

EL PRINCIPIO DE COPERTENENCIA

Reflexión sobre la relación entre el hombre y la naturaleza

1.- Planteamiento:

Discurre a la manera de corriente subterránea, bajo el manto doctrinal de la Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco, una convicción que aflora reiteradamente en sus textos: la naturaleza y el hombre configuran una totalidad de ser y sentido que permite descubrir la profundidad y alcance del problema ecológico¹. Es la cuestión que aquí queremos convertir en tema de reflexión bajo el rótulo *Principio de copertenencia*.

Porque, sabido es, que al relacionar al hombre con la naturaleza, DOS principios compiten en la tradición filosófica occidental: el *principio de oposición o disociación*, frecuentemente visto como expresión de un conflicto, y el *principio de copertenencia*, también frecuentemente interpretado como absorción o disolución del espíritu en la materia. El primero relaciona ambos mundos, el humano y el natural, recurriendo a categorías como historia, técnica, civilización, utilidad, dominio, explotación... etc., Es la manera como numerosos pensadores, entre ellos nuestro Ortega y Gasset², entienden aquella relación. El segundo principio, el de *copertenencia*, es preferido por otros pensadores de muy diversa procedencia, pero de talante metafísico compartido, entre los que cabría nombrar al Estoicismo clásico, al racionalista B. Spinoza, al romántico F. W. Schelling o al evolucionista Ch. Darwin, quienes privilegian categorías como “Deus sive natura”, cosmos, identidad, evolución conjunta³, etc.

Aquí, en nuestro caso, purgado del resabio panteizante que impregna el pensamiento de algunos autores citados, intentaremos una apología del *principio de copertenencia*, en cuanto principio básico del pensamiento ecológico.

A sabiendas, desde luego, de que, si bien la relación hombre-naturaleza ha sido frecuentemente adulterada ya por dualismos excluyentes ya por monismos absorbentes, existe una pregunta filosófica fundamental: *qué es el hombre y cual su puesto en el cosmos*. Cuestión básica que configura la

¹ FRANCISCO, Papa., Encíclica *Laudato Si*, Nos. 1, 2, 6, 45, 78, 89, 117, 139, 151, 164.

² ORTEGA Y GASSET, J., Ver *En torno a Galileo* (1933), la conferencia *En torno a la técnica* (1933), en *Obras Completas V* y *El mito del hombre allende la técnica y Anejo: en torno al “Coloquio de Darmstadt”*, *Ibidem*, vol. IX, 617 ss., 625 ss.

³ DILTHEY, W., *Die Typen der Weianschauung. Gesammelte Schriften, Band. II y VIII, 1931.*

antropología del siglo pasado y que retorna hoy al primer plano de la reflexión bajo presión de la llamada *crisis ecológica*. Esta atestigua que el hombre continúa siendo un enigma para si mismo en permanente exigencia de clarificación⁴.

La filosofía que ha dado forma a nuestra etapa cultural, que llamamos *Modernidad*, contempla aquella relación como distancia preeminente del hombre sobre la naturaleza en actitud de señorío y de dominio sobre la misma. Y lo ha hecho por una doble vía que aparece como conflictiva pero que no lo es. A saber, ya por la vía de contemplar la naturaleza como *vacía de valores morales y acreedora de redención ética*, ya por la vía de quien la contempla como un depósito de materiales puestos a disposición del hombre para ser explotados. De lo primero da testimonio el humanismo que discurre desde la *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirándola hasta Kant, ambos tan distantes y tan cercanos, y de la segunda la civilización científico-técnica en la que estamos instalados.

2.- La contraposición hombre-naturaleza:

No siempre ni todos han contemplado al hombre y a la naturaleza como una unidad que comparte ser y sentido. Por el contrario, desde antiguo existió una potente veta de pensamiento que afirmó que entre ambos existen contradicciones y antagonismos insuperables⁵. Las dualidades espíritu-materia, alma-cuerpo pronto se instalan en la médula del pensamiento grecolatino y la religiosidad judeocristiana se apropia de ellas. El pensamiento ecológico, incluso, convirtió en tópico el par *antropocentrismo- fisiocentrismo*, para expresar una de sus alternativas fundamentales.

