

Ni ética ambiental, ni valores. La reivindicación de Hans Jonas para la ética ambiental hecha por Eric Pommier, considerada desde la crítica de Heidegger al concepto de valor

Neither environmental ethics, nor values. Hans Jonas' demand for environmental ethics revisited by Eric Pommier considering Heidegger's criticism of the concept of values

Richard Ayala-Ardila¹

RESUMEN

En este trabajo se cuestiona tanto a la ética ambiental como a la filosofía ambiental desde la crítica hecha por Martin Heidegger al concepto de valor; tal cuestionamiento es precedido por una presentación de las consideraciones de Eric Pommier sobre la ética ambiental, lo cual implica tratar su apreciación de la filosofía ambiental norteamericana (Leopold, Rolston III y Callicot), su lectura de la obra de Hans Jonas y su reivindicación de las ideas de este autor para la ética o para la filosofía ambiental. Se mostrará que los problemas fundamentales de la ética ambiental consisten en encontrar una manera de demostrar el *valor intrínseco* de la naturaleza y en lograr este objetivo sin hacer concesión alguna al dualismo ontológico.

PALABRAS CLAVE: valor; dualismo ontológico; filosofía ambiental.

ABSTRACT

In this work, both environmental ethics and environmental philosophy were questioned based on Martin Heidegger's criticism of the concept of values, as preceded by a presentation of Eric Pommier's considerations on environmental ethics, which involved discussing his appreciation of North American environmental philosophy (Leopold, Rolston III and Callicot), his reading of Hans Jonas's work and his assertion of this author's ideas on environmental philosophy and ethics. The fundamental problems of environmental ethics lie in finding a way to demonstrate the intrinsic value of nature and to achieve this goal without making any concessions to ontological dualism.

KEYWORDS: value; ontological dualism; environmental philosophy

1 Grupo de investigación "Pedagogía y Praxis"; Programa de Administración de Empresas y Contaduría, Corporación Universitaria Autónoma de Nariño (AUNAR), Extensión Villavicencio. Villavicencio (Colombia). richard.ayala@aunarvillavicencio.edu.co; ORCID Ayala-Ardila, R.: 0000-0002-6613-8219

El presente trabajo consta de tres partes: en la primera se presentan las tesis más pertinentes de los autores norteamericanos aquí considerados (Leopold, Rolston III y Callicot); en la segunda, se caracteriza la noción de dualismo ontológico y se verá cómo ella obra en la forma de asumir la ética ambiental por parte de Eric Pommier; y en la tercera se intentará delinear una postura crítica frente al asunto de la ética ambiental.

La ética ambiental norteamericana

Leopold. Para este autor, la ética, en términos ecológicos, es una limitación a la libertad de acción en la lucha por la existencia; en términos filosóficos es la diferenciación entre la conducta social y la conducta antisocial; en general, una formada avanzada de simbiosis (Leopold, 1968, p. 172). Por otra parte, cree en una suerte de evolución o desarrollo ético, consistente en la extensión de los seres cobijados por los imperativos éticos, y en ese sentido pondera la ética ambiental como el tercer paso dado por la humanidad en esa dirección, razón por la cual ve en el movimiento conservacionista el embrión de tal situación ulterior (p. 173). De ahí su sentencia: tal vez las éticas sean para el individuo una especie de instinto comunitario en formación. Finalmente, funda la futura ética de la tierra en el amor, lo cual por supuesto implica el desarrollo en el hombre de una conciencia ecológica.

Leopold imagina los ecosistemas desde el supuesto de la *pirámide biótica*. Por tal entiende una superposición de capas o niveles de seres necesitados de materia y energía; en la base está el suelo, justo a continuación una capa de plantas y sobre ésta una capa de insectos; inmediatamente después una capa de pájaros y roedores, luego otras capas de organismos hasta llegar al vértice de la pirámide en donde se encuentran los depredadores superiores. El sol es la fuente exterior de toda la energía del sistema, y las plantas constituyen el origen de la totalidad del alimento del sistema. En la cima los individuos disminuyen en número, por el contrario, con cada nivel inferior aumentan, hasta ser numerosísimos entre los insectos y las plantas (p. 182). Con su metáfora, cree, en primer lugar, superar la imagen tradicional de <<el equilibrio en la naturaleza>>, por

tanto acercarse más a la realidad o al conocimiento, y en segundo lugar, ofrecer a la acción ecológica una *motivación*, pues en opinión suya, las actuaciones humanas requieren estar vinculadas a algo sentido, comprensible y amado: <<Me parece inconcebible una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración por la tierra, y sin un gran aprecio por su valor>>. Justo a continuación, agrega: <<Valor en el sentido filosófico>> (p. 188). Y en otra parte señala: <<Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa>>.

