

APORTES PARA UNA BIOÉTICA MEDIOAMBIENTAL Y LA COHABITABILIDAD HUMANA DESDE UNA VISIÓN RELACIONAL

*CONTRIBUTIONS FOR ENVIRONMENTAL BIOETHICS AND HUMAN
COHABITATION FROM A RELATIONAL PERSPECTIVE*

*CONTRIBUIÇÃO PARA UMA BIOÉTICA DO AMBIENTE E A COABITAÇÃO
HUMANA DESDE UMA PERSPECTIVA RELACIONAL*

Héctor Blas-Lahitte¹
María José Sánchez-Vázquez²

RESUMEN

El presente artículo expone la necesidad de establecer una correlación entre el hombre y el medio natural y cultural como unidad de supervivencia. Se desarrollan los principales aportes a la Bioética desde la Ecoética con una perspectiva relacional. Tomando en consideración las consecuencias nefastas del desarrollo tecnointustrial sobre la vida, se analizan dos posturas extremas en ética medioambiental: el antropocentrismo y el fisiocentrismo. Estas posiciones conservan la tradicional disociación entre naturaleza y cultura como condición de base. Se propone un cambio epistémico necesario en la actitud ecológica a partir de una reorganización cognitiva que permita la creación de contextos de calidad entre los hombres como parte de la geocultura que habitan.

PALABRAS CLAVE: ética, bioética, ambiente, naturaleza, cultura, epistemología. (Fuente: DeCS, Bireme).

ABSTRACT

This article shows the need to establish a correlation between man and the natural and cultural environment as a unit for survival. Ecoethics main contributions to bioethics are developed from a relational perspective. Taking into account the disastrous repercussions on life stemming from techno-industrial development, two extreme positions in environmental ethics are analyzed: anthropocentrism and physiocentrism. Both these positions preserve the traditional dissociation between nature and culture as a base condition. A necessary epistemic change in ecological attitude is proposed, based on a cognitive reorganization to allow for the creation of quality contexts among men as part of the geoculture in which they live.

KEY WORDS: ethics, bioethics, environment, nature, culture, epistemology. (Source: DeCS, Bireme)

RESUMO

Neste artigo se explica a necessidade de fixar uma correlação entre o homem e o ambiente natural e cultural como unidade de sobrevivência. Desenvolvem-se as contribuições da Ecoética à Bioética desde uma perspectiva relacional. Considerando que o desenvolvimento tecnointustrial tem sido nocivo para a vida, analisam-se duas posições extremas em ética do ambiente: o antropocentrismo e o fisiocentrismo. Estas mantêm a separação tradicional entre natureza e cultura. Propõe-se uma mudança epistêmica necessária na atitude ecológica mediante uma reorganização cognitiva que permita criar contextos de qualidade entre os homens como parte de sua geocultura.

PALAVRAS-CHAVE: ambiente, bioética, cultura, ética, epistemologia, natureza. (Fonte: DeCS, Bireme).

¹ Doctor en Ciencias Naturales. Profesor Universidad Nacional de La Plata. Investigador Principal Conicet-CIC, República Argentina. lahitte@fcnym.unlp.edu.ar

² Magíster en Ética Aplicada. Profesora Universidad Nacional de La Plata, República Argentina. mjsanchezvazquez@hotmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 23-04-2011

FECHA DE ACEPTACIÓN: 26-05-2011

INTRODUCCIÓN: DEFINIENDO UNA BIOÉTICA EN TORNO A LAS CUESTIONES MEDIOAMBIENTALES

La primera aparición del término bioética (*bioethics*) se debe a van Rensselaer Potter, quien en la década de los setenta escribe *Global Bioethics: Bridge to the Future* (1). Este texto se convierte en un hito y da inicio a fructíferos estudios en el área (2). Su preocupación original está centrada en los problemas que el inusitado desarrollo tecnoindustrial plantea a un mundo en plena crisis de valores, puesto que los ideales modernos —largamente defendidos por la ciencia positiva— parecen haber llegado a su fin. El sinnúmero de alteraciones que estamos viendo pueden subsumirse en tres causas: 1) procesos tecnológicos, 2) problemas poblacionales, 3) errores de pensamiento, actitudes y valores de la sociedad occidental.