De hecho, el relato de la ruptura y divorcio del hombre con la naturaleza ha tenido ya preclaros narradores. Quiero citar aquí a dos conocidos: **H. Jonas** y **E. Husserl**. El primero, bien conocido en el ensayo ecologista, describe aquella ruptura en una perspectiva mítico—religiosa, con pretensiones de contener una filosofía de la existencia humana. El segundo, a través de un brillante fresco histórico del desarrollo de la ciencia moderna, presenta los desencuentros y tensiones que la relación hombre-naturaleza encierra.

a) *La naturaleza damnata*: Como es sabido, H. Jonas, en una hipótesis tan sugerente como problemática, asigna como corriente profunda a la cultura

⁴ FRANCISCO, Papa, Encíclica *Laudato Si*, n.º. 15.

⁵ Tal oposición ha quedado codificada en el ensayo ecológico en el tópico de la contraposición entre *antropocentrismo* y *fisiocentrismo*. Cf. GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia* (Madrid, Tecnos, 1797) 30 ss.

occidental una relación conflictiva entre el hombre y la naturaleza. Es doctrina expuesta en su *Filosofía de la Biología*, publicada en 1966 con el título *Organismus und Freiheit*. Aquí H. Jonas diserta sobre la oposición hombre-naturaleza, desplegándola en alternativas como espíritu-materia, alma-cuerpo, sujeto-objeto y sobre todo la dualidad cartesiana *res cogitans-res extensa*⁶. La hipótesis jonasiana es tanto más estimulante cuanto que en ella se entremezclan experiencias a medio camino entre el mito y la religión y que afectan a la condición histórica del hombre, tales como la del mal y la culpa, la verdad y el error, la condena y la redención.

En contraste con otras culturas de mayor impronta monista, la forma mental de la civilización occidental estaría aquejada de una suerte de *esquizofrenia dualista* que afectaría en profundidad a las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Sus raíces arraigarían en arcanas doctrinas gnósticas y en derivaciones extremistas del platonismo tardío. Ambas defenderían un *espiritualismo excluyente* que contempla la naturaleza como *materia damnata y tenebrosa* y como sede de la corrupción. Sobre tal supuesto las religiones habrían interpretado el mundo en categorías contrapuestas para determinar sus concepciones del bien y del mal, de la verdad y de la mentira, de la perdición y de la salvación.

El precedente cliché es utilizado por H. Jonas para interpretar la condición humana y la civilización occidental. En este caso ya no es el problema ético de la responsabilidad del hombre ante la naturaleza lo que se debate sino una cosmovisión más global de la cultura humana en una filosofía de la historia en la que resuenan ecos de Nietzsche y sobre todo de Heidegger. H. Jonas nos recuerda cómo la Gnosis describe al espíritu en forma de logos redentor y a la naturaleza como materia empecatada. Un cliché utilizable para interpretar con léxico expresionista y horizonte tenebroso los riesgos y contradicciones de nuestra civilización técnico-científica y su incidencia en la crisis medioambiental.

La conclusión a la que se llega es una interpretación existencialista de la crisis ecológica en la que una naturaleza despojada de valores desemboca en el nihilismo moral. Tal naturaleza, aquejada de vacío e indignidad, se enfrenta al hombre como espacio apátrida y hostil. La civilización tecnológica se ocupa de ella como materia a despojar por carente de valores éticos y estéticos y destinada a una explotación utilitarista.

⁶ Ver GÓMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *En armonía con la naturaleza* (Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010) p. 238 ss.

b) la pérdida del sujeto y de su mundo en la ciencia:

Una segunda versión de la contraposición hombre-naturaleza la encontramos en el territorio de la Fenomenología. Es la interpretación de la génesis de la ciencia moderna elaborada por Husserl en su famosa obra tardía *La crisis de las ciencias*.

El problema consiste en que durante lo que llamamos *Modernidad* la percepción y el saber que el hombre tiene sobre la realidad se desarrolla por una doble senda: a) la que se ocupa del sujeto humano, sobre todo de su libertad, y del mundo moral que la acompaña, y b) la que se interesa por la naturaleza formalizando matemáticamente las leyes y fenómenos físicos y disponiéndolos para que la técnica los transforme en material fungible.

En tal proceso, habiéndose convertido ya en tópico, hay un nombre paradigmático: Descartes. Su demarcación de la realidad entre *res cogitans* y *res extensa*, introduce una división entre el hombre y la naturaleza, en la que la percepción de uno y de otra discurrirá por caminos divergentes: el del hombre y su autoconciencia, desarrollada en las llamadas por Dilthey *ciencias del espíritu* y el de la ciencia natural, desplegada en físico-matemática y técnica. La cultura moderna, en efecto, al programar su modelo epistemológico, padece las secuelas de tal dualismo, al vertebrarse en torno a la polaridad *sujeto cognoscente-objeto conocido* como estructura básica del conocimiento.

