



EL FUTURO DE LA ECOLOGÍA: LA SABIDURÍA COMO CENTRO ESPECULATIVO DE LA ÉTICA AMBIENTAL

THE FUTURE OF ECOLOGY:
WISDOM AS THE SPECULATIVE CENTRE
OF ENVIRONMENTAL ETHICS

LUCA VALERA

Faculty of Philosophy y Center of Bioethics, Pontificia Universidad Católica de Chile
Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago de Chile. Tel.: (56-2) 2354 1479
luvalera@uc.cl

RESUMEN:

Palabras clave:

Bioética; Ética
Ambiental; Sabiduría
práctica; Arne Næss;
Van Rensselaer Potter
Recibido: 09/09/2016
Aceptado: 08/11/2016

En este artículo se argumenta que es necesario volver a la propuesta de Potter para redescubrir una idea de bioética más amplia de la sola ética médica, y fuertemente vinculada a la ética ambiental. Las dos disciplinas comparten, entre las otras, las siguientes dimensiones: la conciencia del pecado surgida como consecuencia de los recientes desarrollos tecnológicos; la necesidad de una salvación; la necesidad de una ciencia de la supervivencia; la sabiduría como una posible solución. Con referencia a este último aspecto, la obra de Van Rensselaer Potter (padre de la bioética) y la de Arne Næss (padre de la ecología profunda, y, en un sentido más amplio, de la ética ambiental) están particularmente vinculadas: la sabiduría parece ser la virtud que puede todavía ofrecer respuestas sobre nuestra manera de habitar el mundo. Por último, vamos a tratar de argumentar sobre la necesidad de una sabiduría práctica (*phronesis*) para el futuro de la ética ambiental.

ABSTRACT:

Keywords:

Bioethics;
Environmental Ethics;
Practical Wisdom;
Arne Næss; Van
Rensselaer Potter

This article argues that it is necessary to go back to Potter's proposal to rediscover a concept of bioethics wider than medical ethics, and strongly connected to environmental ethics. The two disciplines share, among others, the following dimensions: the consciousness of the sin as a consequence of recent technological developments; the need for a salvation; the need for a science of survival; wisdom as a possible solution. Referring to the latter, the work of Van Rensselaer Potter (father of bioethics) and Arne Næss (father of deep ecology, and in a broader sense, of environmental ethics) are particularly linked: it seems that wisdom should be the virtue providing answers about our way of dwelling the world. Finally, we will argue about the need for a practical wisdom (*phronesis*) for the future of environmental ethics.

1. Introducción. Ecología y bioética, un problema común

Los años setenta del siglo pasado fueron testigos, entre otras cosas, del nacimiento casi simultáneo de dos disciplinas (o visiones de la vida), que tenían un método, objetivos y causas similares: la bioética y la ética ambiental. Las ideas de Van Rensselaer Potter, padre de la bioética, y de Arne Næss, padre de la ecología profunda y uno de los filósofos más importantes en el campo de la reflexión ecológica, parecen concordar en muchos aspectos: aquí intentaremos solo de mostrar algunos de esos aspectos, con el fin de aclarar por qué ambas reconocen la sabiduría como respuesta última a la crisis (principalmente ecológica).

Es interesante que en las primeras páginas del libro que lo ha consagrado como el fundador de esta disciplina, Potter hable de ecología. Aunque en los círculos académicos se tiende a identificar muy a menudo la bioética con la ética médica, se olvida de hecho la idea original de Potter expresada por el término "bioética global"¹, es decir, la de una disciplina que tiene que ver con la relación del ser humano consigo mismo, y, a la vez, con el ecosistema². Si esta es entonces la idea de Potter, expresada tan claramente en las primeras páginas de *Bioethics. Bridge to the future* y en *Global Bioethics*, parece bastante evidente el vínculo entre bioética y ecología, entre una preocupación por los seres humanos y la preocupación por el medio ambiente (incluidos los seres humanos, naturalmente).

Parece, sin embargo, que la relación entre ambas se remonta a una época anterior a los libros de Potter: si bien, se reconoce comúnmente a Van Rensselaer Potter como el padre "oficial" de la bioética, por otra parte, es bien sabido que el término no fue acuñado por él: la primera aparición del término "bio-Ethik" es del año 1927, y lleva la firma del pastor protestante Fritz Jahr³.

1 Cf. Potter, VR. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988.

2 Hemos traducido esta misma idea a través del concepto de "ecología humana" – cf. Valera, L. *Ecología umana. Le sfide etiche del rapporto uomoambiente*, Aracne, Roma, 2013.

3 Jahr, F. «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze». *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*. 1927; 24(1): 2-4. (traducción al castellano: Jahr, F. «Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres hu-

En ese contexto Jahr crea el marco para una relación fructífera entre la bioética y la ética ambiental, señalando que la bioética, con razón, llama a la "aceptación de compromisos morales no solo frente al hombre sino frente a todo ser viviente. Objetivamente al hablar de bioética no hablamos de un descubrimiento del presente. Como un ejemplo muy interesante del pasado podemos mencionar justamente la figura de Francisco de Asís (1182-1226) quien desarrolló un gran cariño hacia los animales y un respeto por todos los seres vivos, adelantándose así por siglos a la pasión de Rousseau por la naturaleza"⁴.