Respecto del primer punto, en efecto, ni el optimismo por el progreso científico ni los constantes avances tecnológicos han traído el bienestar esperado a la humanidad; antes bien, el efecto colateral del progreso parece ser el de un paradójico desastre mundial que afecta al hombre y altera su medioambiente. Desde un desacertado optimismo de raíces modernas, las nuevas herramientas tecnológicas parecen prometer grandes recompensas sociales y otorgar beneficios privados instantáneos; sin embargo, cuando se introducen los nuevos adelantos de modo masivo en las sociedades actuales, rara vez se estiman las consecuencias nocivas que pudieran tener esas aplicaciones sobre los humanos y sus ecosistemas (3). En relación con el segundo problema, la cuestión de la alteración en los índices de crecimiento de la población mundial es hoy un tema de alarmante preocupación, al menos en las políticas y economías globales. Según un informe de la Organización de las Naciones Unidas (4), la población mundial pasa por un inusitado, generaliza-

do, profundo y permanente periodo de envejecimiento, situación actual que muchos científicos sociales acuerdan en denominar “invierno demográfico” —término acuñado por Dumont (5)—. Desde diferentes debates y con posturas muchas veces controvertidas —como es el caso del matrimonio Ehrlich (6)¹ o del católico Schooyans (8)—² aparece el acuerdo sostenido sobre la atención urgente de esta problemática, estimando los riesgos reales para la continuidad de la raza humana en condiciones de supervivencia deseables.

Por último, en relación con el tercer problema, la necesidad de un cambio de pensamiento, de actitudes y de valores que comprometan acciones novedosas frente a esta sociedad de riesgo en la que vivimos es lo que nos preocupa de modo particular en el presente trabajo. Como dice Buxó Rey (10), hoy día las situaciones de riesgo constituyen procesos interactivos que implican todos los niveles de realidad: material, temporal, espacial, institucional, organizativa, psicosocial, global. Si definimos las problemáticas bioéticas y medioambientales de forma aislada será difícil hallar soluciones posibles. En

¹ Es ya histórico el debate iniciado por Ehrlich, quien en 1968 escribió su obra capital *La bomba poblacional* (7), convirtiéndose en un hito de la ecología. Desde la óptica malthusiana más pesimista y radical, este autor afirma —entre otras sentencias apocalípticas— que el control de la población mundial debe ser una medida drástica que deben adoptar los Estados, paso necesario y obligado si se quiere mantener la vida humana sobre el planeta con los recursos naturales que él ofrece.

² Desde otro punto de vista, el sacerdote Schooyans (9) defiende la tesis de que el control de la natalidad ayudado por la biotecnología, en el afán de prevenir desastres mundiales futuros para la población, lleva al actual “suicidio demográfico”. La idea de que el hombre debe ser sacrificado al medioambiente no constituye sino una de las “trampas de la compasión”, según este autor.

HOY DÍA LAS SITUACIONES DE RIESGO CONSTITUYEN PROCESOS INTERACTIVOS QUE IMPLICAN TODOS LOS NIVELES DE REALIDAD: MATERIAL, TEMPORAL, ESPACIAL, INSTITUCIONAL, ORGANIZATIVA, PSICOSOCIAL, GLOBAL. SI DEFINIMOS LAS PROBLEMÁTICAS BIOÉTICAS Y MEDIOAMBIENTALES DE FORMA AISLADA SERÁ DIFÍCIL HALLAR SOLUCIONES POSIBLES.

principio, el cambio tiene que ver con aprender a redefinir los problemas y sus condiciones de forma contextual y relacional, teniendo en cuenta que el inicio del análisis lo constituye la unidad hombre-entorno y no cada uno de forma separada.

Volviendo a Potter y su escrito fundacional, este autor nos invita a establecer un puente entre la ciencia de base experimental y las humanidades en la necesidad de revisar principios de responsabilidad colectiva junto a las posibilidades que ofrece el desarrollo tecnocientífico.