Es aquí donde entra en el escenario filosófico Husserl, describiendo la ciencia moderna como un proceso de conocimiento en el que se genera o acontece una desaparición y pérdida de valores que son suplantados por hechos brutos cuantificables. Y ello porque el sujeto del conocimiento, el hombre, padece el olvido del mundo de su vida (*Lebenswelt*) del que aquellos valores forman parte.

El Fundador de la Fenomenología se regodea interpretando la génesis de la *Modernidad* como la historia de un pulso entre un saber construido por la formalización matemática de fenómenos físicos, y la experiencia subjetiva del científico en un mundo vivido previo a la construcción de la ciencia misma. En tal proceso acontece un fenómeno de suplantación en el que la formalización matemática de los fenómenos físicos sustituye a la experiencia vital de los mismos por parte del científico. Con ello la ciencia entra en crisis, en modo alguno crisis de científicidad, pero sí de sentido para la vida.

La consecuencia de tal dualidad no puede ser mas inquietante: la ciencia moderna se embarca en un proceso de depauperación axiológica de la naturaleza, en la que desaparece el fenómeno físico como *valor* para ser reducido a mero *hecho* cuantificable, manipulable y mercantilizado. El mundo moral se repliega progresivamente al ámbito de la conciencia humana y paralelamente el mundo natural es puesto en manos de la técnica y de la industria.. La naturaleza, en tal situación, es arrojada al territorio del *nihilismo ético* o vacío nihilista, y abandonada, por ello, a la voracidad de sus explotadores⁷.

Husserl, al igual que Nietzsche, pero en perspectiva kantiana, asocia el proceso de gestación de la ciencia moderna, a una desaparición de valores morales, - es decir al advenimiento del nihilismo que presagia Nietzsche - a causa del olvido del *mundo de la vida* del sujeto, el hombre, creador de aquella ciencia. La ciencia moderna, reducida exclusivamente a dar cuenta de hechos, convierte al hombre en un mero hecho que se olvida de preguntar por el sentido de la ciencia que construye. Es de matizar que tras pregunta tan abstracta del judío Husserl se ocultaba, sin embargo, una tragedia muy concreta: la del Holocausto. ¿Tiene legitimidad una biología que se sustenta sobre la raza, como mero hecho biológico? De esto el mismo Nietzsche se había percatado, dado que, absorbida la antropología por la biología, la humanidad tiende a deslizarse por la pendiente resbaladiza de un naturalismo en cuyo fondo anidaría el nihilismo moral.

A resultas del proceso descrito , la relación entre el hombre y la naturaleza desemboca en una situación que un famoso debate de mediados del siglo pasado diagnosticó como *esquizofrenia de las dos culturas*, la *científica* y la *humanística*, con defensores y detractores en cada uno de los bandos⁸. La disociación hombre-naturaleza se ve abocada a una cultura dividida, en la que el tratamiento científico de los asuntos de la naturaleza y del hombre discurren cada una por su lado, bajo la etiqueta de *ciencias y humanidades* o en el lenguaje hegeliano, acuñado por Dilthey, *Ciencias de la naturaleza y Ciencias del espíritu*.

El diálogo entre ambas parcelas del saber nunca ha sido fácil y la praxis académica en nuestras facultades universitarias así lo acredita. La situación sin embargo es resultado de un craso y extendido error por parte de los científicos: olvidar que también las ciencias de la naturaleza tienen por

⁷ GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *El Apriori del "mundo de la vida". Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (Barcelona, Ed. Anthropos, 1989)

⁸ SNOW, C.P., *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Trad. al castellano de S. Masó (Madrid, Alianza Ed., 1977).

creador y destino al hombre y que por lo tanto se desarrollan bajo el preceptorial del *mundo vivido* por la persona del científico, es decir, su mundo de valores, decisiones y finalidades. Y otro tanto cabría afirmar de las humanidades, cuyo funcionamiento depende de la naturaleza como las neurociencias muestran en sus recientes aportaciones.

3.-Nihilismo axiológico por la decadencia de la metafísica y de la religión:

A la pérdida de vínculos entre el hombre y la naturaleza también ha contribuido la decadencia de la metafísica y de la religión. En ambos casos entran en escena no ya al mito gnóstico de la *materia damnata* o la concepción empírico-positivista de la ciencia sino la libertad y las creencias de los hombres.

