la autoimposición, cuyo propósito ya ha dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles.

Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer.

De este modo, el querer permite al hombre revelarse como el productor que se autoimpone en todas las relaciones con todo lo que es, incluso consigo mismo, dominando incondicionalmente. Así, la totalidad de las existencias objetivas quedan sometidas a su mandato.⁵

Esta brevísima exposición nos permite, entonces, afirmar que la separación del hombre y la naturaleza es producto de una representación, pero que en todo caso acaba siendo una ficción, pues si como hemos afirmado, la naturaleza es la esencia del hombre, ¿cómo podría separarse de ella y seguir siendo? No obstante, en *El principio vida*, Jonas advierte que la capacidad de representación nos permite establecer el concepto de naturaleza. En efecto, el siguiente pasaje es muy claro:

... *sin* el cuerpo y su autoexperiencia elemental, sin este punto de partida de nuestra más amplia y universal extrapolación al todo de la realidad, no podríamos obtener representación alguna de la existencia de fuerzas y efectos en el mundo, y por tanto, tampoco de una concatenación activa entre todas las cosas: es decir, no tendríamos concepto alguno de naturaleza.⁶

En todo caso, Jonas considera que es después del animismo, con el nacimiento de la ciencia moderna, cuando el mundo fue despojado de toda conexión inteligible entre sus componentes, con lo cual no podría proporcionar concepto alguno de naturaleza como un todo dotado de eficiencia, pues se excluyeron las causas finales de la naturaleza y se prohibió el antropomorfismo. En este sentido, hace referencia a una cita de Sir Francis Bacon, en la cual se lee:

Y entonces pretendiendo remontarse más allá acaba por caer más cerca, como es en las causas finales, que arrancan más bien de la naturaleza del hombre que de la del universo, corrompiendo con ello de mil modos la filosofía.⁷

Con esta afirmación se niega la posibilidad de hacer inferencia alguna del hombre al mundo, estableciendo una diferencia básica en la línea del ser, negando entonces que ambos comparten la misma esencia, la naturaleza como fundamento, como afirmaba Heidegger líneas atrás. Si hacemos una remembranza, tenemos que el animismo antropomorfiza el mundo, brindando humanidad a la naturaleza y con ello se le dota de una teleología; con la ciencia moderna se rechaza esta postura y se niega a la naturaleza la posibilidad de detentar causas finales, por lo cual surge un modelo de naturaleza desvitalizado.

Entonces, llegado a este punto, hemos de preguntarnos a qué se debe este tránsito en la concepción de la naturaleza y hasta qué punto estaría justificado, e incluso si es válido este cambio de postura. Pero principalmente, parece necesario

indagar sobre el origen de esta escisión entre el hombre y el mundo. Hans Jonas ubica el origen de esta separación entre el hombre y el mundo en el gnosticismo. Veamos a continuación cómo desarrolla su argumento.

En el artículo “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo”,⁸ nuestro autor advierte que tanto el gnosticismo como el existencialismo tienen un fundamento común, el cual a su parecer sería el nihilismo. Tal hallazgo obedece a sus primeros estudios sobre el gnosticismo, cuando, dado su bagaje de conocimientos obtenidos gracias a la escuela de Heidegger, pudo percibir que ciertos aspectos del pensamiento gnóstico le eran muy familiares.⁹ Lo que ocurrió fue que el existencialismo le proporcionó los instrumentos para el análisis histórico, el cual arrojó como resultado la coincidencia de estos dos movimientos, al punto que, según afirma:

... las funciones interpretativas se invierten y devienen recíprocas: la cerradura se convierte en llave y la llave en cerradura. La lectura “existencialista” del gnosticismo, tan justificada como está (o en la medida en que está justificada) por su éxito hermenéutico, nos invita, como a su contrapartida natural, a emprender el intento de una lectura “gnóstica” del existencialismo.¹⁰

