

ÉTICAS APLICADAS E INVESTIGACIÓN¿DUALISMO HOMBRE-NATURALEZA O COPERTENENCIA?

José M.^a García Gómez-Heras
Universidad de Salamanca

ABSTRACT: *The Occidental culture suffers from a chronic illness: the dualism, along with the danger that this illness generates a schizophrenic culture. The anthropologic reductionism reduces the ethics to the exclusive human sphere. It is necessary to substitute the World as environment by the World as co-membership; this drives us to a new human image based on the co-membership principle with the related and subsequent anthropologic change in order to avoid that the worst danger for the man would be the man himself. Ethics belong a ruling part or moment of the science construction.*

KEY WORDS: *Dualism, gnosticism, technological progress and moral progress, subject-object polarity, co-membership, anthropological reductionism, environment ethics, bioethics.*

1. UNA ENFERMEDAD ENDÉMICA DE LA CULTURA OCCIDENTAL: EL DUALISMO

Frente a las culturas asiáticas, la forma mental occidental padece una enfermedad endémica: el *dualismo*. Éste piensa alternativamente el problema del hombre con los binomio alma-cuerpo, articula dualísticamente la realidad con el par espíritu-materia, contrapone dos esferas de moralidad con el binomio vicio-virtud e, incluso, canaliza la experiencia estética en la dualidad belleza-fealdad... Y en la construcción del conocimiento se deja guiar por el esquema sujeto-objeto, que en opinión muy generalizada desde Descartes a Husserl, sirve de soporte al concepto moderno de ciencia.

Las religiones del cercano Oriente siempre aspiraron al contacto inmediato con la divinidad mediante la iluminación y el conocimiento intuitivo. Ya la especulación gnóstica, plena de símbolos y alegorías, pretendía penetrar en los secretos de los misterios tanto de la divinidad como del cosmos. La literatura mágico-astrológica oriental, la religiosidad persa y siríaca, el hermetismo caldeo, la cabalística hebrea y posteriormente la tradición neoplatónica alejandrina abundaron en creencias gnósticas, que algunas

APPLIED ETHICS AND RESEARCH. BETWEEN DUALISM AND MEMBERSHIP?

RESUMEN: La cultura occidental padece una enfermedad endémica: el *dualismo*, con el riesgo de generar una cultura *esquizofrénica*. El *reduccionismo antropológico* reduce lo ético al ámbito exclusivo del hombre. Es necesario sustituir el *mundo como entorno* por el *mundo como copertenencia*, lo que nos lleva hacia una nueva imagen del hombre basada en dicho principio de copertenencia con el correspondiente cambio antropológico para evitar que *el mayor peligro para el hombre sea el hombre*. La ética deviene así en instancia normativa de la construcción de la ciencia.

PALABRAS CLAVE: Dualismo, gnosticismo, progreso tecnológico y progreso moral, polaridad sujeto-objeto, copertenencia, reduccionismo antropológico, ética medioambiental, bioética.

corrientes cristianas aceptaron gustosas para interpretar la propia fe no sin agrias polémicas entre ortodoxos y heterodoxos. El contexto espiritual de una época plena de angustias y expectativas apocalípticas, debido a la crisis de la cultura clásica, proporcionó caldo de cultivo a la gnosis como oferta de salvación en los comienzos de la era cristiana. A todas las corrientes gnósticas fueron comunes la iluminación iniciática como acceso a la verdad y a la salvación, y el *dualismo exacerbado* expresado en contraposiciones como luz-tiniebla, espíritu-materia, alma-cuerpo, naturaleza-sobrenaturaleza, inmanencia-trascendencia... En tales alternativas se resituaron conceptos metafísicos y morales como el ser, la nada, Dios, el mundo, el bien, el mal... entreverados en un cosmos generado por emanación desde una divinidad inefable y organizado por un Demiurgo eficaz. La perdición y la salvación tanto de la naturaleza como del hombre se encajaron en procesos de rechazo de la materia, sede del mal, y de expansión del espíritu, sede del bien. La naturaleza, en cualquier caso, se asoció a la materia y consecuentemente a la encarnación del mal.

De origen, pues, extracristiano, el dualismo gnóstico ha contaminado los planteamientos epistemológicos y mora-

les de la cultura occidental y no es de extrañar que haya sido contemporáneamente recordado por la reflexión medioambientalista, en especial por H. Jonas, para explicar algunos prejuicios antinaturalistas de la filosofía moderna. La ciencia moderna, al diseñar su modelo epistemológico, padeció también las secuelas de aquel dualismo, vertebándose en torno a la polaridad sujeto cognoscente-objeto conocido como estructura básica del conocimiento. Descartes explicitó aquel esquema en la famosa dualidad *res cogitans-res extensa*, Kant lo aceptó acriticamente en su tipología de la razón y Husserl lo utilizó con brillantez para construir su diagnóstico sobre la crisis de las ciencias. En tal encuadre encajan cuestiones concernientes a las relaciones entre el hombre y la naturaleza, tales la estructura del conocimiento, el concepto de libre decisión o la de la psicología de las inclinaciones. Todo lo no-humano queda confinado a la categoría de objeto y, en cuanto, tal reducido a materia fungible y manipulable. La ciencia moderna y la técnica se construyen sobre la alteridad sujeto-objeto, la cual, aplicada a las relaciones hombre-naturaleza sirve de presupuesto para convertir a ésta en materia carente de valores y sometida al dominio y a la explotación. Despojada la naturaleza de calidad axiológica, queda reducida a producto condenado a la cosificación y mercantilización.