Ambas, metafísica y religión, habían integrado hombre y naturaleza en el ámbito ya de un mundo sacralizado por un Dios creador, ya de una totalidad de sentido, entendido como teleología, que confería valor moral a sus fenómenos. Descartada la metafísica, ningún vínculo ontológico legitima el parentesco hombre-naturaleza. Ambos carecen de teleología común compartida en un universo vacío de valores y reducido a mero determinismo físico. Los valores no formarían parte de la naturaleza, son preferencias subjetivas, emanadas y puestas solamente por la voluntad del hombre, sin que la bondad o la belleza sean poseídas por las cosas mismas.

En conexión con el debilitamiento de la visión religiosa del mundo no estaría fuera de lugar preguntarse que riesgos corre la ciencia por ser en ella y en la técnica donde acontece la *secularización más radical del mundo natural* al construirse en ambas una imagen del mundo en la que la hipótesis “Dios”, según el conocido dicho de Laplace, resulta hipótesis superflua.

La ausencia de Dios crea el vacío inevitable para que, sobre el solar de la nada moral, se instauren los nuevos dioses del dinero, del poder o de la injusticia. De ese modo la naturaleza ha perdido su dimensión cualitativa y únicamente se presenta ante el hombre en perspectiva utilitarista, a la manera de material fungible para su uso, y frecuentemente, para su abuso. Es en esa coyuntura cuando el debate ecológico desenmascara el ancestral *homo homini lupus* bajo la percepción de que el mayor peligro para el hombre es el hombre mismo.

Cuando sobre la naturaleza planea el nihilismo axiológico, se instaaura el imperio de la razón instrumental, aquella que descarta los fines y valores,

planificando la acción humana sobre resultados eficaces y éxitos a corto plazo. Max Weber acuñó una fórmula exitosa para nombrar un fenómeno de amplio alcance en la cultura moderna: *desencantamiento del mundo*. Con él, a primera vista, se querría significar la liberación de los poderes mágicos que aquejan a la sociedad e impiden el progreso. Desencantado el mundo, el hombre lograría situarse en un espacio de racionalidad que le permita conseguir, desde principios racionales de legitimación, aquellos fines que la civilización contemporánea persigue. La fórmula weberiana posee rasgos significativos que la ponen en parentesco con otros términos, tales como *desmitologización o secularización*, que remiten a la erradicación de instancias sacrales para interpretar la vida. Pero remite también al proceso de desaparición de valores éticos y estéticos en la sociedad contemporánea de la eficacia y productividad, valores que son sustituidos por el pragmatismo rampante de los éxitos inmediatos con que funciona la civilización hodierna. Lo que en ese caso triunfa es el reino de la razón instrumental, interesada más por la rentabilidad de nuestras decisiones que por los valores que debieran regirlas. En todos los casos desaparece aquella dimensión de la naturaleza que acompaña a los procesos emocionales inseparables del espíritu humano, imposibilitando, con ello, la empatía existente entre el hombre y la naturaleza.

Tal repliegue de la dimensión sacral de la naturaleza permite a Nietzsche contemplar nuestro mundo como reino de la nada, una vez que, muerto Dios, todo carece de sentido para el hombre en el mundo. Es en esa situación cuando el superhombre, dominando la tierra, contempla en nuestra época el advenimiento del nihilismo, al perder las referencias que dan sentido a la vida. El conocido pasaje de la *Gaya ciencia*, en donde el hombre, farola en mano, anuncia la muerte de Dios y se lamenta desorientado de navegar por el mar de la *nada infinita*, trae a la memoria al hombre que Pascal describe como *apátrida*, vagando sinsentido en el vacío. Reducida la naturaleza a solar moral, aparece la sensación pascaliana de abandono y destierro del hombre en el mundo⁹. Es la situación del hombre *carente de casa (Oikos)*

Pero sucede entonces un hecho singular. El fenómeno sociológico de la *suplantación religiosa*. Una vez que el nihilismo ha vaciado el solar donde campea la nada, es sobre ese espacio vacío donde surgen los nuevos dioses. La necesidad religiosa congénita al hombre no se acalla y toma cuerpo en el fenómeno de la *suplantación*. La desaparición de la dimensión sagrada de la naturaleza facilita que lleguen otro tipo de ídolos colonizadores, tales

⁹ B. PASCAL, *Pensamientos*, 205, 233, 346

los económicos o los políticos, ansiosos en construir ambiciosas *religiones sucedáneo* como son las del dinero, el consumo o el poder. Es la instauración del *politeísmo de valores* característico de los conflictos de nuestra sociedad y del *mundo desencantado* del que nos habla el mismo M. Weber.