Rolston III. En opinión suya, el desafío es alcanzar una teoría del valor lo suficientemente profunda como para sustentar la ética ambiental. Para lograr este propósito, de acuerdo con él, podemos aferrarnos a la idea de que el valor es como un cosquilleo o un remordimiento, o sea, algo que debe sentirse para que esté allí. En consecuencia, para ser, el valor debe ser percibido. Un valor no sentido no tiene sentido. Tal teoría –nos dice– quizá pueda nacer al descubrir en la evolución el vínculo entre los valores humanos y el enigma supuesto en la dialéctica entre construcción neg-entrópica y devastación entrópica. Quizá de este modo, imagina Rolston, se pueda llegar a algo semejante a la teoría evolutiva de los valores: la naturaleza es portadora de valor, ese valor evoluciona y los valores humanos son un producto evolutivo de tal valor (Rolston, 2004, p. 94). Con otras palabras, nuestro autor busca una meta-ecología con la cual al pasar de la ecología a esa meta-ecología se dé la transición del <<es>> al <<es bueno>> y de allí al <<debe ser>>, pues de esa manera la ciencia nos llevaría al campo de la evaluación, del cual se deriva la ética (p. 97). Lo enigmático y emocionante –sentencia Rolston III– es que el <<debe>> no se deriva del *es*, sino que se descubre simultáneamente con el <<es>>.

Como contribución a la senda ya señalada, Rolston propone distinguir entre valor instrumental, valor intrínseco y valor sistémico (Rolston, 1994). Algo tiene valor instrumental cuando es bueno para otro, esto es, cuando es medio para un fin, como acontece con los seres que son el alimento de otros seres; algo posee valor intrínseco cuando es un fin en sí mismo o cuando es valioso por sí mismo, como sucede con todo organismo y, especialmente, con toda especie.

Algo tiene valor sistémico cuando se descubre en él estabilidad, integridad y belleza, como ocurre cuando se comprende a un ecosistema como campo vital. El valor instrumental se sobreentiende. El valor intrínseco se inscribe dentro de su teoría: la especie es superior al organismo; en la especie se dan los mismos procesos del valor dados en el individuo: defender una forma particular de vida, abrirse camino en el mundo, rehuir la muerte o extinción, regenerarse, mantener una identidad normativa a través del tiempo, resolver creativamente las dificultades; la especie, como el individuo, deben su ser al ADN, que es una molécula lingüística. De este modo, la especie tiende a ser como el organismo: un centro de dirección ejecutivo cibernético; la auto-expresión orgánica de un sistema de información histórica que descubre y evalúa fines para hacerse un mapa del mundo y abrirse paso a través de él y un sistema de significados conectados con capacidades para solucionar inteligentemente las dificultades; un conjunto normativo, pues distingue entre lo que es y lo que debe ser, algo axiológico aun cuando no moral.

Callicott. A juicio de este autor, Kant y los biocentristas (Schweitzer, Taylor, Rolston III) son herederos del punto de vista antropocéntrico-cartesiano (Callicott, 1999). Rolston termina encontrando algo así como un cosquilleo con el cual aspira a superar el subjetivismo. Lograr una teoría post-moderna adecuada es prematuro porque nos encontramos en un estado de transición del Modernismo a otra cosa. Qué sea esa cosa no lo sabemos, por eso simplemente llamamos a ese interregno *post-modernismo*. Aunque podemos asegurar que se habla de descentramiento del sujeto cartesiano, o dicho con otras palabras, de la eliminación de la clara separación entre el sujeto y el objeto. Y esto último en un contexto inherente al *principio de incertidumbre*, lo cual nos deja ante una doble paradoja. De un lado, el *saber* es considerado como un intercambio de energía entre el sujeto y el objeto, lo cual supone que el conocimiento deja de ser una actividad meramente teórica para ser tratado como una acción, ya que desde esta perspectiva, en el acto de conocer se da un intercambio entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; del otro lado, la *energía* es situada en el sujeto como actividad de apropiación de la realidad, así un fenómeno real, a saber la energía, parece identificarse con el

pensamiento, con lo cual se adopta una postura en cierta medida afín con el solipsismo cartesiano.

Pommier: su postura y el dualismo ontológico

Llamamos dualismo ontológico a aquella postura en virtud de la cual hay dos realidades, una espiritual o mental o subjetiva y otra material o física u objetiva; de este modo, el dualismo ontológico presupone dos órdenes ontológicos distintos o dos modalidades irreductibles de ser (Schaeffer, 2009, p. 27). Ahora bien, adoptar tal postura no implica necesariamente asumir la *ruptura óptica* o el antropocentrismo; en efecto, es posible suscribir el dualismo ontológico y al mismo tiempo situar al hombre entre los seres de la naturaleza sin adjudicarle un estatus excepcional.