El ensayo medioambiental, incluso aquel que se distancia de monismos de impronta mística, recela de la forma mental dualista que desde Platón tan profundamente gravita sobre la filosofía. Las metamorfosis del dualismo gnóstico en el judeocristianismo, en san Agustín, Lutero o en Kant, rezuman aquel maniqueísmo que percibe la realidad bajo el imperio de dos principios: luz-tiniebla, bien-mal, Dios-demonio, redención-perdición... El debate ecológico ha enderezado sobre todo sus críticas contra el dualismo hombre-naturaleza, asignando a este gran parte de las culpas de los malentendidos ecológicos. Articulada la ética medioambiental, y en su caso la *bioética*, sobre aquella antítesis, la reflexión se topa con aporías insolubles, al absolutizar uno de los extremos, demonizando a su opuesto.

2. INCIDENCIA DEL DUALISMO EN LA EPISTEMOLOGÍA

Los dualismos con que la filosofía occidental acostumbra a interpretar las cosas generan tensiones e intentos de

absorción y colonización sea de la cultura por parte de la naturaleza sea de ésta por parte de la cultura. El fenómeno afecta a los correspondientes pares historia-naturaleza, valores-hechos, ética-ciencia. La dualidad razón teórica-razón práctica establecida por Kant y las correspondientes alternativas libertad-necesidad, hechos-valores, ciencia-ética reflejan adecuadamente el problema. Pero el dualismo de la concepción kantiana del mundo pendulando en alternativas como las de inclinación-deber, fenómenos-noumenos en lugar de sortear las conocidas antinomias generan dificultades inesperadas. De ellas se resentía ya una larga tradición desde el pensamiento antiguo en los enfrentamientos habidos entre sofistas y Sócrates, Platón y Demócrito así como en las tensiones entre la metafísica clásica y la religiosidad cristiana.

Los riesgos de que el dualismo genere una cultura *esquizofrénica* son potenciados en el pensamiento contemporáneo mediante la alternativa epistemológica ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu o ciencias-humanidades. A la base del problema se encuentra la vieja contraposición naturaleza-cultura operante en el pensamiento occidental y que a partir de la segunda mitad del s. XIX es reformulada, con amplias resonancias kantianas, por científicos naturalistas de un lado y filósofos historicistas por otro. Ciencias naturales y ciencias culturales o humanidades se enfrentan desde bien parapetadas trincheras. Éstas se extienden desde los territorios de la metodología, donde positivistas, dialécticos y hermeneutas disputan, hasta sectores más específicos del saber como son la psicología, la sociología o la antropología. Corrimientos de frente e intentos de absorción y de colonización recíprocos no faltan. Basta con recordar los nombres de Comte, del Círculo de Viena o de la Escuela de Fráncfort. Pero los antagonismos se mantienen sobre todo en aquellos sectores más sensibles a la libertad como son la ética, la estética, la religión o el derecho y en general lo que solemos significar con la palabra cultura.

A decir verdad, los inmensos avances de las ciencias naturales durante los siglos XIX y XX impulsaron una suerte de *imperialismo científico-natural* que no tuvo empacho alguno en pretender colonizar los diferentes regiones del saber humano. Así las cosas no fue de extrañar que una pléyade brillante de pensadores adscritos primeramente al Historicismo: W. Dilthey, M. Weber, E. Cassirer, J. Ortega y Gasset,... y posteriormente a la Fenomenología: Husserl,

Heidegger, Gadamer, Rickert... o a la dialéctica como los Francfortianos y Habermas, enfatizaran aquel dualismo como estrategia para justificar la autonomía de la cultura respecto a la ciencia natural. Bajo presión de las regiones del saber más sensibles al problema de los valores, es decir, el arte, la ética, la religión... se aspiraba a mantener la especificidad de las ciencias del espíritu frente a los intentos de colonización de las mismas por parte de la investigación científico-natural. En la trinchera opuesta, entendiéndose la de quienes defienden la anulación de los dualismos y una absorción y colonización de la vida cultural y social por parte de la ciencia natural, destacaron las figuras de Comte o Darwin, con secuelas de largo alcance en la ética y en la biología. A este propósito resulta si no jocoso sí al menos chocante la evolución de Comte. En su opinión se trataba, de superar los desvaríos idealistas, tanto religiosos como metafísicos, mediante una reducción del método sociológico al positivismo imperante en la ciencia natural. La naturaleza, en su versión físico-matemática, pasaba a ser soporte de una nueva visión de las cosas, la cual, mediante el método positivo, atento únicamente a los hechos, erradicara los estadios religioso y metafísico de nuestra pasada historia. El saber residiría en el prever y este recurriría a la técnica para salvar a la humanidad. Paradójicamente Comte en su etapa senil derivó hacia una modalidad de *religión sucedánea*, o soteriología secular en la que sus nuevos dogmas y santorales transformaron su revolución metodológica en fantasía jocosa.