De hecho, la bioética nunca se ha ocupado exclusivamente del "bios" en cuanto "bios humano" –y, por lo tanto, solo de la salud humana– sino que siempre del bios como característica de todo sistema viviente. En este sentido parece bastante apresurado e inexacto identificar bioética y ética médica aunque esta última sea una de las áreas temáticas más importantes de esta disciplina⁵. Es solo a la luz de una idea más amplia de bioética que se hace posible comprender la poderosa analogía de Potter que abre el segundo capítulo de *Global Bioethics*: "La Tierra como un organismo". La idea de que el hombre es "el cáncer del planeta"⁶ es, de hecho, hija de esta analogía, y tiene sus raíces en las ideas de

manos con los animales y las plantas [1927]». *Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2013; 8(2): 18-23. Véase también: Sass, H.M. «Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 2007; 17(4): 279-295. Sass, H.M. «Asian and European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics». *Asian Bioethics Review*. 2009; 1 (3): 185-197. Sass, H.M. «El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934». *Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2011; 6(2): 20-33. Lolas Stepke, F. «Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr». *Biological Research*. 2008; 41: 119-123. Lima, N.S., Fariña, J.J.M. «Fritz Jahr y el Zeitgeist de la bioética». *Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2009; 5(1): 4-11. Lima, N.S., Cambra Badii, I. «La bioética según Fritz Jahr: Idea y cosmovisión. Referencias contextuales y narrativas del surgimiento del concepto». *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013. Pessini, L. «En la cuna de la Bioética: el encuentro de un credo con un imperativo y un principio». *Revista Colombiana de Bioética*. 2013; 8(1): 8-31.

4 Jahr, op. cit. 19.

5 Cf. Reich, W. «The Word "Bioethics": The Struggle Over Its Earliest Meanings». *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1995; 5(1): 19-34.

6 Cf. Potter, op. cit. 31-35; Valera, L. «Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea». *Teoria. Rivista di filosofia*. 2014; 2: 175-192.

James Lovelock y, en concreto, en la “Hipótesis Gaya”⁷. A la luz de esto es definitivamente posible establecer similitudes entre las dos disciplinas, entre la bioética y la ética ambiental.

Las similitudes, pues, se encuentran también a nivel de la historia de las dos disciplinas y de las causas que favorecieron sus nacimientos: los acontecimientos históricos que llevaron a los pensadores del siglo pasado al repensar nuestra relación con los seres vivos, a partir de los puntos de vista de la ética ambiental y la bioética, son, de hecho, los mismos. Estos incluyen: la capacidad de producir acciones con un efecto duradero en el tiempo⁸, el rápido desarrollo tecnológico, el temor que este poder generó, la posibilidad de un cambio radical en la naturaleza (y en la naturaleza humana), la sobrepoblación del planeta y el agotamiento de los recursos, el cambio climático, etc. Para ser más sintéticos, podríamos decir que las dos disciplinas comparten el mismo origen, es decir, el “pecado” conocido por los científicos a través del abuso de la tecnología, que coincide con la posibilidad de la destrucción, tanto humana como de todo el planeta. De hecho, Robert Oppenheimer, en el famoso discurso pronunciado en el MIT el año 1947, dijo: “En cierto sentido duro y crudo, que ninguna vulgaridad, broma o exageración puede borrar por completo, los físicos han conocido el pecado; y éste es un conocimiento que nunca podrán perder. [...] Ahora me he convertido en la muerte, el destructor de mundos”.

El pecado del que habla Oppenheimer tiene que ver más bien con una mentalidad humana –y no solo con el hecho de la existencia de la tecnología misma– es decir, con la actitud de dominio sobre la naturaleza: “La lógica que estructura la relación hombre-naturaleza en la civilización tecnológica es la del dominio. [...] Con la civilización tecnológica el hombre no se siente más en la naturaleza, hasta integrarla en su vida, sino que la pone en conexión con su capacidad de actuar, la mira con el ojo

pragmático del dominador [...]. La naturaleza, sometida a la lógica del dominio y reducida a un producto del ser humano [...] se deteriora a naturaleza física, a *res extensa*, es decir, se reduce a un contexto cuantitativo, unida por la identidad de las leyes matemáticas. La naturaleza recibe su ser, podemos decir con Heidegger, ‘por imposición’”⁹.

En este sentido, la noción de pecado –evocada aquí como la otra cara del dominio– es muy interesante en este ámbito, ya que parece sintetizar una trayectoria humana muy común: el hombre que conoce las posibilidades de una nueva creación, cegado por tales posibilidades, termina con el conocimiento de la posibilidad de la destrucción (antes que nada, suya).