En este trabajo, Jonas hace referencia a Nietzsche, Pascal y Descartes. Con respecto al primero nos dice: Nietzsche decía que el nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes” estaba a la puerta.¹¹ Pero este nihilismo filosófico intenta convivir con el existencialismo, a juicio de nuestro autor, produciéndose una crisis constante que da lugar a la situación espiritual del hombre moderno. Posteriormente, el autor señala que Pascal hace referencia a tal situación y describió la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna. En efecto, cita sus palabras: “Abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto”.¹² El “que me ignoran” tiene especial importancia para Jonas, quien afirma que corresponde al silencio, a la indiferencia del universo frente al hombre que provoca la soledad del hombre en la realidad. Así, el hombre se constituye en una suerte de brizna ante las fuerzas del universo inmenso, donde su existencia es apenas una ciega casualidad particular al igual que su posible aniquilamiento.¹³

Entonces, se considera que el hombre no es parte de la suma de la realidad del universo sino que por el contrario es diferente de él. No es *res extensa* (cuerpo, materia, magnitud externa) como bien decía Descartes. El hombre es el único ser del mundo que piensa, aunque forme parte del mundo; sólo participa del sentido de la naturaleza mediante su cuerpo y sus condiciones mecánicas, pero la naturaleza no se preocupa de sus asuntos internos.¹⁴ Algo que Jonas enfatiza es que lo que hace al hombre superior a toda la naturaleza es el espíritu, que permite designar el abismo que lo separa del resto de la realidad. Es precisamente su conciencia la que lo hace un extraño en el mundo “... y en todo acto de verdadera reflexión da nuevas pruebas de que ésta es su condición”.¹⁵

Afirma nuestro autor que al acabarse el cosmos, con cuyo logos inmanente se puede sentir emparentado el logos del hombre; se acabó el orden del todo, en el que el hombre tiene su lugar propio, el cual ahora es visto como una causalidad desnuda e incomprensible. En este sentido cita el fragmento 205 de Pascal: “Me asombro”, “de verme aquí y no allí, porque no existe ninguna razón de estar aquí

y no allí, ahora y no en otro tiempo”. Explica la cita diciendo:

La razón del “aquí” existía desde siempre, desde que el cosmos era el hogar natural del hombre, es decir, desde que el mundo se comprendía como cosmos. Pero Pascal habla de “ese rincón apartado del mundo” en el que el hombre “se ve a sí mismo como perdido”, de esta “pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir el universo”.¹⁶

Lo cierto es que a juicio de nuestro autor, dada la contingencia de la existencia de la humanidad en el todo, éste carece de un sentido que sirva como referencia para la comprensión de lo humano. Así, el hombre queda sin “hogar”, perdido y con miedo. Además, la situación supone una indiferencia de la naturaleza que la hace ajena a todo fin, pues con la desaparición de la teleología del sistema de las causas naturales, la Naturaleza vaciada de objetivos y fines, no puede sancionar los fines o posibles fines del hombre. Entonces el universo, sin una jerarquía del ser internamente fundada, deja los valores sin apoyo ontológico y el sí mismo se vuelve autónomo, quedando a expensas de su sola fuerza para buscar sentido y valor.

El sentido ahora será dado (otorgado) y el valor es puesto mediante la valoración y ya no será percibido mediante la contemplación del ser objetivo. Entonces, la voluntad va a sustituir a la contemplación, pues los fines serán de la exclusiva creación del ser, y la temporalidad del acto, por su parte, desplazará la eternidad del “bien en sí”. (285) De allí la famosa frase de Nietzsche: “El hombre está ahora a solas consigo mismo”. La cita de Nietzsche utilizada por Jonas reza:

El mundo: una puerta
a mil desiertos fríos y mudos.
Quién perdió lo que tú
perdiste, no para en sitio alguno (...)
“¡infeliz el que patria no tenga!”¹⁷