De hecho, a partir de Bacon, la modernidad transforma en profundidad el concepto de razón. Éste, vinculado hasta entonces ya a la metafísica ya a una teleología inmanente a la naturaleza misma, pierde sus referentes axiológicos al rechazar ambas. Apuntalada la nueva racionalidad por los hallazgos epocales de Galileo y Descartes, el progreso humano se hace consistir en cálculo, dominio, explotación y transformación del mundo que rodea al hombre. Despojada de valores y reducida a cálculo de medidas y pesos, el suelo, la biosfera y la materia inorgánica son entregados a la voracidad de explotadores sin escrúpulos. La razón práctica, pérdida su vinculación a fines y valores morales, rompe sus vínculos con la ética y deriva hacia una mera racionalidad instrumental. A pesar de los esfuerzos de Kant por mantener la unidad de la razón bajo la égida de la razón práctica, la nueva forma de praxis instaurada por la técnica adquiere autonomía y soberanía sobre el propio campo y, con ello, los principios éticos pasan a ser

considerados como prejuicios obstaculizantes del progreso tecnológico y científico. Al amparo del progreso tecnológico, la razón práctica tiende a identificarse con el éxito y la eficacia y ambos se convierten en criterios de validez y legitimidad. La tradición artesanal incrementó sus posibilidades con ayuda de la técnica y de la ciencia y ensanchó su radio de acción hasta límites insospechados. Pero *disueltos los vínculos entre la ética y la praxis científico-tecnológica, se rompe la simultaneidad del progreso tecnológico y del progreso moral*. Las diferentes formas de la razón técnico-científica y las de la razón ético-axiológica marchan por sendas diferentes. Aquéllas acaparan los espacios de la vida pública y éstas son remitidas al ámbito de las convicciones personales y de los intereses de las conciencias. La consecuencia es un proceso de privatización de la ética con una contrapartida inaceptable: la renuncia a valores intersubjetivamente revalidables, que posibiliten unos imperativos y deberes universalmente reconocidos.

La ciencia tradicional de la naturaleza había diseñado imágenes del mundo, sin que el autor de aquellos diseños, el hombre, apareciera por parte alguna en el mundo por el diseñado. Se tratada de cosmologías (*Weltbilder*) carentes de humanismo y, por ello, como Husserl denunció, avocadas a crisis de sentido. Es de recordar, a este propósito, la anécdota del papá que muestra a su familia las fotografías de los bellos paisajes alpinos recorridos durante la última excursión. Como era de esperar el papá, apasionado fotógrafo, no aparece en ellas. La benjamina que las contemplan no sale, sin embargo, de su desilusión y asombro, al no descubrir en ellas al protagonista de sus afectos. De ahí que pregunte desilusionada: Papá, ¿pero dónde estás tú? La ingenuidad de la pregunta infantil se torna grave cuestión epistemológica. El que el hombre que crea una determinada manera de ver al mundo este ausente del mismo, predetermina el método y resultados de la investigación. El mundo resultante de un proceso científico no es solamente producto de la imposición empirista del dato sino también de juicios de valor y decisiones de la libertad, operantes en las estrategias de construcción del saber. El modelo científico se diseña en función de lo que parece relevante para ser sabido. El constructor de la imagen del mundo es sujeto que constituye el objeto como objeto de su investigación. Dar por válida tal tesis equivale a reconocer mucho de lo que la modernidad dijo de sí misma y todo lo que Kant subsumió en su método trascendental, fijando las condiciones de posibilidad de la ciencia y de la ética.

No otra cosa significa posteriormente el afán de la Fenomenología al enfatizar el protagonismo del sujeto en la constitución del objeto del conocimiento. Lo cual muestra que no existe objetividad pura ni hecho axiológicamente neutral. El sujeto cognoscente no se reduce a mera *res cogitans* cartesiana que en la polaridad sujeto-objeto se enfrenta con extrañeza ante algo ajeno que tiene ante sí. La copertenencia implica connaturalidad y coimplicación en los procesos epistemológicos.

3. ¿DISOCIACIÓN O COPERTENENCIA DEL PAR HOMBRE-NATURALEZA?

El hombre apareció desde siempre a la reflexión occidental como un enigma. Su peculiar condición, a medio camino entre la materia y el espíritu, le situaron en la zona ambigua, de quien puede reivindicar ya un lugar privilegiado, ya un puesto de mediador en el mundo natural o también de convertirse en víctima de los extremismos. La antropología tradicional, desde Platón y san Agustín, tematizó sus contenidos en torno a la dualidad alma-cuerpo y en la alternativa ética vicio-virtud. El mito platónico del alma prisionera del cuerpo, la contraposición gnóstica espíritu-materia o la alternativa cristiana inmanencia-trascendencia condicionan nuestras formas de pensar.

Aceptado el modelo dualista, la racionalidad práctica en las éticas aplicadas se ve forzada a tomar opciones unilaterales. La primera podría denominarse *reduccionismo antropológico* del mundo moral, según el cual, lo ético queda confinado al ámbito exclusivo del hombre mientras todo el resto de seres, animales, plantas, organismos, naturaleza... carecerían de relevancia moral. Factores esenciales de aquella racionalidad práctica, tales como la razón, la voluntad, la libertad, la conciencia, la emotividad o el lenguaje tienen su asentamiento en el hombre y, por lo mismo, la imagen que se posea de éste, determina el concepto que se tenga de moralidad. De ahí que sea pertinente la pregunta de si la ética medioambiental y la bioética requieren también una antropología alternativa a la dualista convencionalmente aceptada.