En opinión de Pommier, si lo que se desea es fundamentar una ética ambiental, la obra de Hans Jonas ofrece una excelente postura teórica, aun cuando ésta adolece de dos limitaciones: no se piensa en ella la relación entre los seres vivos, porque el punto de partida es el organismo vivo, o sea el individuo, y no existe una articulación plena entre su ética formal y su ética médica. De este modo, Pommier intenta, en primer lugar, mostrar las ventajas supuestas en la adopción de esta perspectiva (Jonas) y, en segundo lugar, superar las limitaciones encontradas en ella.

¿Por qué conviene Jonas? Para mostrarlo, Pommier aborda la ética ambiental norteamericana desde su lectura de Hans Jonas. Veamos:

Leopold. Habría en él, en opinión de Pommier, dos problemas fundamentales sin resolver. El primero es de orden epistemológico y el segundo de naturaleza ontológica. El primero surge porque en Leopold el *ecosistema* aparece como una realidad objetiva dada y ese es un punto de partida muy problemático: ¿Cómo se delimita un ecosistema? ¿Un ecosistema es algo fenomenológico o científico? ¿Son unidades que aparecen a los ojos humanos o tienen una realidad objetiva más allá de lo humano? El segundo surge al reflexionar sobre el estatuto ontológico del *ecosistema*, pues lo concebimos en términos de una <<unidad dinámica vital>>, cuando lo aparente es una enorme diversidad de formas vivas y la presencia esencial de formas inertes. Realmente, ¿existen los ecosistemas? Desde Leopold, Pommier

imagina una solución a estas dificultades: se da un momento subjetivo, fenomenológico, en el cual un sistema aparece, luego la ciencia caracteriza objetivamente esta unidad dada, llamada ecosistema. Con todo, le parece más bien una postura poco fundamentada y anclada en el dualismo ontológico, pues parte en el fondo de la distinción entre un objeto del conocimiento, el ecosistema, y un sujeto cognoscente, el ecólogo o conservacionista, con lo cual la teoría del valor intrínseco, fundamental para una ética ambiental, termina encontrando su suelo en algún tipo de antropomorfismo. En síntesis, para Pommier la postura de Leopold oscila entre un antropocentrismo acrítico y un científicismo imposible; en el primer caso porque el <<ecosistema>> termina siendo una realidad fundada por el hombre; en el segundo porque la ciencia describe, explica y predice, pero no valora.

Callicot. Hay en él una postura antropogénica, pero no antropocentrista. Sin embargo, como Callicot encuentra un parentesco entre el fenómeno del valor y el fenómeno del color, Pommier se pregunta por la legitimidad de este razonamiento, pues, en primer lugar, por esa vía el valor podría terminar fundamentado en la conciencia del hombre, y en segundo lugar, se perdería algo muy propio del fenómeno del valor, a saber, estar en relación con el futuro y el no ser, o con el deber ser. En efecto, si el valor se da en la interacción del hombre con el ecosistema, en una interacción semejante a la dada en la percepción del color, el valor emergería en la relación con la actividad cerebral y estaría de algún modo fundada en la mente (alma). Pero –pregunta Pommier– ¿es así el valor? ¿Se da como el color en Descartes? ¿Dónde queda ese aspecto del fenómeno que lo sitúa más del lado del no-ser, del futuro, del deber ser, del compromiso con su existencia? Pommier ve en Callicot, como ya lo había hecho en Leopold, la posibilidad de explorar desde la fenomenología ese momento fundacional de la conciencia, pero también aquí lo considera poco prometedor; segundo, ve obrar el dualismo ontológico propio de la postura científicista, aquella para la cual hay “objeto conocido” y “sujeto cognoscente”.

Callicot, en últimas, comparte esa ontología de la ciencia a partir de la cual se hereda una representación objetivante de la naturaleza. No sólo parte de

un humanismo abstracto (el hombre separado de la naturaleza) sino que no dice cómo sabemos que el ecosistema tiene un valor intrínseco, ni por qué el hombre tiene más valor que la naturaleza. En resumen, según Pommier, Callicot se mueve entre un científicismo subjetivista, lo cual es extraño, porque tradicionalmente se opone ciencia y subjetividad, y un subjetivismo objetivo, igualmente problemático, porque algo tan subjetivo como una valoración termina predicándose como una propiedad objetiva de las cosas. Por lo demás, concluye Pommier, en Callicot desaparece algo muy propio del fenómeno de la valoración, como lo es su relación con el no-ser y con el deber ser.