El universo de Pascal es un universo que ha sido creado por Dios, donde el hombre solitario y privado de todo apoyo secular alguno, se guía por un corazón elevado a Dios en el más allá. En este caso se trata de un dios escondido, un *agnostos theos*, que no es reconocible en la estructura de su creación. En este sentido, Jonas afirma que el mundo creado sólo revela el poder de su creador y no su propósito, en la medida en que su poder señala la propia magnitud del mundo, es decir, en la inmensidad espacial y temporal de dicho mundo.¹⁸

Por tanto la extensión es el único rasgo esencial que el mundo conserva como característica fundamental de su creador y de lo que la magnitud puede dar muestra es del poder.¹⁹

Jonas considera que hay un punto común relevante, se trataría de “... el tono radicalmente dualista que subyace a la actitud gnóstica...”. Este “dualismo se plantea entre el hombre y el mundo, y paralelamente entre el mundo y Dios”, se trata de *un dualismo* de magnitudes contrarias que da lugar a una polaridad de tres elementos: el hombre y Dios opuestos al mundo, pues aunque parece evidente la idea de una esencial copertenencia están separados precisamente por el mundo.

Entonces, el gnosticismo supone una cierta escatología, la cual estaría deter-

minada por un dualismo en la relación hombre–mundo que se repite en la relación Dios–mundo, dando lugar a la separación y oposición polarizada de los tres elementos fundamentales: hombre, Dios y mundo. En efecto, Jonas explica esta relación en los siguientes términos:

En esta polaridad de tres elementos, el hombre y Dios se oponen juntos al mundo, pero a pesar de esa esencial copertenencia [hombre y Dios] están separados por el mundo.²⁰

Ahora bien, es de hacer notar que precisamente esta relación de separación y oposición polarizada es el objeto del conocimiento revelado que determina la mencionada escatología gnóstica. Jonas destaca que en el gnosticismo lo primero es el sentimiento de un abismo absoluto entre el hombre y el mundo, el cual se explicita en forma de una doctrina objetiva. Ahora bien, el aspecto teológico de esta doctrina se expresa en los siguientes postulados:

- lo divino, ajeno al mundo, no participa en el universo físico;
- el verdadero Dios, el Desconocido que se halla más allá del mundo, no es objeto de revelación alguna ni puede ser anunciado por el mundo; y
- no es posible conocer a Dios mediante analogías sobre el mundo.

El aspecto cosmológico de la doctrina supone:

- el mundo es ajeno a Dios y por ende no ha sido creado por él; y
- el mundo es obra de un principio inferior y se apega a su ley.

El aspecto antropológico de la doctrina muestra el sí mismo interior del hombre:

- el espíritu, que no es el alma ni la psyche, no forma parte del mundo, no pertenece a la creación y al dominio de la naturaleza; y
- este espíritu, dentro del mundo, es tan trascendente y tan incognoscible mediante categorías tomadas de él como su paralelo extramundano, el dios desconocido.

En esta doctrina se da por sentado que el mundo ha sido creado. No obstante, el hombre no debe sumisión ni a la obra ni al creador, debido a que, ni el mundo, ni la voluntad del creador ofrecen criterios para regir la conducta del hombre. El poder de un creador, inferior a la divinidad, supone que el mundo vendría a ser producto de la negación del saber y de un “poder indocto”, como se puede apreciar en el siguiente pasaje de nuestro autor:

...el creador del mundo no conserva de lo verdaderamente divino más que precisamente el poder de una eficiencia carente de inteligencia y de bondad. Así es como el demiurgo creó el mundo en ignorancia y pasión...²¹

Este poder viene a ser el principal aspecto del cosmos y su naturaleza interna es carencia de saber, *agnosia*, que halla su complemento positivo en el saber como la verdadera naturaleza, es decir, el saber acerca de sí mismo y de Dios. Enton-

ces, el mundo creado por el demiurgo indocto, consiste en un sistema regido por la ley. Pero como dice Jonas, la ley cósmica ha dejado de ser la expresión de la razón para volverse una especie de coacción que roba el valor a la libertad del hombre.²²