4.- Nueva percepción de la relación hombre-naturaleza:

El cuadro sombrío de las relaciones hombre-naturaleza, que acabo de describir, transmite desazón ante una imagen pesimista del problema ecológico. Sin embargo, entre tanta amenaza, también aparecen señales para el optimismo, entre las que destaca la nueva imagen del hombre y de su posición en el cosmos. Es la imagen de la relación hombre-naturaleza que transmite la antropología contemporánea y que presenta aquella relación como la de dos entidades que comparten ser y sentido y que, por ello, confieren consistencia al *principio de copertenencia*.

La contraposición hombre-naturaleza, arriba descrita, se vio radicalmente cuestionada por las doctrinas evolucionistas que triunfaron en biología y en genética. A lo largo del siglo XIX la vida comenzó a ser descubierta como un organismo global, regido por principios inmanentes a la vida misma, y en un proceso ininterrumpido de transformación hacia formas más complejas de existencia. La humanidad no surge y se desarrolla separada de la naturaleza sino en simbiosis con ella. Una y otro forman parte de una totalidad de ser y sentido. Así lo acredita la paleontología y el parentesco profundo entre plantas, animales y hombres. La biología molecular y los códigos genéticos lo atestiguan de manera incuestionable. No solo sus componentes físico-químicos incluyen al hombre en la naturaleza. Es sobre todo la vida compartida lo que le vincula a ella. La contraposición hombre-naturaleza resta descalificada y el mecanicismo también. Los hechos testimonian la copertenencia hombre-naturaleza. Los dualismos de matriz gnóstica o cartesiana son desautorizados por la ciencia misma.

Uno de los tópicos más repetidos en el incipiente ensayo ecologista, la contraposición *antropocentrismo-fisiocentrismo*, pierde, a estas alturas de nuestro discurso, su capacidad significativa. La tradición de la metafísica platonizante, y de ella se resentía la religiosidad judeocristiana, regulaba las relaciones hombre-naturaleza en un modelo que privilegiaba al hombre, proclamándole fin y señor del mundo que le rodea. El *homo faber* moderno y contemporáneo parecían confirmarlo con sus éxitos en la civilización industrial. A ello no fueron ajenos ni una idea alicorta de progreso ni el individualismo burgués. Sobre ambos se construyó la falsa idea de bienestar causante del problema ecológico.

A la contra, la autorizada voz del filósofo medio-ambiental Meyer-Abich sostiene que la versión antropocéntrica de las relaciones hombre-naturaleza es hoy día insostenible y ha de ser sustituida por un fisiocentrismo que acepte que “somos naturaleza”, que en nosotros “es la naturaleza quien piensa” y que es ella, a través del hombre, quien “siente y habla”¹⁰.

Desde otro punto de vista y a impulsos de las ciencias naturales surge y se desarrolla una antropología filosófica que sitúa la pregunta sobre el hombre en un horizonte hermenéutico en el que además de datos biosomáticos y socioculturales, retornan preguntas clásicas sobre el ser humano y su mundo circundante natural. Se recupera por ese camino una imagen más integral del hombre de cuanto la diseñan los pares naturaleza y cultura, materia y espíritu, cuerpo y alma. Ambos componentes del ser humano se presentan íntimamente cohesionados e interactivos. Resulta a este respecto ineludible citar a nombres como M. Scheler, H. Plesner o A. Gehlen que vincularon el hombre a la naturaleza, asignándole un puesto y unos roles concretos en el cosmos. La naturaleza, en todo caso, mantenía la función de aportar soporte básico a la pervivencia de la humanidad y a recreación constante de cultura. Heidegger enfatizó con su famosa fórmula *ser-en-el-mundo* la superación de la imagen subjetivista del hombre elaborada por la modernidad cartesiana¹¹. Y cabría incluso, en aquel proceso de superación del subjetivismo cartesiano, resituando al hombre en el mundo, traer a cuento la conocida definición de nuestro Ortega y Gasset: *Yo soy yo y mi circunstancia*.

Pero es de recordar que con el hombre aparece en la evolución de la naturaleza algo insólito: la conciencia, la razón y el lenguaje. Y con ellos los mundos simbólicos, estéticos y morales que convierten al hombre en *animal simbólico*, al decir de Cassirer¹². Y el *homo faber* inventa el mundo de la técnica adquiriendo un poder que le empodera en la naturaleza pero, a la vez, le vincula a la misma a otros niveles a los que ella, desaparecido el hombre, no alcanza. La cesura con el mundo natural se amplía y la aparición del *homo sapiens* incrementa distancias y a la vez rompe conexiones con los que ambos comparten vida, destino, ser y sentido. La naturaleza se despliega en evolución azarosa e indeterminada, siempre abierta al azar y a lo imprevisible, mientras el hombre trasforma la mera

¹⁰ MEYER-ABICH, K., *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie Für die Umweltpolitik* (München-Wien, 1984) pp. 94 ss.