Rolston III. El ser vivo pone en cuestión la dualidad sujeto-objeto porque el organismo es simultáneamente sujeto y objeto o, mejor dicho, una realidad inmersa en el contexto vital de su entorno. Por otra parte, el organismo actúa en función del valor que él es (Él es el valor), por eso ante su negación posible elige SER (Él es su deber). Finalmente, el ecosistema debe su valor a los seres que lo componen, pues la comunidad biótica no es solamente la yuxtaposición de seres, sino esencialmente sus interconexiones; con otras palabras, el sistema tiene valor porque es la matriz de los individuos y de las especies.

Sobre el cuadro recién dibujado, Pommier pregunta a Rolston por el valor del individuo. ¿Lo considera valioso y asume de esa manera un antropomorfismo? ¿Reduce el valor al beneficio y con ello, hace del utilitarismo la fuente de valor? ¿Cómo se pasa del valor de un individuo al valor del conjunto? Mientras Callicot intenta pensar directamente la comunidad, Rolston piensa en el valor del individuo y desde ahí salta a la comunidad. Además, en Rolston, como en Callicot, se mezclan dos discursos, uno de ellos científicista, que siempre será dualista: sujeto-objeto; receptor-percibido. No hay en todos estos autores una aprehensión fenomenológica del fenómeno del valor. Ninguno ofrece una perspectiva adecuada para pensar la ipseidad, esencial para pensar a su vez el fenómeno de la insatisfacción del ser consigo mismo como fuente de apertura de sí al exterior; tal es la base fenomenológica del ser abierto a la relación con el entorno, esto es, la creación de

mundo. Una relación siempre incompleta, porque el ser puede querer siempre más.

Jonas. Desde autores como Arendt y Apel podría denunciarse en el pensamiento de Jonas un reduccionismo biológico y en consecuencia, una postura peligrosamente anti-humanista; por otra parte, los críticos de la ética médica de Jonas ven ella un rasgo excesivamente antropocéntrico o raiocéntrico, por tanto juzgan su postura como demasiado humanista. En efecto, desde Arendt, la filosofía de Jonas sería un síntoma de la biologización propia de nuestro tiempo; desde Apel (Pommier, 2012; 2015), con Jonas se asumiría una postura en la cual la vida es más importante que la justicia; por último, desde los anti-humanistas, Jonas piensa la ética médica desde la noción de persona autónoma y la ética de la responsabilidad desde la técnica y no desde el valor intrínseco de la naturaleza. Con todo, Eric Pommier piensa que los críticos de Jonas parten del mismo falso presupuesto, a saber, suponer una visión abstracta de la existencia humana, es decir, pensar al ser humano como *separado* de la naturaleza, creer que el valor de la humanidad no tiene nada que ver con la vida y la naturaleza, que no tienen valores en sí, sino solamente en relación con el hombre, y creer que el valor del hombre proviene de la referencia a la justicia y al principio de argumentación que lo caracteriza.

Jonas, en opinión de Pommier, obra en tres pasos: deconstrucción, reducción y constitución. El paso deconstructivo desea arrojar luz sobre la siguiente convicción suya: la historia de la filosofía es la historia del olvido de la vida. La filosofía se hace ocultando, negando u olvidando la vida. ¿Por qué? ¿Cuál es la razón? Jonas termina encontrando en el gnosticismo la clave de la interpretación: la filosofía en particular y el pensamiento occidental en general tienden a ver en el mundo y en el cuerpo algo substancialmente diferente al alma, con lo cual conciben al alma como prisionera en el mundo, ajena o extraña a la realidad sensible, muerta en vida. Aun en el análisis existencial de Heidegger obra el gnosticismo, por eso si el *Dasein* es apertura, el *Dasein* no tiene cuerpo, no tiene vida. Como la tradición suscribe el dualismo ontológico, la tradición no tiene ojos para lo evidente en el fenómeno de la vida, a saber, ser una tensión entre el cuerpo y el alma, constituir una unidad en tensión.