En Pascal también encontramos ese temor en la respuesta del alma a su estar en el mundo, a juicio de Jonas, se trataría del miedo a descubrirse cuando el sí mismo interior despierta del sueño o de la embriaguez del mundo; pues habría una especie de poder interno que le haría un extraño incluso para sí mismo. Las palabras de Jonas son elocuentes:

Al tomar conciencia de sí, el sí mismo descubre simultáneamente que en realidad no se autoposee, sino que es involuntario ejecutor de inspiraciones procedentes del cosmos.²³

La conclusión a la que llega nuestro autor es que la gnosis es lo único que puede liberar al hombre de esta suerte de servidumbre. Pero, ¿qué es la gnosis? Con el término “gnosis” se ha significado a lo largo de la historia “conocimiento”, pero no se trataría de un conocimiento empírico, sino más bien un conocimiento superior, revelado, es decir un conocimiento que no viene dado por la percepción sino mediante la adquisición del ser real de la cosa. Este conocimiento supone un don de la divinidad mediante el cual permite su conocimiento. En fin, se trataría del conocimiento de Dios. De manera que con el término gnosis también se nombran aquellos movimientos que fijan su especial interés en la captación racional de realidades objetivas por medio de la intelección depositada en sistemas teológicos. Dada la exposición de Jonas, asumimos aquí que la gnosis a la que hace referencia propone la experiencia de un dios supremo situado completamente en el más allá y la redención mediante el conocimiento del hombre de que Dios está en él: “sostiene la estimación del mundo y de la materia como creación maligna y una experiencia, determinada, por ello el gnóstico se siente extraño con respecto al mundo”.²⁴

Más adelante, nuestro autor se refiere a la necesidad de vencer al mundo, el cual por su degradación sólo podrá ser vencido mediante el poder del redentor, que invade su estructura desde fuera, y mediante el poder del saber que tal redentor nos trae, como un instrumento mágico capaz de doblegar la coacción de las estrellas. Por tanto, encontramos un parecido ontológico en el hecho formal de que el enfrentamiento del poder con el poder es la única forma de relación con el conjunto de la naturaleza que nos queda.²⁵

Esta última afirmación de Jonas, nos remite inmediatamente a *El principio de responsabilidad*, expresamente al acápite donde se refiere a la responsabilidad, cuando esboza las primeras distinciones. En este párrafo, nuestro autor hace referencia al poder causal como condición fundamental para la responsabilidad.²⁶ Afirma que la responsabilidad se refiere a la determinación de lo que se llevará a cabo por aquello que exige mi acción. En este sentido la responsabilidad por el bienestar de alguien me obliga a realizar actos con el sólo propósito de alcanzar ese fin. Jonas expresa:

... Aquello “por lo” que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, (...). Ello contrapone al poder su derecho

a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber...²⁷

Esta afirmación supone que lo que tiene poder se ve obligado por aquello que depende de él, es decir por lo que manda en su causalidad. De allí que nuestro autor insista en el hecho de que la responsabilidad no es una relación que se dé entre iguales, sino que se trata de una relación de orden vertical descendente.²⁸

También se justifica que exprese que la responsabilidad instituida por la naturaleza no depende de un asentimiento anterior, sino que es una responsabilidad irrevocable, irrescindible y global. Establece también que el objeto último de la responsabilidad es la salvaguardia de las relaciones de fidelidad en general sobre las cuales se sostiene la convivencia humana, un bien sustantivo, que a juicio de Jonas obliga de por sí.

Cuando Jonas nos habla de la responsabilidad, señala como el mejor ejemplo de una responsabilidad y de un deber elementales no recíprocos al deber y la responsabilidad de los padres hacia los hijos. Estima que esta responsabilidad es incondicional y que es el único comportamiento altruista procurado por la naturaleza; la responsabilidad se refiere a la relación con la prole necesitada de protección, campo originario de su ejercicio. La relación padres–hijos es el arquetipo de la acción responsable²⁹. Jonas afirma que los hombres tienen un deber para con la existencia y para con la esencia de una descendencia en general, lo cual sería una responsabilidad para con la humanidad futura.