¹¹ Cf. GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca, Ed. Sigueme, 1980) y SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München, 1949). Ver AMENGUAL, G., *Antropología Filosófica* (Madrid, BAC. 2007) 39 ss. 57 ss.

¹² CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (México, FCE. 1975 caps. 1-3.

evolución en historia mediante el uso de su libertad. El poder que el hombre consigue, le crea vínculos nuevos con la naturaleza, generando la cultura ecológica que se despliega en ética y estética. La relación hombre-naturaleza se expande, en ese caso, como empatía, responsabilidad y compromiso y no como explotación.

La gratificante y feliz coexistencia del hombre con la naturaleza pobló la literatura de mitos como la Arcadia feliz, el paraíso, el Edén o las ciudades y paisajes utópicos. Mientras los pensadores acuñaban atrevidas fórmulas como la enigmática *macrocosmos-microcosmos*, que remitían a una magnitud superior, cosmos, en la que hombre y naturaleza se integraban, los pintores renacentistas situaban a sus personajes en entornos amables donde florecía la vida y el amor. Tanto la Virgen de las Rocas de L. da Vinci como el nacimiento de Venus de S. Botticelli pierden su significado si desaparece el paisaje que da sentido a las escenas¹³. El arte asumía aquella empatía entre el hombre y la naturaleza, de la que daba cuanta la metafísica con el concepto de ser, la ética con el de felicidad y la estética con el de belleza.

Es cierto que la categoría judeocristiana de *creación* enfatiza no solo el dominio y la distancia entre Dios y el mundo y las diferencias entre la naturaleza y el hombre. Incluye una exaltación del hombre a *Imago Dei* y a gestor del universo creado¹⁴. Este protagonismo del hombre ha dado pie a conocidos ensayistas para acusar al Cristianismo de provocar el problema ecológico¹⁵. No parece ser esta la interpretación correcta ni de la tradición judeocristiana ni de los influjos de la misma en la gestación moderna de la ciencia y de la técnica. Mas bien, lo que se deduce del encargo al hombre de gestionar lo creado, es una llamada a la responsabilidad moral que con el encargo asume. De hecho lo que el relato bíblico describe, y las creencias, el arte y el sentimiento religioso muestran, es la unidad ideal de todos los vivientes, expresada en el paraíso. Muestra que el hombre pertenece a la totalidad del mundo que le rodea y a una naturaleza que se convierte en soporte de la historia humana. Aquella unidad aporta la perspectiva adecuada para descubrir qué sea moralidad e inmoralidad y,

¹³ Sobre la copertenencia de persona y paisaje natural ver BLOCH, E., *Paisaje desiderativo representado en la pintura, la opera y la literatura y Paisaje desiderativo y sabiduría sub specie aeternitatis en El principio esperanza, II* :. Trad. al castellano (Madrid, Aguilar, 1979) 373-478.

¹⁴ PICAZA, X., *Dominad la tierra.... (Gen. 128) Relato bíblico de la creación y ecología* en GÓMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia.*, (Madrid, Tecnos, 1997) 207 ss.

¹⁵ A este respecto resultaron notorias en su día las opiniones de AMERY, C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Hamburgo, 1972) y WHITE, L., *The historical Roots of our Ecologic Crisis*, en *Science*, 155 (1967) 1203-1207.

visto en perspectiva larga, cual sea el sentido de la ciencia y del progreso tecnológico en la sociedad del futuro.

Incluso la metafísica clásica, en su afán de alcanzar una unidad de sentido para el hombre y la naturaleza, arriesgó excesos y totalitarismos. El descubrimiento científico de la naturaleza por la física moderna a que aludimos mas arriba, supo a poco a metafísicos y poetas de los ss. XVII y XVIII, que no dudaron en atribuirle rasgos divinos omniabarcantes. Y el naturalismo, en este caso, absorbía al hombre y a la naturaleza en una totalidad de ser y sentido. Para ello no encontraron creencia más lúcida que el panteísmo. Acuden en este caso a la memoria los nombres de G. Bruno, B. Spinoza y de Goethe. Y de ellos pocos pensadores como el heterodoxo expulsado de la Sinagoga integraron al hombre en el *en kai pan* “*el ser total*”. Aunque para ello hubiera de realizar previamente una maniobra exagerada: divinizar la naturaleza.