En este escenario actual, la noción de bioética comprende desde definiciones más amplias hasta significados que ligan el término a ámbitos específicos de la medicina. Bonilla (2) nos sugiere interesantes definiciones al respecto. Clotet (11), por ejemplo, define la bioética como un intento de centrar la reflexión ética en el fenómeno vida y su relación con los grandes temas en torno a ella. Estos temas son: la ética ecológica como una modalidad relacional que pauta el único modo de revertir el proceso de degradación que generan nuestras interacciones con el medio; nuestra responsabilidad y nuestros deberes para con los animales; la ética del desarrollo y la sustentabilidad, entre otros. Según Bernard —citado por Clotet (11)— la bioética, entendida como ética de la vida humana, está asociada a la revolución biológica y a

la terapéutica actual, básicamente el dominio o poder sobre la reproducción de la vida, el conocimiento pormenorizado de los caracteres hereditarios y su posible manipulación, y la indagación del sistema nervioso y sus potencialidades. Frey (12) afirma que el concepto de bioética aglutina tras de sí el haz de problemas morales generados por la biotecnología y la tecnomedicina que, conjuntamente con nuestra intervención sobre el medio, afectan de manera inevitable el bienestar humano.

En este contexto pueden pensarse relaciones diversas entre la bioética y una ética del medioambiente —la que también considera la vida (el bio) como valor primordial—. Bajo el rótulo de Ecoética o Ética Ecológica podemos incluir las reflexiones y prescripciones sobre la acción correcta esperable del hombre en el medioambiente para que su desarrollo vital y el de sus futuras generaciones sean posibles. Dentro de las propuestas principales en la Ecoética merecen atención especial dos tratamientos que aparecen como alternativas posibles, a veces enfrentadas en sus posiciones más radicales y otras veces en búsqueda de una confluencia moderada. Nos referimos al antropocentrismo, por un lado, y al fisiocentrismo, por otro. El primero destaca el valor del hombre como unidad de supervivencia, y el segundo, el medio natural y cultural con el que interactúa (13). Aquí, las alternativas para una reflexión ética en torno a la vida se mueven

entre dos extremos casi excluyentes. En una arista, un antropocentrismo fuerte y, en la otra, un biocentrismo holístico. Para uno, solo las personas forman la comunidad moral y son dignas de respeto como fines en sí mismos; el resto de los seres vivos solo pueden ubicarse en posición de subordinación respecto de la especie humana. Esta visión se inicia en Occidente con Protágoras y se acentúa en la Ilustración y con la Revolución industrial a partir del uso utilitarista de la naturaleza, desembocando, según muchos, en la crisis ecológica actual (14). Si esta postura se vuelve menos extrema, avanzamos hacia un antropocentrismo débil o moderado, el que postula que las personas —en una situación de privilegio— son además moralmente responsables de los demás seres vivos y del planeta mismo. Algunas versiones de este antropocentrismo moderado intentan rescatar, por ejemplo, una sensibilidad medioambiental orientada hacia los derechos de las generaciones futuras a la vida preservando hoy condiciones de habitabilidad (15), o las que defienden el argumento deontológico-discursivo, donde sean tenidos en cuenta los intereses de todos los afectados (16, 17).

El polo opuesto a toda forma de antropocentrismo sería un fisiocentrismo radical, donde se defiende el criterio del universo como una unidad moral indisoluble. Para esta visión ecoética, la Naturaleza lo es todo, existiendo una desconfianza primaria en el hombre puesto que es básicamente un perturbador del sistema natural. Esta postura claramente antihumanista ha sido desarrollada por Naess (18) y la denominada ecología profunda (*deep ecology*), con un interés prioritario en detener la actual colonización tecnointustrial. Las posturas moderadas que lindan con este otro costado consideran que todos los seres vivos, en especial los capaces de sensación, merecen consideración moral, distinguiendo entre las personas como agentes

EL POLO OPUESTO A TODA FORMA DE ANTROPOCENTRISMO SERÍA UN FISIOCENTRISMO RADICAL, DONDE SE DEFIENDE EL CRITERIO DEL UNIVERSO COMO UNA UNIDAD MORAL INSOLUBLE. PARA ESTA VISIÓN ECOÉTICA, LA NATURALEZA LO ES TODO, EXISTIENDO UNA DESCONFIANZA PRIMARIA EN EL HOMBRE PUESTO QUE ES BÁSICAMENTE UN PERTURBADOR DEL SISTEMA NATURAL.

morales, es decir, responsables, y los otros seres vivos como pacientes morales (19).