No obstante, después de la caída siempre hay una necesidad de levantarse: en este sentido, el ser humano vuelve a trabajar para evitar la destrucción que él mismo había evocado. Incluso antes de cualquier preocupación ecológica o bioética, el filósofo Fichte en una carta a Jacobi describió de una manera muy efectiva esta dinámica humana: “Comenzamos a filosofar por soberbia, y al hacerlo perdimos la inocencia. Contemplamos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra salvación”¹⁰. La necesidad de la salvación: tal como muestran las trayectorias especulativas de Potter y de Næss¹¹ (y de la ética ambiental en general)¹², la respuesta a la conciencia del pecado es la búsqueda de una ciencia de la supervivencia –otro punto en común con Oppenheimer y Fichte. Así, entonces, escribe Potter: “Debemos desarrollar la ciencia de supervivencia, y ella debe empezar con un nuevo tipo de ética: Bioética”¹³.

9 Bellino, F. «Cosmovisione sistemica ed etica ambientale». En: Ceravolo, P. (ed.). *Filosofia ed ecologia*, Centro per la filosofia italiana, Roma, 1993, 66.

10 Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1970, III, 2, 392-93.

11 Existe, de hecho, una diferencia radical entre los dos: si Potter considera la supervivencia como el fin último de la bioética –cf. Potter, *op. cit.* 43-52– Næss la interpreta solo como una condición necesaria (y no suficiente) para la auto-realización humana y no humana –cf. Næss, A. “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”. En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*, Springer, Dordrecht, 2005, v. X, 520.

12 Así Holmes Rolston III: “Nuestra preocupación debe ser para la unidad fundamental de la supervivencia” – Rolston III, H. «Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World». En: Bormann, H.F., Kellert S.R. (eds.). *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, Yale University Press, New Haven, 1991, 88.

13 Potter, V.R. «Bioética, la ciencia de la supervivencia». *Selecciones de Bioética*. 2002; 1: 124.

7 Cf. Valera, L (ed.). *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, Ets, Pisa, 2015, p. 154; Lovelock, J.E., Margulis, L. «Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis». *Tellus*. 1974; 26(1-2): 2-10.

8 Nos referimos, a este respecto, a las famosas palabras de Jonas: cf. Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, 23-35.

De hecho, continua él, “la humanidad tiene la necesidad urgente de una nueva sabiduría que provea el ‘conocimiento de cómo usar el conocimiento’ para la supervivencia del hombre y para el mejoramiento en la calidad de vida. Este concepto de la sabiduría como una guía para la acción el conocimiento de cómo usar este conocimiento para un bien social podría ser llamado ‘la ciencia de la supervivencia’”¹⁴. Así que si quisiéramos resumir las etapas existenciales que caracterizan tanto la ética ambiental y la bioética, diríamos: 1) la conciencia del pecado surgida como consecuencia de los recientes desarrollos tecnológicos; 2) la necesidad de una salvación; 3) la ciencia de la supervivencia; y, finalmente, 4) la sabiduría. Aquí termina el camino “moral” de las dos disciplinas. Y es justamente sobre este último punto que vamos a enfocar nuestra reflexión para desarrollar una ética ambiental para el futuro.

2. La sabiduría que surge del conocimiento

En aquellos años de nacimiento y desarrollo de la ética ambiental y de la bioética, las tendencias culturales eran profundamente diferentes. La percepción de un apocalipsis inminente exhortó a pensar en soluciones rápidas a la crisis ecológica, por lo que se oscilaba constantemente entre un enfoque totalmente tecnocrático y visiones más encantadas que apelaban a un retorno a una era mítica en la que la relación hombre/naturaleza se caracterizaba exclusivamente por las ideas de paz y armonía: “Los temas típicos de una filosofía ‘pastoral’ de la naturaleza [...] reaparecieron con fuerza en la cultura de nuestro tiempo. El gusto por el Apocalipsis no excluye de ninguna manera la propensión a la Arcadia. [...] El tema de la condena a la actividad humana vuelta al control de la naturaleza ha resurgido con fuerza en la cultura de nuestro tiempo. Se exalta lo ‘natural’ y lo ‘primitivo’. Muchos manifiestan una especie de nostalgia por la supuesta buena vida de los hombres ‘primitivos’, que, en realidad, viven muy duramente, sufren mucho, mueren muy jóvenes y ven a muchos de sus hijos morir”¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, 122.

¹⁵ Rossi, P. «L’uomo di fonte alla natura: signoria o servitù?». En: Ceravolo, *op. cit.* 17-20.

Muy pronto, sin embargo, el ser humano se dio cuenta de que la idea de naturaleza como un lugar de armonía, belleza y bondad (y, por el contrario, del ser humano como portador de miseria, fealdad y maldad) era algo irreal, absolutamente abstracto: “El triunfo de la vida, es decir, su victoria sin el hombre, no se debe considerar necesariamente como un bien, como ingenuamente supone el ecologismo radical: como señala Heráclito con toda razón, la vida es *polemos*, la eterna guerra de los contrarios, la sucesión infinita de los contrarios sin piedad. También porque la compasión existe sólo en el ser humano, es decir, en un ser que sea capaz de construir y custodiar, y, por lo tanto, de servir a la Vida (*in primis* como “vida humana”), utilizando el intelecto, y, por ende, a través de la tecnología”¹⁶.