5.- los valores inherentes a la naturaleza:

El que la ciencia aporte pruebas irrefutables de la copertenencia hombre-naturaleza, tal aportación no agota los argumentos a favor de la misma: abundan también las razones que aportan la religión y la metafísica. Estas funcionan a diferentes nivel de los científicos pero no por ello poseen menor calidad, por cuanto que, más que aportar certezas avaladas por la constatación de los hechos empíricos, operan con convicciones y decisiones que afectan al ser de las cosas y al sentido de la vida. El problema ecológico, en este caso, adquiere dimensiones morales y existenciales.

Es en este lugar donde se plantea la debatida cuestión de los valores intrínsecos o inherentes a la naturaleza y el rol las decisiones humanas – el mundo de la ética – como dimensiones esenciales de las relaciones hombre-naturaleza¹⁶ y estructura moral de su copertenencia.

Lo que en una finta refinada realizó la Fenomenología al acuñar y poner en circulación la exitosa categoría de *valor*, absorbiendo en ella los conceptos de bien, de fin y de libertad, o si me permiten, intentando a Aristóteles y a Kant, nos permite enfatizar la copertenencia hombre-naturaleza en la dimensión que resulta tan central en la Encíclica *Laudato Si*: la *dimensión moral* del problema ecológico. Es quizás el mayor acierto de la misma al priorizar la responsabilidad y el deber, que la crisis ecológica exige a la

¹⁶ GÓMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *El debate sobre los valores intrínsecos de la naturaleza en Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral* (Madrid, Síntesis, 20012) 111 ss.

persona y a la sociedad. Practicando, además, un correspondiente ejercicio de modestia y humildad, al reconocer y ceder a la ciencia y a la técnica protagonismo y competencias en la percepción y solución de otros segmentos del problema ecológico.

Del *carácter evanescente* de los valores discutieron los fenomenólogos de hace una centuria hasta la saciedad. Sobre cual era su entidad ontológica, sobre cómo la mente humana los conocía, sobre como evolucionaban esculpiendo o modificando civilizaciones, y si se asemejaban, como escribía J. Dewey¹⁷, a nubes de verano que aparecían y desaparición en nuestra cultura cambiando de intensidad y forma ante un hombre que los aprecia o desprecia y frecuentemente decide que uno de ellos, por ejemplo, la libertad, la justicia o la paz sirva de referente ideológico para una concepción de la vida.

En otros lugares hemos defendido los valores inherentes a la naturaleza y el deber moral que vincula a las decisiones humanas respecto a ellos. No solo el hombre proyecta valores en la naturaleza, como cualquier kantiano estaría dispuesto a aceptar. La misma naturaleza los posee en si misma y es responsabilidad humana, el esforzarse por descubrir los que la naturaleza atesora, admirarlos por su belleza, respetarlos por su calidad y mostrar que también en axiología el hombre y la naturaleza se copertenecen y que forman una totalidad moral. La naturaleza, testimoniando los valores que posee, acredita su competencia normativa. El valor implica deber y este reclama responsabilidad y obligación¹⁸.

Cuando conspicuos representantes del antropocentrismo contemporáneo, proclaman una *axiología excluyente*, negando a la naturaleza la posesión de valores intrínsecos y afirman que estos, los valores, son solamente proyecciones de la capacidad estimativa del hombre, que los proyecta en el mundo de las cosas, convirtiendo a estas en estimables y rechazables según decisión subjetiva, me asedian un par de preguntas mostrencas : ¿Acaso no poseían valor para la vida los helechos que los dinosaurios pacían millones de años antes de que el hombre apareciera en el horizonte de la protohistoria? O ¿es que las aguas del Río Tormes, no son mas valiosas para las truchas que viven en él, cuando espejean limpieza en las gargantas de Gredos que cuando discurren cenagosas en la cercanía del *Alma mater* salmantina? Y es que, al establecer criterios de qué sea lo valioso, nos salen

¹⁷ Cf. GÓMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *La teoría de la valoración: J. Dewey en Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral* (Madrid, Ed. Síntesis, 2014) 131 ss., 137.

¹⁸ GÓMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Naturam sequi (imitar a la naturaleza) ¿Rehabilitación de la lex naturae a cargo de la ecología?*. En *Bioética y ecología* pp. 197 ss.

al paso palabras como *la vida y sus secuencias* y otras que remiten a los cualidades no solo de los seres vivos sino también de procesos que afectan a la génesis y transformación de la materia. Retornando a nuestro tema: el principio de copertenencia hombre-naturaleza se proyecta no solo sobre el fenómeno de la vida sino también sobre los procesos de gestación y transformación de la materia.