Resulta interesante destacar los intentos de acercamiento entre un antropocentrismo moderado y un fisiocentrismo débil. En ellos, se entiende que —de acuerdo con el momento evolutivo de las especies en nuestro planeta— el hombre representa la culminación de la evolución, lo cual trae como consecuencia la responsabilidad de sus acciones sobre la naturaleza que cohabita. Las modificaciones ocasionadas en el medioambiente, gracias a los avances científicos y tecnológicos, le han permitido satisfacerse de su mismo entorno pero ello no lo convierte en amo y señor del mundo en el que vivimos; en todo caso, lo exhorta a buscar su justo lugar en el cosmos. Estas ideas han derivado en una hermenéutica crítica de la acción del hombre respecto de la naturaleza, enriquecida por los aportes de la nueva ecología sistémica en sentido amplio (14, 20). Es desde esta ecología, y postulando una perspectiva de base relacional, que

proponemos las reflexiones que siguen en pos de una nueva visión bioética.

DESARROLLO: REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES POSIBLES ENTRE EL HOMBRE Y EL AMBIENTE

Es posible y deseable reflexionar sobre las articulaciones necesarias entre pensamiento, decisión y acción con miras a mantener el derecho a un ambiente habitable. Creemos que ningún principio puede garantizar la realización de un medioambiente sano y de calidad solo desde su mera enunciación formal como derecho colectivo. Para el caso de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, deliberar sobre la tríada pensamiento-decisión-acción implica poner en consideración principios activos que puedan recursivamente reorientar nuestros comportamientos. Reichmann (21), por ejemplo, considera que el denominado “principio de precaución”³ debería poder aplicarse a la toma de decisiones reales, siempre signadas por condiciones de ignorancia o incertidumbre. Puesto que el gran impacto de los sistemas industriales y tecnológicos sobre la biosfera ha causado daños catastróficos e irreversibles para los seres vivos y los ecosistemas, la idea de reparación o compensación de daños deja de

tener sentido. En este panorama, los procesos de toma de decisiones —que aunque estén basados en el mejor conocimiento científico disponible se apoyan siempre en condiciones inciertas— deberían incluir necesariamente una actitud precautoria recomendando actuar antes de que existan pruebas fehacientes del daño; en especial, si se trata de perjuicios a largo plazo o seriamente irreversibles⁴.

Es prioritario seguir avanzando, entonces, hacia una toma de conciencia respecto de las relaciones entre los modos de entender el entorno y los contextos que creamos —cuestión básicamente epistémica— y los problemas ético-morales derivados de las consecuencias de las acciones y decisiones sobre nuestro entorno. Hace no muchos años —y contamos con numerosos ejemplos— entendimos que maltratar el ambiente es, a poco, destruirnos.

Distintas disciplinas convergen en esta necesidad de un cambio de rumbo mental y actitudinal en nuestra humanidad. Nos interesa, en el presente trabajo, presentar los aportes de la denominada Ecoetología Biocultural,

³ Formulado por vez primera en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (Estocolmo, 1972), se entiende el “principio de precaución” como un concepto en derechos humanos que respalda la adopción de medidas protectoras antes de contar con una prueba científica completa de un riesgo. Según el Documento de la Comisión de las Comunidades Europeas: “Este principio abarca los casos específicos en los que los datos científicos son insuficientes, no concluyentes o inciertos, pero en los que una evaluación científica objetiva preliminar hace sospechar que existen motivos razonables para temer que los efectos potencialmente peligrosos para el medioambiente y la salud humana, animal o vegetal pudieran ser incompatibles con el alto nivel de protección elegido” (22).