Cuando el hombre y la naturaleza se copertenecen, su relación no se centra en la idea de dominio sino en la de reconocimiento y reconciliación. Un modelo integrador,

aunque no monista, de las relaciones hombre-naturaleza implica que el fundamento de las mismas se haga consistir en la *copertenencia al mismo mundo*. Tal fundamento crea un horizonte hermenéutico homogéneo para las preguntas y las respuestas. La naturaleza, en ese caso, aparece como mucho más que mero objeto bruto, carente de valores e, incluso, más que entorno ambiental donde el hombre encuentra gozo y placer. El mundo natural no sólo rodea al hombre como *circunstancia*, según la conocida fórmula de Ortega y Gasset, sino como factor *consustancial* de un mismo ser. La naturaleza en tal hipótesis no está puesta a disposición utilitarista del hombre sino reconocida como comparsa que comparte ser y destino. Resulta esta convicción mendrugo harto duro de roer para el consumismo industrial y mercantil que impera en la sociedad presente. Pero se precisa reconocer que la naturaleza no está ahí como objeto de manipulación por parte del hombre sino como quien convive con él. Cada uno a su manera, hombre y naturaleza, se integran en el modo de ser de ese mundo que para ambos es destino y libertad, evolución y cultura. Para la naturaleza evolución azarosa e indeterminada, siempre abierta a los infinitos juegos de una combinatoria emergente y las más de las veces imprevisible. Evolución que, en el caso del hombre, se vive en forma de historia construida sobre aventuras de la libertad. Evolución e historicidad casan mal con el modelo mecanicista clásico dominante en las concepciones vulgares de la ciencia y de la técnica. Ese mundo natural, donde campean el azar y la libertad, es capaz también de cobijar mayores cotas de modestia intelectual. No todo en él se puede demostrar apodícticamente ni sus certezas poseen la exactitud y claridad de las matemáticas cartesianas. Ni sus mutaciones se inscriben en una secuencia causal de fenómenos regidos por el determinismo mecánico y, por ende, pueden ser controladas y dirigidas por poder tecnológico. Porque el acontecer del mundo de la naturaleza al que el hombre está adscrito chirría cada vez que padece clausura o cerrazón determinística.

La contraposición entre los intereses del hombre y los intereses de la naturaleza se vio radicalmente cuestionada por la doctrinas evolucionistas que triunfaron en biología y geología. La teoría de la evolución modificó profundamente el modo de percepción que los hombres tenían de sí mismos. Hoy en día la biología molecular muestra de modo convincente la base común de todo viviente. Desde el siglo XIX la vida comenzó a ser vista como un organismo

global regido por principios inmanentes a la vida misma y sometida a una transformación interrumpida hacia formas más complejas de existencia. Los hombres, pues, evolucionan con la naturaleza porque son naturaleza. Los dualismos usados por la tradición occidental se resienten cuando el cosmos es visto como totalidad en proceso evolutivo. Una visión holista ha ido ganando terreno y la relación hombre-naturaleza se describe con categorías que resaltan el parentesco y afinidad entre ambos. Aquellas muestran la copertenencia del hombre y de las diferentes formas de vida natural. Desde tal coimplicación entre hombre y naturaleza no resulta impertinente el preguntar si la destrucción de la naturaleza no destruye una dimensión esencial del mejor humanismo.

Pero la irrupción del *naturalismo*, en su versión moderna o científico-natural en la historia hecha por el hombre, es decir en la cultura, afectó no sólo al problema del método con el que se abordan los problemas científicos, triunfando el positivismo, en calidad de método científico-natural para el estudio de la historia cultural, sino también a la estructura de la cultura misma al establecer leyes constantes de su historia y a una explicación causal-mecánica de sus acontecimientos. Una categoría más amplia, sin embargo, que la de historia o la de ciencia natural logró abarcar ambas en una visión genética de la naturaleza: la de *evolución*. Ya los grandes sistemas del Idealismo alemán con Hegel a la cabeza habían reaccionado contra la sensibilidad científico-naturalista de la Ilustración. Pero los impulsos a favor de una visión genética de las cosas van a proceder no sólo de la dialéctica del espíritu en su despliegue temporal sino tanto o más de los datos empíricos aportados por el desarrollo de la vida. A comienzos del siglo XIX Lamarck explicaba la evolución de los organismos a partir de un principio vital mediante la combinación de herencia y adaptación al medio. La concepción fijista de la naturaleza como reproducción de esencias inmutables quedaba tocada de ala. A la explicación evolucionista de Lamarck, Darwin añade un dato fundamental: la evolución mediante selección natural. El desarrollo de la naturaleza implica un componente de lucha por la existencia a tenor del cual los organismos, situados en la tensión entre lo que necesitan y lo que la naturaleza ofrece para su satisfacción, cumplen la siguiente ley: quien mejor se adapta pervive y quien no desaparece. La teleología como ley del progreso es, en ese caso, sustituida por el mecanicismo de la capacidad de adaptación al medio. El *naturalismo* apa-

recía, pues, como una nueva forma, que parecía conciliar la naturaleza y la historia bajo la categoría de progreso. Con todo, cuando este naturalismo se transfiere al terreno peculiar de la cultura, de la ética y de la vida social se topa con el problema de siempre: que la naturaleza, para ser materia moral, había de ser contemplada como un reino de valores y no solamente como un reino de hechos. Es decir: *que de homologar la evolución y el progreso de la humanidad, la naturaleza debería ser portadora de valores*. De ser así la naturaleza también poseía historia y la historia avanzaba de consuno con la naturaleza. Con esta conciliación de hechos y valores Kant se hubiera dado por satisfecho, dado que la disociación entre fenómenos naturales y noumenos habría sido desplazada a favor de un sistema de la razón presidido por los ideales reguladores de la ética y de la estética, tal como la *tercera Crítica* pretendía.