El paso de la reducción es semejante al de la duda en Descartes o al de la *epoché* en Husserl, pero también al momento de aparición del cuerpo humano en Merleau-Ponty o al *Dasein* en Heidegger. Jonas descubre la intencionalidad en el cuerpo del organismo vivo. El mundo aparece a la vida. Para decirlo de esa manera, Jonas pone la vida en donde Heidegger puso el *Dasein* y va a terminar haciendo del metabolismo un existencial. En ese sentido, lo fundacional es fenomenológico, porque la vía de acceso al ser es la experiencia del cuerpo, y no es ni biológico, ni cientificista. Aunque esta postura es antropomorfista, configura un antropomorfismo positivo, pues si el hombre es visto como el punto de partida, no se lo concibe como separado de la naturaleza, sino precisamente como caso particular de ser vivo natural. Si el hombre es la medida de todas las cosas, lo es, no por ser una excepción ontológica, sino por representar <<el máximo de completitud y concreción ontológica>>, por ser un testigo ontológico privilegiado del que debe poderse derivar el sentido del ser de todo ser. Con otras palabras, el hombre puede proyectar su subjetividad sobre el objeto, a saber la vida en sí misma, porque el punto de partida no es el alma, la conciencia, el *cogito* o cualquier otra *propiedad* exclusivamente humana, sino el hombre como organismo vivo, esto es, como entidad abierta al mundo, tal cual acontece con las plantas, los animales y el hombre, porque todo organismo es apertura al mundo, y ello en virtud a su ser metabólico.

Justamente, el paso constructivo o constitutivo va a ser el del descubrimiento del metabolismo (proceso simultáneo e interdependiente de constitución del ser y del mundo) como afirmación en sí misma de la vida y en consecuencia, como fundamento del valor de la vida. El metabolismo se caracteriza por ser una re-valoración de sí a través del intercambio con el medio o una renovación de los elementos del organismo merced a la relación con su entorno, lo cual implica concebir al organismo como una estructura necesariamente abierta y dinámica. Esta tensión dialéctica entre materia y forma no es pensada desde la ciencia –toda postura cientificista es limitada para dar cuenta del hombre– ni es pensada desde la filosofía –toda postura filosófica es limitada para dar cuenta del hombre como organismo

vivo— sino desde el pensamiento, esto es, el diálogo entre ciencia y filosofía.

Para Jonas, la vida es esencialmente libre y creativa, de ahí la renovación en el organismo, pero también la aparición de nuevas formas de vida (Jonas, 2000). El ser vivo quiere preservarse no sólo en su existencia sino también en sus posibilidades, por eso un animal puede “deprimirse”, cuando, por ejemplo, siendo ave no puede volar. La vida, por su creatividad, se abre al mundo y el mundo es fundamentalmente una red de significaciones, sostenidas por dos modalidades fundamentales, ser y no ser, decir sí y decir no, padecer placer o sufrimiento. Ello sitúa en la base a la muerte como posibilidad y a la realización de las potencialidades individuales como experiencia de sí (cada elección propicia el autococimiento y es la ipseidad en germen); en conjunto, la apropiación de significaciones es la vida auténtica.

Cada especie tiene su mundo, esto es, sus significaciones. Cada especie abre mundo. Toda vida es un vivir y vivir es preocuparse por sí mismo. Hay una escala ascendente de apertura al mundo desde la planta hasta el humano, pasando por el animal, como estado intermedio. La planta configura un primer grado de apertura al mundo. Su metabolismo depende de la raíz, lo cual establece una distancia casi nula con su entorno; todo lo encuentra *in situ*. La planta es superior por su autonomía, pero inferior en su apertura al mundo; la planta tiene una capacidad de síntesis superior, pero una movilidad muy limitada, porque no asume riesgo. El animal se abre al mundo y a sí mismo, en virtud del movimiento. El movimiento es dirección hacia lo beneficioso y huida de lo dañino, ello exige percepción y sentimiento; uno y otro, percepción y sentimiento, en el contexto vital de la supervivencia, profundiza la dinámica del movimiento, pues la inseguridad o fragilidad o *vulnerabilidad* se desenvuelve en éxito y fracaso; tal es el germen de la ipseidad y es ya *intencionalidad*. La vida animal es superior a la humana porque el instinto lo hace pertinente: elige bien, inmediatamente, sin necesidad de reflexionar. No obstante, el hombre es superior en su apertura al mundo. El hombre es imperfecto o inadaptado, pero esa indeterminación se traduce en una amplitud de

posibilidades. El hombre imagina mundos posibles. El tiempo es futuro.

Finalmente —añade Pommier—, Jonas muestra por qué el hombre tiene la responsabilidad de proteger la vida (ello ocurriría en el curso de una reflexión semejante a la de Heidegger cuando encontró en la muerte la autenticidad para su *Dasein*). En efecto, de un lado, de su propia experiencia vital el hombre toma conciencia de su vulnerabilidad y de la vulnerabilidad de la vida en sí misma, y de otro lado, de su propia experiencia vital, para lo cual es esencial la experiencia del poder de la técnica, el hombre toma conciencia de su capacidad destructiva, y de allí, conjuntamente, emerge el sentido de la responsabilidad (la responsabilidad hace parte del equipamiento ontológico del ser humano. <<Puedo luego debo>> es la intuición ontológica en virtud de la cual se toma conciencia del poder tecnológico y de ahí nace la responsabilidad. Esta responsabilidad existe desde siempre e incluye nuestra condición biológica).