⁴ Así, Reichmann (3) —siguiendo trabajos de Tickner— nos recuerda las cinco virtudes específicas que el principio de precaución engloba: 1) *Responsabilidad* al iniciar una actividad nueva, con la obligación de demostrar que no hay vía alternativa más segura para lograr lo buscado; 2) *Respeto*, donde la actuación preventiva se impone para evitar daños, aun sin la certidumbre científica de las relaciones causa-efecto; 3) *Prevención*, implica el deber de ingeniar medios que eviten los daños potenciales, en vez de buscar solo controlarlos a posteriori; 4) *Obligación de saber e informar*, que incluye el deber de comprender, investigar, informar y actuar sobre los potenciales impactos; 5) *Obligación de compartir el poder*; buscando la democratización de la toma de decisiones en relación con la ciencia y la tecnología.

CREEMOS QUE NINGÚN PRINCIPIO PUEDE
GARANTIZAR LA REALIZACIÓN DE UN
MEDIOAMBIENTE SANO Y DE CALIDAD SOLO
DESDE SU MERA ENUNCIACIÓN FORMAL
COMO DERECHO COLECTIVO.

centrada en una perspectiva totalizadora de las relaciones entre el hombre y su entorno; y entendiendo que, además del pensamiento categorizado expresado en un discurso, las conductas y actitudes de los hombres en su entorno son las que definen de alguna manera dicho entorno (20). Las ideas desarrolladas aquí han seguido los valiosos aportes de Bateson (23) y su perspectiva ecológica. Asimismo, von Foester (24) nos habla de un imperativo ético necesario que nos permita ampliar el número de elecciones posibles al actuar, y de un marco estético que nos convoque a la sensibilidad en la experiencia que creamos, que guíe nuestras acciones sobre el entorno co-construido. De ningún modo es esta visión nueva en el campo de las ciencias y del pensamiento contemporáneo. Ya hace 40 años, Auerswald —haciéndose eco del pensamiento emergente— escribía: “parecemos temerariamente empeñados en una carrera de auto-destrucción [...] lo que se requiere es una epistemología totalmente nueva” (25).

De este modo, nuestra tesis principal se apoya en la denominada epistemología relacional (26), y avanza en la convicción de entender que poco podremos sobrevivir o intentar soluciones si creemos que el entorno nos es exterior y ajeno. La externalidad de lo otro como posición epistémica nos permite dominar o perjudicar

nuestro hábitat sin mayor responsabilidad por las consecuencias nefastas sobre los bienes naturales, afectando directamente a los que vendrán luego. De lo contrario, si nos sentimos parte de nuestro ecosistema, podremos mejorar la calidad de las relaciones que nos constituyen como partes de una totalidad.

Desde esta postura epistémico-relacional de base, es necesario ampliar el criterio de los derechos humanos a su aplicabilidad a todos los seres vivos, a su entorno y a las relaciones presentes y futuras que se puedan generar. Así, la dignidad —mandato fundamental en nuestras sociedades occidentales— no es ya una cualidad predicable de los individuos, sino de todo ambiente vital y de los seres que lo construyen y constituyen. En consecuencia, sería pertinente considerar las siguientes reflexiones:

Primera reflexión: ¿El hombre contra natura?

La trama relacional hombre-entorno no es ajena a la problemática global de la ecología. Una ecología general es la ciencia que estudia la relación organismo entorno y el hombre es, claro, un tipo de organismo. Morin afirma: “Desde Dawirn admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros mismos seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical donde vivían nuestros antepasados, nos hemos alejado para siempre de él” (27).