Esto significa que debemos velar, más que por el derecho de la humanidad futura, por su deber de conformar una humanidad auténtica que conserve su capacidad para ejecutar este deber, por su capacidad para “atribuírselo” y de la cual podríamos despojarlos mediante el uso indiscriminado de la tecnología.³⁰ A este respecto, Jonas nos dice: “... Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros...”.³¹ Por otra parte, Jonas establece que “... el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres...”³² y que este deber contiene el deber por el futuro de la Naturaleza.³³ Por ello la Naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario del poder del hombre. Por tanto, el hombre es un producto de la Naturaleza y le debe fidelidad al “conjunto de sus creaciones”. Siendo el hombre mismo su más alta cumbre, tendrá que tomar bajo su cuidado todo lo demás.

Recepción del artículo: 1 de julio de 2007

Aceptación 15 de septiembre de 2007

Notas

- 1 Cfr. Kant, Immanuel (1999): *La Metafísica de las Costumbres*, Versión Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 3ª edición, Madrid, Tecnos, pp. 308–310
- 2 Jonas, Hans (1995): *El principio de responsabilidad*, versión de Javier Mª Fernández Retenaga, Barcelona, Editorial Herder, pp. 87–88
- 3 Heidegger, Martin (2003): *Caminos del bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 3ª reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, p. 206
- 4 Heidegger, Martin (2003), pp. 213–214
- 5 Cfr. Heidegger, Martin (2003), p. 214
- 6 Jonas, Hans (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, versión de José Mardomingo, Valladolid, Editorial Trotta, p. 40
- 7 Bacon, Francis, *Novum Organum*, citado por JONAS, Hans (2000), p. 55
- 8 Jonas, Hans (2000), pp. 279 y ss.
- 9 Cfr. Jonas, Hans (2000), p. 279
- 10 Jonas, Hans (2000), p. 281
- 11 F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (1887), § 1 (trad. J. M.) citado por Jonas (2000), p. 281
- 12 Pascal, B., *Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 205 (trad. Española: *Pensamientos*, trad., introducción y notas de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1996, p. 39); *ibid.*: “El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra”. Citado por Jonas (2000), p. 281
- 13 Cfr. Jonas, Hans (2000), p. 281
- 14 Jonas, Hans (2000), p. 282
- 15 *Ibidem*
- 16 Jonas, Hans (2000), p. 282
- 17 F. Nietzsche. *Poesía completa*, edición y traducción de Laureano Pérez Latorre, Trotta, Madrid, 1998, p. 140. citado por Jonas (2000), p. 283
- 18 Cfr. Jonas, Hans (2000), p. 283
- 19 Cfr. B. Pascal. *Op. Cit.*, Fragmento 72: “En fin, el mayor rasgo sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento [en el de la inmensidad de los espacios cósmicos]” (p. 73 de la trad. española cit.) N del T. Citado por JONAS (2000), p. 284
- 20 Jonas. *Op. Cit.*, p. 286
- 21 Jonas, Hans (2000), p. 287
- 22 Cfr. Jonas, Hans (2000), p. 287
- 23 JONAS, Hans (2000), p. 289
- 24 Cfr. Markschie, Christoph (2002): *La Gnosis*, versión de Constantino Ruíz–Garrido, Barcelona, Herder, pp. 57–58
- 25 Cfr. Jonas, Hans (2000), p. 289
- 26 Cfr. Jonas, Hans (1995), p. 161
- 27 Jonas, Hans (1995), p. 163
- 28 Cfr. Jonas, Hans (1995), p. 166
- 29 Cfr. Jonas, Hans (1995), p. 83
- 30 Cfr. Jonas, Hans (1995), p. 86
- 31 Jonas, Hans (1995), p. 86
- 32 Jonas, Hans (1995), p.227
- 33 Cfr. Jonas, Hans (1995), p. 227