Con todo, como se recordará, Pommier reconoce en Jonas dos grandes limitaciones si la pretensión es fundamentar una ética ambiental a partir de sus presupuestos, por ello se propone reformar el pensamiento de Jonas poniendo en el centro la relación vital entre los seres vivos, para encontrar allí, en la intersubjetividad biológica, la responsabilidad como proviniendo de un sentimiento de vulnerabilidad compartida, que implica una interdependencia entre los humanos para alcanzar la autonomía. Para transitar esta senda, el concepto de metabolismo del mismo Jonas, es decir entendido de manera existencial, constituiría un vehículo adecuado.

La crítica al concepto de valor en Heidegger

Si la palabra *ser* es <<el último humo de una realidad que se evapora>>, si en esa tradición evanescente <<el valor es la última forma de encubrimiento de la pregunta por el ser dentro de la historia de la metafísica europea>> (Gutiérrez, 2009, p. 94), para los propósitos de este trabajo la pregunta pertinente es cuánto se gana situando en el punto de partida de la reflexión al fenómeno vida, como hace Jonas.

Si la intención es de-construir la metafísica original, intentando de este modo aproximarnos cuanto sea posible a la cercanía original del pensar griego, para oír no pensadas posibilidades de verdad y recordar algo que debe ser pensado aún (p. 121), el antropomorfismo positivo de Jonas o el valor intrínseco de la ética ambiental ¿son realmente formas de pensar lo no pensado o terminan siendo a pesar suyo modalidades del pensar tradicional? Para esbozar tal respuesta, en este apartado nos limitaremos a mostrar cómo la reflexión de Jonas presentada por Pommier se corresponde con la defensa de la vida en Nietzsche, tal y como la encontramos en *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, de Carlos B. Gutiérrez (Gutiérrez, 2009). Nuestra intención es emparentar a Nietzsche con Jonas y de este modo llevar la crítica de Heidegger a Nietzsche hasta Jonas. Deseamos insinuar que la ética ambiental es, en términos de la tradición, un desatino, y un balbuceo incierto, si se la considera desde la condición contemporánea (tras-humanismo).

La superación de la dualidad sujeto-objeto había alcanzado en Husserl la forma de un <<proto-yo que se temporaliza a sí mismo y que es, al mismo tiempo, la proto-fuente de toda constitución>>. En esta constitución trascendental se unen los predicados de la percepción sensorial con capas superiores de actos, por ejemplo actos afectivos de valoración, y por eso la constitución es en sí misma un *tomar valor* (Gutiérrez, 2009, p. 112). En ese sentido, la percepción *pura* es el resultado de una actitud ascético-sublimante de la razón, esto es, un exceso, un rechazo de la vida, un volverse críticamente contra sí mismo (Scheler). No obstante, para Heidegger, la <<auto-fundamentación de la conciencia intencional es un comienzo sin fondo>> (pp. 109-110). La conciencia es <<ek-stática>> o es <<ser-en-el-mundo>>. No hay un *ego* sin mundo, cuya tarea sea precisamente darse mundo. El *ser-abí* no es una sustancia cerrada, sino más allá de sí misma. Podría pensarse la secuencia: ser, mundo y ser-ahí-en-el-mundo. En realidad ser-en-el-mundo es más originario, es la estructura a priori. No hay una constitución del mundo, sino un orientarse en el mundo. No hay un desnudo eso (extensión) al cual se lo arropa luego con un significado y un valor (p. 115). La ciencia aleja lo <<a

la mano>>, haciéndole perder su modo específico de ser; es equivocado desear restituir lo desfigurado diciendo su verdad o añadiéndole valor. Toda teoría del valor está emparentada con la ontología de la representación, o sea con la idea de un mundo *extenso* al cual luego se le añaden propiedades, desde una percepción (*res cogitans*). Toda teoría, incluida la del valor, es un *fetichismo verbal* que obstaculiza y bloquea una genuina investigación fenomenológica de la proposición y del comprender (p. 118). Para Heidegger lo originario es la comprensión o el saber orientarse en el mundo, ello acontece cuando lo <<a la mano>> se *ve* en el *ver en torno existencial del cuidar*, en el cual todo se da en un conjunto referencial, conforme a su estructura y a partir de la vida misma (p. 118).