Nadie puede negar las peculiaridades del hombre, pero nadie debería negar tampoco la realidad biológica (primatológica) del mismo. Hoy día —y quizá en parte gracias a los impresionantes avances biotecnológicos y científicos de los últimos siglos—, solemos creer que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino

LA EXTERNALIDAD DE LO OTRO COMO POSICIÓN EPISTÉMICA NOS PERMITE
DOMINAR O PERJUDICAR NUESTRO HÁBITAT SIN MAYOR RESPONSABILIDAD
POR LAS CONSECUENCIAS NEFASTAS SOBRE LOS BIENES NATURALES,
AFECTANDO DIRECTAMENTE A LOS QUE VENDRÁN LUEGO.

autónomo de la cultura. Así, desde un supuesto sitio preferencial visualizamos lo natural como algo inferior; tan inferior que creemos que nuestra misión es sojuzgar, dominar y conquistar, en lugar de coexistir. En el mejor de los casos, reemplazamos la aceptación por la tolerancia. Sin embargo, estas creencias, en mayor o menor medida arraigadas, no parecen ser una constante en la historia de la humanidad. Los hombres habitaron con conciencia participativa su entorno hasta que la visión atomística del dualismo cartesiano produjo la ruptura entre mente y cuerpo, espíritu y materia, razón e instinto, cultura y naturaleza (28). A partir de la modernidad el criterio moral seguido en general es el de una naturaleza axiológicamente neutra, que se “ofrece” como material inerte a la manipulación del hombre, el que impone sus fines. Esto es consecuente con una exacerbación de la autonomía humana y con el optimismo exagerado de las ciencias “de las cosas” puesto en el denominado “progreso científico” propio de la época moderna. Creemos que es allí donde se comienza a perder de vista el hecho de que estas ideas respecto del hombre y la naturaleza son creencias resultantes de un modo de concebir el mundo y que, en tanto tales, las realidades que se pretenden explicar e interpretar son inventadas y no descubiertas. Con esto queremos señalar que la disociación entre naturaleza y cultura no remite, de ningún modo, a una experiencia real, sino a nuestra vivencia imaginaria de

cómo creemos que evaluamos la experiencia. Se creyó, desde este salto epistemológico que disoció cuerpo-mente dado en los inicios de la modernidad, que el hombre es por origen natural (cuerpo), pero se extiende sobre lo natural por derecho (razón) (23).

De esta manera, el mito humanista del hombre sobrenatural se define a partir de la disociación entre naturaleza y cultura. En esta perspectiva, la idea de cultura que portamos parece haber tomado estatuto de paradigma, es decir, ha funcionado y funciona como un modelo rector de todos los pensamientos y de todas las acciones. Esta creencia cultural occidental, encerrada en una suerte de antropomorfismo viciado, solo llega a ver las cuestiones ecológicas y sus males como causa de meros factores antrópicos, es decir, vistos como hechos causados por un hombre que es externo a la naturaleza misma que habita.

Una visión integradora, según la idea que aquí se defiende, implica considerar a la naturaleza y a la cultura, a la mente y al cuerpo, al hombre y su entorno, como una unidad compleja *eco-bio-cultural*. Una perspectiva ecológica sintetizante debe alejarse de la idea de hombre contra natura. Tomando en consideración que los hombres somos parte de la naturaleza y no algo que se desprenda de ella, fuera de nuestros prejuicios culturales, no hay disociación sino integración.

Segunda reflexión: el entorno desde la perspectiva biocultural

La idea integradora de entorno parece necesaria para este cambio paradigmático del pensamiento. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de entorno? Este se entiende como todo lo que rodea al organismo y queda especificado por el mismo a través de sus propias actividades en tanto sistema viviente (29). Desde el punto de vista del hombre, esto no hace solamente referencia al espacio físico; sino que incluye integralmente a todos los componentes naturales, bióticos, abióticos y, también, socio-culturales. En 1962, el ecólogo Ringuélet escribía respecto de la unidad mínima del ecosistema que él referenciaba como *ecoide*:

El ser vivo es inseparable del ambiente, del medio que lo rodea y en el cual desarrolla sus actividades. Entre organismo y ambiente existe un intercambio de acciones y reacciones, y es posible sostener la existencia y realidad de una unidad individuo-medio que se llama *ecoide*. El medio externo no es una entidad ajena a la planta o al animal (30) (énfasis agregado).