Aún más, el ser humano se dio cuenta de que la idea de naturaleza como algo “fuera del impacto humano”, era algo inexistente, irreal: “Los mitos del primitivismo [...] no tienen en cuenta el hecho de que la naturaleza (presentada como una realidad ‘a defender’) no es ni virgen ni intacta, sino que es el resultado de la presencia humana en la tierra. [...] Por otra parte, no se considera lo suficiente que los animales domésticos y muchas plantas fueron ‘construidos’ por el hombre; que él mismo se dedica continuamente a salvar el medio ambiente (así como a contaminarlo), evitando, en este caso, que los procesos naturales como terremotos, inundaciones, deslizamientos de tierra puedan ponerles fin. Los mitos del primitivismo, finalmente, no tienen en cuenta el hecho de que la Tierra sin el hombre no es un jardín immaculado, sino una selva inhabitable”¹⁷.

En lo que nos gustaría hacer hincapié, en primera instancia, es que no es posible –y nunca lo ha sido– para el ser humano actuar correctamente sin un conocimiento adecuado de la realidad. Y sucede a menudo que, en el contexto de la ética ambiental, son las percepciones

¹⁶ Valera, L. «Tecnologia ed ecologia. Dall’etica alla metafisica, dalla negazione del limite alla negazione dell’uomo». *Pensamiento*. 2015; 71(269): 1462.

¹⁷ Rossi, *op. cit.* 21. Y añade: “La idea de que el hombre, impulsado por sus remordimientos, pueda retroceder a la infancia de la especie y borrarse a sí mismo de la naturaleza no sólo es mítica, sino también es absurda y peligrosa” – *ibid.*, 22.

distorsionadas de la naturaleza (o de la naturaleza humana) que influyen radicalmente en las acciones –incluyendo las acciones políticas– emprendidas por diferentes actores¹⁸.

El ser humano no puede actuar, entonces, para el bien de la naturaleza –y su propio bien– sin tener en primera instancia un conocimiento del bien, del hombre y de la naturaleza. En este sentido, el final de la era del miedo¹⁹ podría abrir nuevos espacios para una era del conocimiento y de una nueva conciencia crítica: el ser humano tiene que comprobar la adecuación de las teorías que siguen acompañando su percepción del mundo, el conocimiento de la relación consigo mismo y con la naturaleza, y así sucesivamente. Por lo tanto, creemos que es importante tomar en serio la indicación metodológica expresada por Descartes, también en el contexto de la ecología: “Cambiar mis propósitos antes que el orden del mundo”²⁰. Aún más, quizás sea interesante expresarla así: “Cambiar el orden de mis pensamientos para cambiar el orden del mundo”²¹.

En ese sentido, lo que se requiere del ser humano antes la actual crisis ecológica no es tanto un cambio de acción, sino un cambio de paradigma. El primer fruto del cambio ecológico es, de este modo, una conciencia ecológica, no tanto acciones “ecológicas”: “Pero ¿qué significa propiamente ‘conciencia ecológica’? La definición más simple y directa me parece la de un pionero del ecologismo, el estadounidense John Muir: ‘Cuando intentamos apropiarnos de algo en sí mismo, descubrimos que está unido a todo el resto del universo’. Nos referimos, de esta manera, a la conciencia de la unidad estructural y funcional del mundo viviente. El ser humano se reconoce como parte integrante de un todo que está vinculado inseparablemente: todos los seres,

vivos o no, afectan los equilibrios extremadamente delicados y complejos de la biosfera, necesarios para su existencia”²².

De hecho, el filósofo alemán Hans Jonas se había adelantado a la mayoría de estas cuestiones en su *Principio de responsabilidad*, donde aclaraba “el nuevo papel del saber en la moral”: “En tales circunstancias 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. [...] El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, de este modo, será una parte de la ética”²³. Una nueva conciencia no puede empezar sin un nuevo saber, de manera que *deberes* nuevos llaman y necesitan *saberes* nuevos. La pregunta más adecuada, en este contexto, se refiere a la naturaleza de este nuevo saber: ¿Qué tipología de saber estamos buscando? ¿Una profundización de lo que ya sabemos –a nivel científico– o más bien una nueva forma de mirar el mundo? Es precisamente en la respuesta a esta pregunta que se halla la solución –si se puede pensar en una reflexión como una solución– a la crisis ecológica actual, y, quizás, un nuevo camino a recorrer en el futuro (de la humanidad y de la ética ambiental).

3. ¿Sabiduría o prudencia? Cuidar la fractura interna del ser humano

Si nos decidimos por la primera alternativa (una profundización de lo que ya sabemos a nivel científico), tenemos que estar de acuerdo con Potter cuando dice: “La Bioética debe desarrollar un entendimiento realista del conocimiento biológico y sus limitaciones para poder hacer recomendaciones en el campo de las políticas públicas”²⁴. Potter se imagina, de hecho, un nuevo conocimiento (la bioética) que surge de la profundización de los viejos conocimientos, como resultado de un diálogo fructífero entre dos áreas irremediablemente separadas (ciencias duras y humanidades). Este “nuevo” conocimiento, sin embargo, sigue siendo esencialmente

18 Sobre la cuestión “ideológica” en los enfoques ecológicos, véase: Valera, L. *Ecología humana*, op. cit. 21, 66-70; y Larcher, L., *Il volto oscuro dell'ecologia. Che cosa nasconde la più grande ideologia del XXI secolo?*. Lindau, Torino, 2009;

19 Sobre el tema del miedo (temor), fundamental para el desarrollo de la bioética y de la ética ambiental, véase: Jonas, op. cit., 65-66.