Sin embargo, ya con su fino olfato de profeta, Nietzsche, impactado por las teorías darwinianas y las consecuencias de las mismas para una nueva idea del hombre, se percató de que, absorbida la antropología por la biología, la humanidad tiende a deslizarse por la pendiente resbaladiza de un naturalismo en cuyo fondo anida el nihilismo. Si el hombre desciende del pedestal de imagen de Dios en el que le colocó el cristianismo y emparentándose con los simios se convierte en comparsa de los animales: ¿dónde queda la dignidad peculiar que le otorgan su libertad, su saber, su técnica, su lenguaje y su mundo simbólico? Si en la interpretación galileano-cartesiana de la mundo, el hombre se reduce a la *res cogitans* que cuantifica, domina y explota una naturaleza ante la que siente extraño, ambos perecen. Consciente de ello el pensamiento ecológico le otorga una posición que le convierte en colaborador de una naturaleza a la que pertenece. Pero sin que, en ningún caso, implique aquella copertenencia una renuncia al puesto que la misma naturaleza le asigna tras millones de años de evolución. El hombre, inscrito en la evolución de la naturaleza, sintetiza en sí mismo el fenómeno más amplio de la evolución, marcando un salto cualitativo en la misma. El hombre comparte múltiples rasgos con los seres naturales no humanos: sociabilidad, instintos, necesidades, estructuras genéticas... pero a la vez, posee rasgos específicos y diferenciales. Entre ellos destacan su racionalidad, su libertad y su lenguaje, estructuras que posibilitan aquella peculiar estructura de las acciones humanas, de la que forman parte el razonamiento, la deliberación, la decisión libre, etc., que sirven de soporte al mundo moral. Desde

el universo de valores que su razón y su libertad filtran, encuentra sentido la humanidad y su historia en la responsabilidad moral de un mismo destino compartido. Porque aunque la copertenencia del hombre y la naturaleza a un mismo mundo deja pendientes venerables cuestiones que los dualismos unilateralmente respondieron, menos problemática reporta una tesis reiteradamente formulada a lo largo de estas páginas: que nuestra sociedad y nuestra cultura no encontrarán salida a su crisis de sentido mediante opciones unilaterales a favor del antropocentrismo o del fisiocentrismo o tolerando una guerra entre ambas posiciones. Sí, en cambio, recuperarán sentido cuando el mundo de los valores morales se convierta en la *instancia mediadora* y en el lugar donde el hombre y la naturaleza se copertenecen. Una palabra, no carente de pretenciosidad pedante, pero que proporcionaría placer al mismo Kant, podría expresar la idea: *ethocentrismo*.

Rizando un poco más el rizo, desde que la Fenomenología situó el término de mundo en el centro de sus reflexiones, *mundo de la vida* (Husserl), *ser-en-el-mundo* (Heidegger), el concepto de mundo se ha deslizado desde un significado local/circunstancial a un significado cosmológico y social. La carga semántica de la palabra evolucionó desde el *mundo circunstancia* (*Umwelt*) (Ortega y Gasset) a *mundo compartido* (*Mitwelt*). Pero el mundo como circunstancia accidental resulta insuficiente para quienes creen necesaria no sólo una nueva relación del hombre con lo que le rodea sino sobre todo una transformación de la misma imagen del hombre. Éste debería comprenderse no como alguien que se relaciona con un entorno que circunstancialmente le afecta sino como ser natural que comparte sustancia y destino con el mundo. Se trataría de evitar toda contraposición dualista y acentuar, en cambio, la identidad entre el hombre y la naturaleza. Sustituir el significado de *mundo como entorno* por *mundo como copertenencia* implica cambios profundos en las relaciones hombre-naturaleza. Quiebra el esquema dualista con que la reflexión occidental opera y con los métodos y modos de construir la ciencia. Hombre y naturaleza comparten ser y destino y, en consecuencia, los mismos intereses. La relación hombre-naturaleza, en ese caso, dejará de ser la del explotador-explotado, para asumir la forma de cooperación en el logro de los mismos fines. Hubo en la historia de la reflexión un viejo concepto, el de *connaturalidad* para explicar procesos originarios previos a la transformación artificiosa del mundo a manos de la

técnica. Tales estratos originarios fueron recuperados por la psicología fenomenológica con el término "empatía" para expresar el *pathos* emotivo compartido entre el investigador y lo investigado. El dualismo quiebra también aquí y las versiones dualistas a que tan aficionada es la reflexión moral para encajar conceptos como vicio-virtud, espíritu-materia... pasan a ser sospechosas para rehabilitar aquellas conexiones que la vida natural conlleva. Son aspectos que la biología ha permitido resaltar con su doctrina de la evolución y que la ecología aprecia como actitudes elementales básicas.

4. HACIA UNA NUEVA IMAGEN DEL HOMBRE: EL PRINCIPIO DE COPERTENENCIA

Ya a lo largo del siglo XX se había venido pergeñando una nueva imagen del hombre contrapuesta a la diseñada por Descartes con su binomio *res cogitans-res extensa*, *sujeto-objeto*. Una reflexión reiterativa en el debate ecológico mantiene la convicción de que frenar el proceso de destrucción de nuestro mundo requiere como presupuesto una nueva imagen del hombre, construida sobre la idea de que el hombre es una parte cualitativa de la naturaleza y no su colonizador voraz. Pero pocos podrían imaginar que el tipo de hombre que pone en peligro a la humanidad es el mismo *homo faber* a quien tanto Galileo como el mismo Hobbes profesaban tanta admiración. El debate ecológico ha desenmascarado al ancestral *homo homini lupus* bajo la fórmula *el mayor peligro para el hombre es el hombre*. Y exige un cambio en la antropología. El lastre de la historia al respecto no ayuda en la empresa. La antropología dualista diseñada por la metafísica platonizante tiende a modificarse profundamente a partir de la Ilustración. Las relaciones hombre-naturaleza se regulaban en un esquema antropocentrista en el que aquel aparecía como fin y señor de la misma. La naturaleza era contemplada en cualquier caso como contrincante a subyugar y tierra a colonizar. El procedimiento para conseguirlo consiste en aplicar la ciencia y la técnica como instrumentos colonizadores. Pero a ello no es ajeno el individualismo burgués cuando diseña un hombre sustentado sobre las ideas de autonomía y libertad. Ya la tradición marxiana había opuesto al hombre autosuficiente burgués un hombre que no es producto de sí mismo sino de la sociedad en la que vive. El hombre no es monada sino relación. La biología completará esta idea

desde una perspectiva diferente: insertando el hombre en la naturaleza y diseñando un nuevo sistema de relaciones.