Si retomamos su etimología, la palabra *entorno* proviene en su origen griego de: *en* (entre) y *tornos* (movimiento circular), lo cual se entiende como “alrededor de”. Lo interesante de esta combinación es que, cuando *en* va seguido de un vocablo cuyo sentido da idea de movimiento —como en el caso de *tornos*—, su significado es el de “permanencia en una situación” (31). O sea, “lo que rodea” en realidad “permanece” en tanto se establece un vínculo; es entorno en tanto lo es para algo o para alguien. Vemos cómo, desde su mismo origen, la palabra tiene un sentido vinculante.

Otra desacertada separación parece reforzar la idea de la disociación hombre y entorno. Nos referimos a la idea errónea de la separación entre lo natural y lo artificial. ¿Qué es algo artificial? La respuesta primera es que algo es artificial cuando fue hecho por el hombre, es decir, un producto de la cultura. La tecnología, como realización cultural, le permite al hombre realizar artificios para algún fin o propósito. Como contrapartida ¿qué es algo natural? La primera respuesta podría ser: algo producido por la naturaleza, independientemente del hombre. Ahora bien: ¿Es la cultura, en tanto actividad cognitiva que orienta la tecnología, un producto de nuestra naturaleza humana? Si la cognición es el producto de nuestra mente, a la vez, es la productora constante de cultura, entonces lo artificial, en algún momento, deriva de una instancia natural del hombre. Llegamos a una visión contradictoria: el hombre es natural pero todo lo que él hace no. En otras palabras, no hay nada más “natural” que la idea de cultura, ni más “cultural” que la idea de naturaleza.

En consecuencia, pareciera necesario asumir que el hombre es ambas cosas, natural y artificial; el tema es cómo asumir esta doble condición sin que haya conflicto, y qué posibilita ello en términos de su inclusión coparticipante con su entorno. Naturaleza y cultura son para nosotros instancias constitutivas de nuestro vivir. En la experiencia cotidiana no disociamos este doble juego y no vivimos realidades opuestas por la contraposición entre lo natural y lo artificial. El hombre no es más ni menos natural por vivir en ciudades, entre máquinas y vestidos que él mismo ha construido. No es más ni menos artificial por ejercer con plenitud su realización cultural. Sin duda, vivir —en el sentido del actuar— con esta conciencia de doble realización natural y cultural no es para nada sencillo. Implica pensar desde la complejidad

(no por ello complicado), realizando como desafío una síntesis ecológica desde el pensamiento que derive en acciones concretas, y viviendo así satisfactoriamente con nuestra naturaleza cultural sin destruirnos al interactuar con el entorno.

Tercera reflexión: *ethos* y ambiente geocultural, propuesta relacional

Desde esta perspectiva relacional, vinculante entre el hombre y su entorno, pensamos el necesario giro ético por realizar, el que preserve un derecho al ambiente que haga posible la vida (el bio) a corto, mediano y largo plazo sobre nuestro planeta. Los desarrollos de Hans Jonas han evidenciado este objetivo ético por la vulnerabilidad de la naturaleza humana presente y futura. Como exponente actual de la responsabilidad con extensión de alcance infinito, el nuevo imperativo ético jonaseano reza (15): no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra; y para ello: obra de modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida. Desde esta lectura, la responsabilidad es hoy un imperativo elevado a la categoría de principio, el que crea nuevos deberes y obligaciones: es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación. Aquí, la responsabilidad en términos morales se conjuga con un deber-de-saber precautorio

respecto de las consecuencias de nuestras acciones en el presente y sus posibles inferencias futuras, más allá de las convicciones e incertidumbres científicas actuales (32). Recordamos el principio de precaución y sus virtudes éticas concomitantes anteriormente mencionadas.

Sin embargo, esta responsabilidad postulada se vuelve de difícil concreción si no se tiene en cuenta la relación que la genera. Lo que ha sucedido es que, desde un antropocentrismo a ultranza, la explotación humana del ambiente ha traído un progresivo ecocidio, el que incluye la polución, la degradación de los sistemas, la destrucción del hábitat de numerosas especies vivientes y la crisis general de la biodiversidad (33). No se trata de una responsabilidad solipsista, sino de entender que solo en términos de una corresponsabilidad es como puede cortarse este círculo vicioso donde el hombre queda encerrado entre la suposición del logro de una vida extendida y su paradójica destrucción.