20 Descartes, R. *Discurso del método*. EDAF, Madrid, 1982, 58.

21 Claramente, no estamos afirmando que el conocimiento del bien sea suficiente para actuar de acuerdo a este conocimiento, sino sólo que sea necesario.

22 Battaglia, L. «L'etica filosofica dinanzi alla sfida ambientale». En: Ceravolo, op. cit. 54.

23 Jonas, op. cit., 34.

24 Potter, *Bioética, la ciencia de la supervivencia*, op. cit. 125.

un conocimiento científico: la génesis del conocimiento es siempre, para Potter, científica; más adelante, quizás, podríamos debatir sobre la eficacia de ese conocimiento, incluso sobre los valores, no obstante, la biología sigue siendo, a nivel epistemológico, biología: ahí no hay indicaciones éticas²⁵.

En este sentido, un cambio importante de mirada se encuentra en la obra de Arne Næss, que reconoce la debilidad de un enfoque exclusivamente científico y la necesidad de desarrollar un nuevo paradigma de pensamiento: "La ecología como ciencia no nos dice lo que debemos o deberíamos hacer. Por lo tanto, la Ecosofía no tiene un fundamento exclusivamente ecológico. La ecología define hipótesis demostrables acerca de lo que realmente sucede con la riqueza y la diversidad de la vida en nuestro planeta maravilloso. [...] Lo que ahora se requiere, en primer lugar, no es tanto recoger aún más datos sobre el efecto de las actividades humanas en el cambio climático, por ejemplo, sino tomar más en serio el dicho 'más vale prevenir que curar'. Exigir la prueba de que tales cambios efectivamente se están produciendo revela un concepto insostenible de lo que los datos y la teoría pueden ofrecer. Lo que necesitamos es enfocarnos de modo más intenso sobre la comprensión y la sabiduría, teniendo en cuenta que podemos actuar con decisión ahora, y eso es lo que necesitamos –no hay excusas para una procrastinación"²⁶.

Como ya había hecho Potter, Næss sugiere volver a la sabiduría como solución a la crisis ecológica; sin embargo, a diferencia de Potter, define la sabiduría como algo radicalmente nuevo en comparación a un estudio científico de la naturaleza y de nuestras posibilidades: "Næss –dice David Rothenberg– creía que la filosofía podía ayudar a esbozar un camino de salida de este caos. Para él, (la filosofía) nunca había sido simplemente "amor a la sabiduría" en sí misma, sino más bien un amor a la sabiduría (siempre) relacionada con la acción. Pues, a su vez, la acción, sin sabiduría que la sostenga,

es inútil"²⁷. Si el conocimiento surge de la investigación, de la búsqueda, "la sabiduría relacionada con la acción" –que nosotros llamaríamos prudencia– nace de la reflexión sobre nuestra experiencia. Así, según Næss, esta nueva forma de conocimiento que necesitaríamos encuentra una adecuada expresión en lo que él llama "Ecosofía", es decir, "una filosofía de armonía ecológica o equilibrio ecológico. Una filosofía es un tipo de *sophia* o sabiduría, es abiertamente normativa y ella contiene ambos: 1. normas, reglas, postulados, enunciados de prioridades valóricas, y, 2. hipótesis acerca de la naturaleza de nuestro universo. La sabiduría incluye la prescripción y la política, no solo la descripción y la predicción científica"²⁸.

Si Potter hablaba de una sabiduría como de "un conocimiento sobre cómo utilizar el conocimiento", es decir de un puente que podemos construir, una vez sentadas las bases científicas de nuestro conocimiento, el filósofo noruego mira una forma de saber que ya cuenta con este puente desde sus propios fundamentos: "*Philosophia* es amor a la sabiduría, y la sabiduría debe aparecer en la acción sabia como en la implementación de las decisiones sabias. El conocimiento no es suficiente. Las decisiones, si han de ser sabias, deben tomar en cuenta todo lo relevante"²⁹. No se trata, entonces, de agregar algunos valores a nuestra mirada del mundo, sino de cambiar nuestra propia mirada, de contemplar dentro de nuestras acciones la presencia de los valores, porque ya están allí.

Por eso Næss propone ese cambio de perspectiva: trabajar sobre las "inclinaciones humanas"³⁰ antes que sobre la moralidad, y destacar la primacía de la ontología sobre la ética ambiental³¹. Para aclarar el tema: no

27 Rothenberg, D. *Introduction*. En: Næss, A. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, New York, 1989, 1.

28 Næss, A. «Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen». *Ambiente y Desarrollo*. 2007; 23(1): 101.

29 Næss, A., Mysterud, I. «Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms». En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.), *op. cit.* 306.