Al analizar las relaciones entre el hombre y la naturaleza, el antropocentrismo se pregunta básicamente por el puesto del hombre en el cosmos. Se trata más de un problema antropológico que cosmológico. Las tradiciones religiosa y metafísica habían ya adelantado sus respuestas. Tanto los relatos judeocristianos del paraíso como la antropología clásica sugerían respuestas cuyo rasgo común era acentuar la diversidad entre ambos para, a renglón seguido, acentuar el protagonismo del hombre, atribuyéndole funciones de señor y dominador del medio natural. La modernidad no modifica en sustancia el esquema básico de tal relación sino que lo acentúa en dos dimensiones: asignando al hombre un mayor protagonismo teórico, al dotarle de un saber sobre el cosmos, la *física clásica*, y al poner en sus manos un instrumental de largo alcance, la *técnica*. Ambos capacitan al hombre para realizar su pretensión de dominio y explotación de la naturaleza.

Pero dado que las últimas responsabilidades de la crisis ecológica apuntan al hombre, urge preguntarse por el tipo de hombre que genera la crisis y si es posible construir un nuevo concepto de hombre que excluya aquellas consecuencias. La filosofía del siglo XX prescindió del dualismo cartesiano y prefirió articular la antropología en torno a la cuestión del puesto del hombre en el cosmos. A este respecto son conocidos los nombres de H. Plesner, A. Gehlen y M. Scheler. Sobre tales pautas la imagen del hombre cambia especialmente en dos dimensiones: en lugar de ser vista en perspectiva esencialista y estática, es percibida en perspectiva evolutiva y dinámica. Y la visión espiritualista y antinaturalista tradicional, tiende a ser moderada con su incorporación al mundo natural. El discurso antropológico, en este caso, modifica su estructura dado que sus contenidos no responden a clichés esencialistas sobre qué sea o deje de ser el hombre sino a cómo se realiza el hombre en el mundo al que pertenece: la naturaleza. La moralidad en este caso, deja de ser considerada como dimensión exclusiva del ser humano para tomar en consideración aquellos valores que posibilitan el que el hombre llegue a ser plenamente humano en el mundo al que pertenece: la naturaleza.

La revalorización de la naturaleza implicada en la actitud ecológica presupone, pues, una *fuerte crítica al antropocentrismo individualista de la filosofía tradicional y la rehabilitación de un cierto naturalismo ético*. Los partidarios del antropocentrismo han de tomar buena nota de que mientras la naturaleza puede existir sin el hombre, el hombre no puede vivir sin la naturaleza. La interdependencia no es recíproca en igualdad y la balanza se inclina a favor de la naturaleza. A este respecto, sin embargo, es necesario precisar que el hombre en quien se piensa cuando se critica el antropocentrismo no es ni el *homo sapiens* del humanismo occidental ni siquiera las formas presapienciales del mismo, sino en el *homo technicus et oeconomicus*, que convertido en protagonista de la civilización de consumo, abunda en abusos hacia la naturaleza. Y tampoco es de olvidar que las modalidades de ciencia y de técnica que son objeto de crítica no son solamente aquellas que, declarándose axiologicamente neutrales, operan como si los valores morales no existieran, sino sobre todo aquellas que, sometidas a la servidumbre de un modelo injusto de sociedad y de humanidad, son utilizadas como instrumentos de poder o de dominio por parte de individuos o de grupos. Son aquellos tipos de técnica y de ciencia que carecen de respeto a las personas y se sienten solidarias con la injusticia.

5. UN PROYECTO ÉTICO EN CAMINO

Construir una hermenéutica del mundo en el horizonte de la copertenencia hombre-naturaleza sitúa en primer plano de la reflexión aquellos valores que convierten al mundo en relevante moralmente para el hombre. Con otras palabras: *convertir a la ética en instancia normativa de la construcción de la ciencia*. Lo cual es principio general aplicable a la investigación científica y a sus procedimientos metodológicos. En primer lugar, abordar al mundo como sistema y no como fragmento. Frente al análisis fragmentario que prefiere el empirismo atomista, una visión globalizadora u holista, tal como compete a la complementariedad de las interacciones hombre-mundo. En segundo lugar, que el determinismo de la naturaleza imperante en la física clásica, ha de ser modificado dando cabida no sólo a la libertad y teleología que imperan en las decisiones humanas, sino también a la indeterminación y al azar que preside una evolución abierta a las múltiples posibilidades de una combinatoria imprevisible. El nacimiento de la cultura como estadio de la evolución continua proporcio-

nando cavilaciones sin cuento. Cómo surgen el espíritu, la razón y la libertad en el mundo fue problema que no lograron resolver ni los relatos de la mitología clásica ni las especulaciones de los filósofos. ¿Es ya reconocible una brizna de libertad en el mundo de la ameba? La disociación entre dos mundos, el de la ciencia y el de la ética, espada de Damocles cerniéndose sobre las críticas kantianas, y el consecuente abandono de la naturaleza al determinismo de la necesidad, justificaría el antropocentrismo del poder y del dominio sobre la naturaleza. Pero impediría reconocer a la naturaleza misma como cultura. Recuperar, en tercer lugar, la experiencia de los límites de la razón y la sensibilidad para el misterio de la vida. Cualquier ciencia compartida o con-ciencia (*Mitwissen*) implica predicciones y pronósticos inciertos a causa de la indeterminación de los factores emergentes y las veleidades azarosas de la evolución. La ciencia, en este caso, recupera algo que nunca debió perder: la humildad.