¿Por qué la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl podría ser para Jonas insuficiente como superación del dualismo ontológico? Para Heidegger, el valor es el retoño más tardío y débil del Bien platónico. En efecto, en opinión suya durante el siglo XIX se vio en la metafísica una forma de pensar que había hecho de Dios un vampiro de lo vivo y por eso se reaccionó contra la metafísica reivindicando la vida en sí misma, como lo hiciera Nietzsche, por ejemplo. Este volver a lo vivo inicia advirtiendo en la verdad un error fundamental: pone orden en donde hay caos, establece un nombre <<YO>> en donde hay flujo y devenir. En consecuencia, el paso subsiguiente consiste en retirar los predicados de las cosas; el mundo queda ahí, desnudo, sin valor. Acto seguido, desde la vida en sí misma se reencuentra el valor (p. 144). Pero, tras esta revalorización sólo hay un acto humano. ¿Es lo que Pommier llama antropomorfismo positivo? Los valores trascendentes si nacen lo van a hacer desde la vida en sí misma como fuente genuina de capacidad creadora, pues la vida es un ilimitado y creativo proyectar de valores. El principio vida es el superhombre (Gutiérrez, 2009, p. 146): desde el protoplasma ya la vida estira sus pseudópodos, no por hambre, sino por voluntad de poder o impulso de trascendencia. Querer, en general, es desear ser más fuerte y querer tener los medios para serlo. Fijar y sopesar valores es la función central de la vida (p. 147). Todo lo vivo tiene un punto de vista: su propia vida en

relación con todo lo demás. Este sujeto no es un ser ideal sino el fluir incesante de la vida en su lucha por el poder, o con otras palabras, el organismo que aparece ante sí mismo como ente no es más que una configuración temporal de la voluntad, un *quantum* de poder (p. 148). La vida que se elige a sí misma en Jonas, ¿está en relación con la voluntad de poder en Nietzsche? La vida como principio en Jonas, ¿es una forma del eterno retorno de lo mismo en Nietzsche? La apertura al mundo del ser vivo en Jonas, ¿es una forma de la creatividad y del arte en Nietzsche?

De acuerdo con Heidegger, el concepto de valor es la versión moderna de la presencia pura de las ideas (p. 130), o sea una forma de objetivar el mundo de las ideas. Ahora bien, como en Platón hay una relación mediada por el deber ser entre el mundo sensible y el mundo inteligible, la estructura del valor mediada por la misma relación (deber ser) se sitúa también por esta vía en la perspectiva platónica. Y como la experiencia cognitiva de la Verdad ilumina en el sujeto platónico una actuación de compromiso hacia la concreción del mundo inteligible en el mundo sensible de forma análoga a como se espera encontrar en el ámbito de la ética ambiental una teoría-experiencia a partir de la cual se dé en el ser humano la responsabilidad, también por este camino transitamos muy próximos a la senda metafísica. Consideremos entonces la siguiente situación: la crítica de Nietzsche a la metafísica cumple con su misión de dejar sin fundamento la teoría del valor, pues él ha mostrado cómo en el centro de todo está la vida encarnada en una entidad, por tanto ha desacralizado todo y ha plantado en el centro la verdad desnuda, a saber, el hombre, cada uno en su individualidad; ese hombre individual, frágil, animal frustrado, es la medida de todas las cosas; no hay esencias, ni verdades, ni valores absolutos; <<al desaparecer todo ser en sí y haber tan sólo voluntad de poder no le queda a los valores posibilidad de legitimación distinta de la que les confiere el sujeto que los fija y los quiere>> (p. 149). Por esa vía la única posibilidad que le queda a la filosofía es acudir a la justicia de la voluntad. ¿No es esta la situación en la que se encuentra la ética ambiental cuando pone sus ojos en la filosofía de Jonas? En términos de Pommier, pasar del individuo a la relación entre

organismos. Como si fuera poco, establecer estas relaciones en términos de justicia o de solidaridad.