30 Nuestra –y subrayo, "nuestra"– traducción de la expresión de Næss, "inclinaciones humanas", sería: "virtudes" – Cf. Valera, *Ecología humana*, *op. cit.* 235-247.

31 Cf. Valera, Arne Næss, *op. cit.* 33; . Næss, *Self-Realization*, *op. cit.* 527.

25 Una crítica de la posibilidad de construir, en este sentido, una ética a partir de un mero conocimiento biológico, se encuentra en: Pascual, F. «Alcune riflessioni sulla "bioetica" di Potter». *Alpha Omega*. 2002; V(2): 333-336.

26 Næss, A. *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. University of Georgia Press, Athens: GE, 2008, 100-101.

se trata de dejar de lado cualquier moral o simplemente deducirla de una cierta ontología o metafísica –sería esta una forma posmoderna de naturalismo– sino de volver a juntar dos ámbitos que a la vez parecen demasiado lejanos: “La instancia de una nueva moral que se dedica a la relación que el hombre debe tener con lo que no es humano, está vinculada a la conciencia de que la supervivencia de nuestra especie se asegura solamente con la de la naturaleza y de las otras especies. La gran lección de la ecología [...] es que cada uno está relacionado con todos los demás”³².

Una vez aclarado cuál es el cambio a emprender (como hemos dicho, un cambio del orden de nuestros pensamientos, antes que uno en el orden del mundo), tenemos que profundizar el tema de la sabiduría, que parece ser el verdadero punto de llegada de la Eco-sofía expresada por el padre de la ecología profunda. Si estamos de acuerdo en que necesitamos un cambio radical, que “en gran medida depende de nosotros”, es decir, “de que seamos capaces de fundar razonablemente, sobre una nueva sabiduría, estos valores”³³, cuando hablamos con Næss de sabiduría, ¿tal vez no queremos decir que necesitamos una sabiduría *práctica*? La idea contenida en la definición por encima de Næss expresa la necesidad de una circularidad entre la práctica y la teoría, ya que una actividad sin el conocimiento previo, al menos, no tiene sentido, tal como una teoría sin acción es estéril e ineficaz. Como destaca el mismo filósofo noruego, “la filosofía es [ya] la búsqueda de la sabiduría, la integración de reflexión y acción, y no una simple búsqueda del conocimiento”³⁴.

En ese sentido, la sabiduría que el hombre de hoy necesita para generar comportamientos coherentes con el bien conocido –y de la que Næss habla, en nuestra opinión– es una sabiduría *práctica* (*practical wisdom*), es decir, la prudencia³⁵: “La prudencia, en la medida en

que sea una virtud y, al mismo tiempo, intelectual, debe considerarse como el ‘puente aristotélico’ que permite la reunificación de los dos polos de la *theoresis* y de la *praxis*, la especulación y la acción, los valores y los hechos; podríamos decir [...] que muchas disciplinas (como la bioética o la ética ambiental) nacen exactamente con el objetivo de integrar estos dos polos a la luz de la prudencia”³⁶. La prudencia, entonces, sería el puente que permite el diálogo fecundo y profundo entre los dos ámbitos del conocimiento, pero sería un puente no tanto externo al ser humano, cuanto interno, ya que se caracteriza como virtud (disposición estable).

Así, según Pieper –pero dialogando implícitamente con Næss³⁷– “la doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra la única posibilidad de vencer interiormente el fenómeno [...] del moralismo. La esencia del moralismo, tenido por muchos por una doctrina especialmente cristiana, consiste en que disgrega el ser y el deber; predica un ‘deber’, sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser. El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La doctrina de la prudencia, por el contrario, dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad”³⁸.

4. Conclusiones. Un desafío para el futuro

La primacía del realismo y de la ontología sobre la ética ambiental se expresa, de este modo, como una necesidad de encontrar maneras eficaces de cuidar la herida interna del ser humano, para sanar, en un segundo momento, la fractura externa entre hombre y naturaleza³⁹. Así se entiende de una mejor manera, a

32 Battaglia, *op. cit.* 55.

33 Marcos, A. *Ética Ambiental*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001, 126.

34 Næss, A. «Consequences of an Absolute No to Nuclear War». En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.), *op. cit.* 217.

35 De hecho, ya se está hablando de la virtud de la prudencia en el ámbito de la ética ambiental: “La convergencia entre precaución, prevención y prudencia podría justificar que se reemplazará el principio de precaución por un principio de prudencia que engloba-

ría a la precaución y la previsión” – Kourilsky, P., Viney, G. (eds.), *Le principe de précaution. Rapport au Premier Ministre*, Odile Jacob/ La Documentation Française, París, 2000, 21.

36 Valera, L. «Alfredo Marcos: Postmodern Aristotle». *Science & Education*. 2013; 22: 2342-2343.

37 Cf. Næss, *Self-Realization*, *op. cit.* 527.

38 Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*. Ediciones RIALP S.A., Madrid, 2003, 17.