El antropocentrismo moderno, a partir del principio de autonomía del sujeto que piensa y decide, transformó profundamente el concepto del mundo moral. La ética, previo rechazo de cualquier valor o norma que provenga de la transubjetividad de un ser metafísico o de un hecho histórico, situó sus instancias fundantes en la subjetividad del hombre y éste se convierte en principio de legitimación del querer y del obrar. La razón práctica entró en una fase en la que la cosmología científica *desmitologiza al mundo* y la racionalidad técnico-instrumental *lo desencanta*. Desaparece, con ello, las conconvicción de una normatividad transubjetiva y las conexiones de la misma con la naturaleza. Pero el hombre ilustrado también pagó su peaje. Permaneció largos decenios hipotecado al individualismo egoísta de los propios intereses. *De ahí la urgencia de corregir las dos granas lastres de la Ilustración: el subjetivismo individualista de la filosofía clásica alemana y el objetivismo mostrenco de la tradición técnico-científica*. Es lo que se pretende con la vía social de la reconstrucción de la ética y con la devolución de la dignidad a la naturaleza. A sabiendas de que cualquier intento de corregir las lacras de la modernidad ilustrada excluye los regresos a la premodernidad científica. Porque denunciar el vacío dejado por el desencantamiento del mundo a manos de la razón técnico-instrumental o por el debilitamiento de la metafísica y de la religión no implica intentar regresos arcaizantes a una mística irracional de la naturaleza o a un emotivismo neorromántico. El camino

para resolver los problemas traídos por la crisis ecológica no consiste en recalentones sentimentales o místicas de la naturaleza. Un retorno a idealismos neorrománticos es capaz de producir bella literatura e incluso seductoras escenificaciones ecológicas del espacio, al estilo de Gaudí o de César Manrique. Pero no responsabilidad moral o eficacia política.

La ética, y su prole de éticas aplicadas, se pondrán en camino hacia un modelo axiológico a la altura de nuestro tiempos *si toman en consideración tanto el mundo de la vida social como el mundo de la vida natural*. Es decir, *un mundo regido por el principio de copertenencia*. Este proyecto, construido sobre un nuevo sistema de relaciones entre el hombre y la naturaleza, trasciende el concepto de deber como apremio de una razón formal encarnada en la universalidad de la norma (Kant) para buscar sus asideros en los valores que permiten al hombre ser hombre real y a la naturaleza ser naturaleza. Lo **primero**, *ser hombre*, ateniéndonos al concepto de dignidad de la persona elaborado por la modernidad, desde la perspectiva ética, equivale en el ámbito personal a madurez de la razón, libertad responsable, gratificación emotiva y corporeidad madura. Y en la esfera social equivale a justicia, solidaridad y democracia. Todo aquello que el rótulo *Derechos humanos* se esfuerza por canonizar en sus progresivas formulaciones. Lo **segundo**, *ser naturaleza*, implica reconocimiento y respeto hacia la dignidad de la naturaleza y a los valores intrínsecos a la misma, tal como su poder autocreador y su evolución muestran. El *mundo moral* trasciende, por tanto, las fronteras de la tradición deontológica kantiana, la cual, siendo asumida como una de las fases más excelsas de maduración de la conciencia moral, amplía las fronteras del deber a lo axiológicamente relevante de la naturaleza. Añejos conceptos, por tanto, de la tradición filosófica occidental, tales el ser del hombre o el ser de la naturaleza, continúan reivindicando poder normativo sobre las conciencias personales y los comportamientos sociales.

Porque la naturaleza, en modo alguno se reduce a la facticidad bruta tal como el empirismo metodológico trata de explorar o la físico-matemática cuantificar. No todo en ella es explicable como hecho empírico cuantificable y explicable según la normatividad imperante en su desarrollo. La naturaleza se nos muestra como tendencia y posibilidad de ser mejor, que a veces se logra y a veces se frustra. En este sentido, *también a la naturaleza es inmanente un*

deber ser físico a cuya realización el hombre está llamado a colaborar de modo responsable. Lo cual implica que el hombre, tanto en su dimensión social como natural, se contemple a sí mismo bajo el apremio de reconstruir una imagen moral del mundo. La convencionalmente legada por la tradición se encuentra, como ya dijimos, lastrada por dualismos platonizantes y por pesimismo gnósticos en cuanto a sus dimensiones y funciones corpóreo-naturales. La definición clásica del hombre como *animal racional*, habida cuenta de su indeterminación, posee mayor poder integrador que posteriores reconstrucciones de la misma de impronta idealista o existencial. El *ser debido* al hombre se despliega, en consecuencia, en múltiples dimensiones: reflexión, decisión, comunicación, naturaleza,... a través de formas de vida y corporeidad compartidas. Con la naturaleza, en cualquier caso, el hombre está llamado a la copertenencia en aquello que le es más propio como es el pensar, el decidir, el transformar, supliendo, incluso, aquellas deficiencias que a la naturaleza le resultan inalcanzables en el espacio y el tiempo. Siempre, desde luego, en sintonía con los valores y normatividades de la naturaleza, en consenso con la cual, desarrolla una historia de la humanidad encuadrada en una historia de la naturaleza.. Lo cual supone añadir, a estructuras peculiares de los seres humanos, tales la cultura, la socialidad y la subjetividad, aquella cuarta dimensión que reivindica la reflexión medioambiental: la naturalidad.