El precedente receso en los valores de la naturaleza podía quedar reducido al nivel de la estética y, en tal hipótesis, recrearnos en las formas caprichosas de la ciudad encantada de Cuenca, o ampliarse a otros segmentos de generación o degradación del mundo que nos rodea. Pero no es tal el horizonte de nuestra reflexión. Lo que aquí queremos enfatizar es que compartir valores entre el hombre y la naturaleza roza fronteras de la metafísica y de la religión y aporta los fundamentos del mundo moral, al concretar el principio de copertenencia en el terreno social. Y de la mano de los valores inherente a la naturaleza retorna, purgada de elementos arcaizantes, la vieja idea de la *lex naturae*, tan denostada por los positivismo jurídicos de ayer y de hoy, que no solo reconoce en la naturaleza valores que actúan como normas del comportamiento humano sino que incluso los canoniza en leyes y programas de acción política.

6.- El hombre y su peculiaridad en el cosmos:

Hasta aquí hemos expuesto dos maneras de relacionar al hombre con la naturaleza: 1) la de quienes los contraponen en oposición conflictiva y 2) la de quienes enfatizan sus múltiples segmentos de copertenencia e identidad en ser y sentido. Resta aun dejar constancia, de que, aun siendo naturaleza, el hombre no se reduce a naturaleza ni a materia orgánica o vida vegetativa. Su puesto en el cosmos consiste en *coexistir* con la naturaleza, *ser en el mundo*, según la conocida formula heideggeriana. Pero nos resta todavía concretar qué singulariza a ese hombre en la naturaleza que comparte.

Recordemos que el hombre forma parte de los grandes problemas sobre los que reflexiona la filosofía occidental, que sus problemas son múltiples: cómo en él se combinan el espíritu y la materia, su libertad y su destino forzado a la muerte y, lo que aquí nos ocupa, su individualidad subjetiva intransferible y sus vínculos a un entorno que la naturaleza aporta. ¿Como coexisten en él dos mundos, al parecer tan antagónicos, como la materia y el espíritu, la libertad y el determinismo físico,

Que el hombre constituya un capítulo intrigante del libro de la naturaleza se ha convertido en convicción generalizada de la antropología en curso. Uno de sus últimos episodios está siendo narrado por el debate en torno a las

neurociencias. Pero con escorarse estas a menudo hacia un naturalismo rampante, en asuntos vinculados al *espíritu*, tales como la libertad o la afectividad, atestigua una vez más no solo que el problema del hombre continua siendo problema para el hombre, sino que de una solución correcta del mismo, depende el que la vida merezca ser vivida.

La tradición filosófica ha acuñado de nuevo la palabra que precisa aquella singularidad del hombre en el cosmos: *persona*. Con ella queremos significar la capacidad con la que el **YO** se percibe idéntico a si mismo y se diferencia de los otros. En ella arraigan las peculiaridades de la vida y acción del hombre. Los rasgos específicos de la persona humana: autoconciencia, querencia y lenguaje configuran un ancho campo cultural que no tolera reduccionismos biológicos o mecanicistas. Consciente de ello el pensamiento ecológico asigna al hombre la función que le convierte en colaborador de una naturaleza de la que forma parte. A la vez que comparte numerosos elementos con otros seres vivientes, tales como sociabilidad, instintos, estructuras genéticas, etc. el hombre posee rasgos específicos diferenciales como la razón, la libertad o el lenguaje que sirven de soporte al mundo específicamente humano: el *mundo moral*. El proceso que la biogénesis y la psicogénesis rastrean es convertido por la libertad del hombre en *historia* y de su mano, en lo que Hegel denominaría la epopeya del espíritu, en deber y responsabilidad para construir los mundos de la cultura y de la tecnociencia.

Y llegamos con ello a la situación en la que el hombre asume su copertenencia a la naturaleza en forma de responsabilidad ética hacia ella. Es la responsabilidad la actitud que demarca la esfera de valores, decisiones y normas que constituye el mundo moral. Construir este como tarea prioritaria del hombre implica compartir aquellos valores comunes a la naturaleza y al hombre que las tradiciones religiosas y metafísica vincularon al sentido último de la existencia y que las ciencias de la naturaleza muestran con la brillantes de sus logros. El mundo del deber requiere que sobre los argumentos racionales que proporcionan la ciencia y la metafísica, se proyecten las categorías básicas del mundo moral: responsabilidad, reconocimiento y justicia, para que los enunciados teóricos adquieran la eficacia de decisiones prácticas sobre valores morales compartidos por la naturaleza y el hombre.

Salamanca, verano de 2017
J. Ma. Ga. Gómez-Heras