39 En continuidad con lo expresado, Bellino afirma: “La dimensión ética produce una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, no en términos de posesión y de tener, pero de acuerdo

través de la prudencia, la relación fecunda entre ser y actuar: “No hablamos de un ‘tibio activismo’, orientado principalmente a *hacer*; estamos apuntando a un cambio radical de la disposición interior, determinado por el conocimiento y la libertad, y, por lo tanto, orientado al ser. Una educación ecológica real es principalmente una educación a los cambios estables en las disposiciones interiores (o sus fortalecimientos), de modo que pueda, en segundo lugar, cambiar también la acción humana. El orden, en este caso, es esencial, ya que es cronológico y ontológico al mismo tiempo: nos convertimos en seres ‘ecológicos’ porque actuamos de manera ecológica, pero, aun antes, porque adherimos de manera convenida a este modo de ser (y no a los valores, nótese)”⁴⁰.

Por lo tanto, estamos llamados a hacer frente a la alternativa de una educación en valores ecológicos (es decir, en deberes, puesto que los valores llaman a esto) y de una educación en las virtudes ecológicas (es decir, en una forma de ser), como destaca muy claramente Marcos: “Conocer el valor de algo, aun considerándolo como valor objetivo, no aporta capacidad para la acción. Una vez que reconocemos valor objetivo, obtenemos inmediatamente la idea de un deber. Si reconozco que una cierta entidad es valiosa, sé también que tengo algún deber para con ella. Pero la idea de un deber no mueve nuestra conducta, en contra de lo que pudo pensar Kant. Ya los clásicos latinos eran conscientes de lo que tantas veces nos pasa: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. O sea, que veo lo mejor, conozco los valores, podríamos decir, y lo apruebo, es decir, acepto que tengo un deber para con lo valioso, pero hago lo peor. Mi acción y mi conocimiento siguen caminos divergentes. Es normal, es humano. El mero conocimiento de los valores y de los deberes no nos mueve, no es capaz

con las razones del ser. La primacía del ser sobre el tener, lleva al hombre a concebir su antropología no separada de la cosmología, a advertir a su ser en el mundo [...], vinculado a un destino común con la naturaleza” – Bellino, *op. cit.* 73.

40 Valera, *Ecología humana*, *op. cit.* 237. Tal visión no se refiere, naturalmente, a una idea de “filosofía moral” solo como una “ciencia de lo que se debe hacer y de lo que se debe evitar”. Como justamente ha señalado Vanni Rovighi, de hecho, sería mejor definirla como “la ciencia de lo que el hombre *debe ser*, porque la vida moral no consiste en un *hacer* en un sentido estricto, sino más bien en la orientación de todas nuestras actividades [...] hacia un ideal humano” – Vanni Rovighi, S. Elementi di filosofia. Volume III. Editrice La Scuola, Brescia, 1996, 189.

de impulsar ni de sostener nuestra acción. Por ello, dicho conocimiento, con ser necesario, no es suficiente. Y en este punto también viene en nuestra ayuda la tradición aristotélica, la cual, además de tratar sobre valores y deberes, nos habla con profusión de las virtudes. La educación en valores es totalmente inerte si no se complementa con una educación en virtudes”⁴¹.

Una vez aclarada la mayor eficacia de una ética de las virtudes, ¿a cuál de ellas necesitamos referirnos, entonces? Como hemos destacado, la prudencia, siendo ya intelectual y práctica, puede llegar a ser el remedio a ambas fracturas, ya que “no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consume en acción”⁴². Como muestra bien Marcos, de hecho, “Aristóteles caracteriza la prudencia (*phrónesis*) como ‘una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre’. Dado que es una disposición o actitud (*héxis*), se distinguirá de la ciencia (*epistéme*). En segundo lugar, al ser práctica (*praktiké*), su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica (*tékhné*). La exigencia de racionalidad y verdad (*‘...metà lógoy alethé’*) distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal para el hombre, y no en abstracto, deslinda la prudencia de la sabiduría (*sophía*)”⁴³.

Una vez que se hayan clarificado estos elementos –la necesidad de hacer frente a un problema inminente, de no eliminar al ser humano como “cáncer del planeta”, sino de redimirlo, de valorar sus capacidades de resolución a través de sus acciones, de identificar formas concretas de actuar de acuerdo a la naturaleza humana– identificamos la prudencia como un necesario “puente hacia el futuro” (*Bridge to the Future*). Como ya hemos dicho, “en el contexto de la ecología, la virtud de la prudencia, como se puede simplemente intuir, debe desem-

41 Marcos, A. «Aprender haciendo: paideia y phronesis en Aristóteles». *Educação*. 2011; 34(1): 19.

42 Pieper, *op. cit.* 44.

43 Marcos, A. «Principio de precaución: un enfoque (neo) aristotélico». En: Gondek, P. (ed.). *Man, Culture, Security*. Fundacja Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin (Polonia), 2014, 55.

peñar un papel importante, ya que sostiene a la persona humana en la selección de los medios adecuados, dignos y ordenados al fin, para alcanzar el fin, una vez que se averigüe que el fin en sí sea bueno"⁴⁴.