La investigación científica que se deja orientar por la ética, no puede ser construida, en cualquier caso, desde posiciones dogmáticas, unidimensionales o rupturistas. Por lo que a cuestiones de ética medioambiental y bioética respecta, aquel dualismo se traduce en una contraposición hombre-naturaleza que sirve de encuadre de las relaciones entre ambos. Pero pensar dualísticamente ese problema arriesga escoramientos impuestos por el par antropocentrismo-fisiocentrismo. Se parte de visiones contrapuestas y virtualmente conflictivas de la realidad, que permiten escorar la pregunta científica desde perspectivas o antropocéntricas o fisiocéntricas, generando tensiones e intentos de colonización/absorción de un extremo por el otro. En nuestro asunto, la *ética medioambiental* y la *bioética*, se genera una tensión entre hechos y valores, que perturba con frecuencia planteamientos y respuestas claras a los problemas. En época de globalización, el principio a seguir es el de complementariedad. Según éste, la racionalidad ético-humanista asume competencias normativas sobre

la racionalidad técnico-instrumental en orden a que la naturaleza no se vea privada de sus valores y se eviten desequilibrios. Los fantasmas vitandos de turno no son otros que el nihilismo axiológico rampante que planea tanto sobre las ciencias sociales como sobre las ciencias naturales. No fue otra la opción implicada en el concepto de racionalidad práctica de Kant, de Husserl o de los pensadores francfortianos. Por tanto, la intención profunda de Kant, recomponer la unidad y universalidad de la razón humana bajo la égida de la razón moral continúa siendo una tarea y una urgencia.

El enfoque ético de las reflexiones precedentes *sintoniza con el diagnóstico de una serie de maestros del pensamiento contemporáneo sobre nuestra situación cultural*. Con su proyecto fenomenológico, Husserl, en época de hegemonía de la *Wissenschaftstheorie* (Teoría de la ciencia), centró sus análisis en el método que se impone en la construcción moderna del saber y detectó un desvío que desembocaba en crisis de la ciencia a causa de la pérdida del mundo de la vida del sujeto. La marginación axiológica practicada por el objetivismo científico dejaba a la ciencia en total desamparo y con él a la ética, a la política y a la cultura. Unas décadas antes, Nietzsche y Max Weber habían efectuado diagnósticos más radicales con sus conocidas tesis sobre el advenimiento del nihilismo y el desencantamiento del mundo, respectivamente. Que a continuación Martin Heidegger, en medio de las experiencias trágicas del ocaso del mundo burgués, contemplara nuestra historia como proceso de olvido del ser y encontrara en la técnica la última metamorfosis de la metafísica, remachaba, desde su peculiar perspectiva, la intensidad de una reflexión empeñada en poner en conceptos lo que durante el siglo XX estaba aconteciendo. Cuando los francfortianos Horkheimer y Adorno, replantearon el problema de nuestra cultura en el horizonte de los dos grandes tipos de racionalidad, axiológico-social y técnico-instrumental, enfrentadas en las sociedades posindustriales, reformulaban, desde otra perspectiva, las intuiciones de Husserl y Weber. A saber: que a lo largo de la modernidad, se debilitan los anclajes de la ética tradicional, amenazando con destruir los soportes de la convivencia humana. Que el fenómeno se perciba en perspectiva metafísica, religiosa, epistemológica o sociológica, testimonia la amplitud del fenómeno. Pero aquel debilitamiento corre parejo con la implantación de otro tipo de racionalidad, la técnico-instrumental, que, de proclamarse exenta de valoraciones y soberana en sus

ámbitos respectivos, avocaba a un tipo de humanidad plena de patologías, desequilibrios e injusticia. Es éste, en el fondo, el entramado de ideas que utiliza Habermas en nuestros días para construir su proyecto de macrosociología, y en el que enfrenta dos tipos de sociedad: la inhumana resultante de los procesos de colonización y desacoplamiento producidos por la razón funcional y la ético-humanista urgida por la razón comunicativa y las exigencias de justicia. La maraña de textos y autores que Habermas baraja, abrumba por su erudición —alguien le ha comparado a un retablo barroco— sin que su exuberancia y frondosidad logren ocultar un esqueleto de ideas simple y reiterativo, cuyas intenciones básicas son a) poner patas arriba, imitando la estrategia seguida por Marx respecto a Hegel, a Max Weber, trastocando el concepto de acción social de éste desde el horizonte subjetivista weberiano al

horizonte social de tradición marxiana. La idea rectora no es otra que acuñar los valores y las normas a la medida de una ética social sustentada sobre las ideas de solidaridad, libertad y justicia. Ésta, y no otra, ha sido la pauta sobre la que hemos querido leer el problema de la construcción del saber *en Ecología y Bioética*, apelando a pensadores, que, como H. Jonas, han pensado en profundidad el problema, desde una ontología de la naturaleza, sin duda cuestionable, pero no por ello menos seductora. Una ciencia y una técnica ayunas de valores morales arriesgan un gran fracaso a pesar de sus éxitos en la sociedad del bienestar. También la investigación científica puede morir de éxito. Solamente la recuperación de los valores del mundo de la vida natural y social permitirán superar un sistema perverso de relaciones entre el hombre y la naturaleza y, con ello, posibilitar la pervivencia de la humanidad amenazada.

Recibido: 30 de junio de 2007

Aceptado: 30 de septiembre de 2007