Conclusiones

Dos parecen ser los problemas fundamentales de la ética ambiental: encontrar una manera de demostrar el *valor intrínseco* de la naturaleza y lograrlo sin hacer concesión alguna al dualismo ontológico. La ética ambiental norteamericana (Leopold, Rolston III y Callicot) al parecer fracasó doblemente en la tarea; no pensó suficientemente el *valor intrínseco* y cuando lo hizo se instaló siempre en el problemático sustrato del dualismo. Leopold habla como si un ecosistema fuera un hecho dado, plenamente reconocible, como un río por ejemplo, y simultáneamente adscribe a tal "objeto" un valor intrínseco, con lo cual se equivoca dos veces, primero porque un ecosistema es más bien una construcción teórica o una realidad que va siendo constituida por el conocimiento y no algo dado directamente a la percepción, y segundo porque aun siendo francamente objetivo, el <<ecosistema>> tendría un valor objetivo, como el río al que se puede considerar objetivamente valioso como recurso, como fuente o como bien, pero no intrínsecamente valioso o valioso en el sentido de provocar la obligación moral en quien reconoce su existencia. Rolston III jamás justificó su salto desde el organismo individual hasta el ecosistema y como si fuera poco, aun el mismo valor intrínseco del organismo individual no fue pensado suficientemente y antes bien se funda sustancialmente en un punto de vista antropomorfista. Callicot parte del cientifismo y su representación objetivante de la cosas, en este caso de la naturaleza, pero no se detiene a pensar la poca semejanza existente entre un fenómeno como el color, el cual compara con el valor, con la dimensión axiológica en general, pues ¿cuándo el color blanco, por ejemplo, ha movido a su conservación, defensa o promoción?

No consideramos en este trabajo si la visión de Pommier es justa con los autores norteamericanos aquí tratados. Tampoco cuestionamos el sentido y validez de la tesis de Jonas sobre el olvido histórico de la vida en la tradición filosófica, ni si su valoración de Heidegger es compartida o no. En estas

páginas nos propusimos ilustrar los fracasos de la ética ambiental: Pommier resalta las limitaciones del pensamiento ambiental norteamericano y simultáneamente muestra los problemas presentes en la obra del mismo Jonas; de parte nuestra intentamos llevar hasta Jonas las críticas hechas por Heidegger a Nietzsche. En síntesis: vemos tanto en la filosofía ambiental como en la ética ambiental sendas poco prometedoras.

Propugnamos por un pragmatismo ambiental. Se nos podría presentar una objeción: algo debe guiar este pragmatismo y ya que se propone prescindir tanto de la ética ambiental como de la filosofía ambiental, no queda claro cuál ha de ser la guía o la orientación necesaria para la acción ambiental. Pero, justamente, el pensamiento que anima a este artículo descansa sobre la convicción de la imposibilidad de encontrar un fundamento teórico para la acción ambiental y, todavía más, sobre el peligro inherente a la creencia en la necesidad de tal fundamento.

Expresado de otra manera: deseamos hacer de lo ambiental un problema político y no un problema técnico. Si la ética o la filosofía o la ecología encontraran algún fundamento, la actuación quedaría esclarecida; obrar de otra manera sería irracional y el poder estaría obligado a materializar la decisión tomada desde el fundamento. Hoy en día sabemos bastante bien que todo fundamentalismo descansa en un fundamento y que el terrorismo ecológico no sería menos nocivo que el terrorismo religioso. Por otra parte, toda postura desprovista de poder es irrelevante, así que optar por un tratamiento político del problema ambiental implica el empoderamiento de las posiciones ambientales, en lo posible diversas y dialogantes.

Conflicto de intereses. El manuscrito fue preparado y revisado por el autor, quien declara no tener algún conflicto de interés que coloque en riesgo la validez de los resultados aquí presentados.

Bibliografía

- Callicot, J., 1999. Intrinsic value in nature: a metaethical analysis. En: Callicot, J. *Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy*. SUNY series in Philosophy and Biology. State University of New York Press, Albany. pp. 239-261.
- Gutiérrez, C., 2009. La crítica del concepto de valor en la filosofía Heidegger. Universidad de los Andes, Bogotá. 244 p.
- Jonas, H., 1995. El principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder, Barcelona, España. 400 p.
- Jonas, H., 2000. El principio vida. Hacia una biología filosófica. Trotta, Madrid. 336 p.
- Leopold, A., 1968. *A sand county almanac: and sketches here and there*. Oxford University Press, New York, YN. 240 p.
- Pommier, E., 2012. La responsabilité en discussion : Apel/Jonas. *Rev. Philos. Fr. Etrang.* 4(Tomo 137), 495-514. DOI: 10.3917/rphi.124.0495
- Pommier, E., 2015. Life and anthropology: a discussion between kantian criticism and jonasian ontology. *G. Crit. Stor. Idee* 14, 123-136.
- Rolston III, H. 1994. Value in nature and the nature of value. En: Attfield, R., Belsey, A. (Ed.), *Philosophy and the natural environment*. Royal Institute of Philosophy Supplement No. 36. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 13-30.
- Rolston III, H. 2004. Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él. En: Valdes, M. (Comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. Universidad Nacional Autónoma de México, México DF. pp. 69-99.
- Schaeffer, J.-M. 2009. *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 324 p.