El futuro de la ética ambiental, entonces, se radica en su propio pasado, es decir, en una intuición tan sencilla como efectiva: el orden interno del ser humano todavía puede cambiar el orden del mundo. Y para restablecer este orden interno, el ser humano tiene que ser prudente.

Referencias

- Battaglia, L. «L'etica filosofica dinanzi alla sfida ambientale». En: Ceravolo, P. (ed.). *Filosofia ed ecologia*, Centro per la filosofia italiana, Roma, 1993, pp. 53-64.
- Bellino, F. «Cosmovisione sistemica ed etica ambientale». En: Ceravolo, P. (ed.). *Filosofia ed ecologia*, Centro per la filosofia italiana, Roma, 1993, pp. 65-88.
- Descartes, R. *Discurso del método*. EDAF, Madrid, 1982.
- Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1970.
- Jahr, F. «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze». *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*. 1927; 24(1): 2-4.
- Jahr, F. «Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas [1927]». *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2013; 8(2): 18-23.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Kourilsky, P., Viney, G. (eds.), *Le principe de précaution. Rapport au Premier Ministre*, Odile Jacob/La Documentation Française, París, 2000.
- Larcher, L., *Il volto oscuro dell'ecologia. Che cosa nasconde la più grande ideologia del XXI secolo?*. Lindau, Torino, 2009;
- Lima, N.S., Cambra Badii, I. «La bioética según Fritz Jahr: Idea y cosmovisión. Referencias contextuales y narrativas del surgimiento del concepto». *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.
- Lima, N.S., Fariña, J.J.M. «Fritz Jahr y el Zeitgeist de la bioética». *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2009; 5(1): 4-11.
- Lolas Stepke, F. «Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr». *Biological Research*. 2008; 41: 119-123.
- Lovelock, J.E., Margulis, L. «Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis». *Tellus*. 1974; 26(1-2): 2-10.
- Marcos, A. «Aprender haciendo: paideia y phronesis en Aristóteles». *Educação*. 2011; 34(1): pp. 13-24.
- Marcos, A. «Principio de precaución: un enfoque (neo) aristotélico». En: Gondek, P. (ed.). *Man, Culture, Security*. Fundacja Szkola Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin (Polonia), 2014, pp. 43-58.
- Marcos, A. *Ética Ambiental*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.
- Næss, A. «Consequences of an Absolute No to Nuclear War». En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*, Springer, Dordrecht, 2005, v. IX, pp. 217-231.
- Næss, A. «Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World». En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*, Springer, Dordrecht, 2005, v. X, pp. 515-530.
- Næss, A. «Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen». *Ambiente y Desarrollo*. 2007; 23(1): pp. 102-105.
- Næss, A. *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. University of Georgia Press, Athens: GE, 2008.
- Næss, A., Mysterud, I. «Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms». En: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*, Springer, Dordrecht, 2005, v. X, pp. 301-323.
- Pascual, F. «Alcune riflessioni sulla "bioetica" di Potter». *Alpha Omega*. 2002; V(2): pp. 309-336.

44 Valera, *Ecologia umana*, op. cit. 247.

- Pessini, L. «En la cuna de la Bioética: el encuentro de un credo con un imperativo y un principio». *Revista Colombiana de Bioética*. 2013; 8(1): 8-31.
- Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*. Ediciones RIALP S.A., Madrid, 2003.
- Potter, V.R. «Bioética, la ciencia de la supervivencia». *Selecciones de Bioética*. 2002; 1: pp. 121-125.
- Potter, VR. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988.
- Reich, W. «The Word "Bioethics": The Struggle Over Its Earliest Meanings». *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1995; 5(1): 19-34.
- Rolston III, H. «Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World». En: Bormann, H.F., Kellert S.R. (eds.). *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, Yale University Press, New Haven, 1991, pp. 73-96.
- Rossi, P. «L'uomo di fronte alla natura: signoria o servitù?». En: Ceravolo, P. (ed.). *Filosofía ed ecología*, Centro per la filosofía italiana, Roma, 1993, pp. 11-30
- Rothenberg, D. *Introduction*. En: Næss, A. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, New York, 1989.
- Sass, H.M. «Asian and European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics». *Asian Bioethics Review*. 2009; 1(3): 185-197.
- Sass, H.M. «El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934». *Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 2011; 6(2): 20-33.
- Sass, H.M. «Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 2007; 17(4): 279-295.
- Valera, L (ed.). *Arne Næss. Introduzione all'ecología*, Ets, Pisa, 2015
- Valera, L. «Alfredo Marcos: Postmodern Aristotle». *Science & Education*. 2013; 22: pp. 2341-2345.
- Valera, L. «Tecnología ed ecología. Dall'ética alla metafísica, dalla negazione del limite alla negazione dell'uomo». *Pensamiento*. 2015; 71(269): pp. 1453-1462.
- Valera, L. «Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'ética ambientale contemporanea». *Teoria. Rivista di filosofia*. 2014; 2: 175-192.
- Valera, L. *Ecología umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma, 2013.
- Vanni Rovighi, S. *Elementi di filosofía*. Volume III. Editrice La Scuola, Brescia, 1996.