Una vez más, el cambio paradigmático (epistémico) necesario para un cambio de actitud ecológica esperable busca su asiento en el mismo significado de los vocablos. La palabra-raíz *ethos* está presente en las dos disciplinas que aquí nos convocan, la Etología y la Ética. El origen etimológico puede buscarse en su uso original griego (34), con cierta confusión terminológica que puede resultarnos muy enriquecedora. Para los griegos, el vocablo tenía distintas acepciones según se escribiera

**NATURALEZA Y CULTURA SON PARA NOSOTROS INSTANCIAS CONSTITUTIVAS DE NUESTRO VIVIR.
EN LA EXPERIENCIA COTIDIANA NO DISOCIAMOS ESTE DOBLE JUEGO Y NO VIVIMOS REALIDADES
OPUESTAS POR LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LO NATURAL Y LO ARTIFICIAL.**

con *épsilon* o con *eta* inicial. Así, *ethos* con *épsilon* nos dice “costumbre, hábito, uso”. Mientras tanto, *ethos* escrita con *eta* significa “patria, habitación, morada habitual” (31). En su traslado al español, el significado del vocablo ha quedado ambiguamente ubicado entre estos dos sentidos. En rigor, los significados tanto de morada habitual como de costumbre o hábito no se hallan separados entre sí. Estas ideas se aproximan si se tiene en cuenta que los hábitos y las costumbres, o si se quiere las conductas habituales, son precisamente las acciones que permiten definir la morada cotidiana. Esta morada habitual, o quizá mejor, el lugar donde se habita, no solo remite a un hábitat físico. También hace referencia a las acciones ejercidas para el mantenimiento de la vida en el medio que se habita. De otro modo se hablaría de morada, y no de morada habitual. Todos sabemos, por ejemplo, que la idea de “patria” no queda circunscrita al territorio geográfico de un país; la noción próxima de “soberanía” nos indica que esta idea se ejerce y que no bastan los mojones para defenderla. En igual sentido, la morada habitual debe ejercitarse para ser conservada. Se podría postular que un organismo “está” en un ambiente pero, en rigor, como ya dijimos, es el organismo el que especifica a través de sus acciones su propio entorno. Así, hábito y morada se conjugan y afectan el sentido de ambas. La intención aquí es rescatar precisamente esta doble acepción conjugada. En palabras de Bonilla (2):

Necesitamos de un verdadero *giro ético* de la sociedad contemporánea, en la búsqueda de un proyecto de convivencia distinto, de otros hábitos (*éthos*) de pensamiento y de acción; vale decir, la esperanza de una morada (*êthos*), construida por el hombre para todos los hombres y para el conjunto de los seres vivos que pueblan nuestro planeta azul.

Este “proyecto de convivencia” que permita construir el “lugar propio” entre todos (nosotros) toma su forma en la cultura que creamos y que nos mediatiza con sus pautas, principios y reglas. Desde los conceptos de hábito y morada que expusimos podemos decir entonces que toda cultura es, como dice Cullen (35), en realidad *geocultura*; porque su referencia principal es la tierra, la vida, y por consiguiente su arraigo y su habitarla. La cultura pasa a ser un modo de habitar el suelo, que implica estrategias y pautas para vivir entre nosotros, sus habitantes. Llegamos así a lo medular de toda acción en términos éticos: la acción humana es una experiencia cultural pautada, donde se conjuga lo razonable, lo deseable y lo posible actuable, a partir de una relación generada con otro, en un tiempo que es hoy pero que también es el tiempo posible de las generaciones futuras.

CONCLUSIÓN

La Epistemología Relacional, entendida como una ecología de las ideas (26), permite preguntarnos: ¿cuáles son las relaciones que se han dado, en tanto condiciones iniciales y condiciones de entorno, para que pueda generarse un circuito virtuoso de *pensamientos-decisiones-acciones-pensamientos*, que haga posible la vida? La reconstrucción y reorganización cognitiva, el giro necesario, deriva finalmente en la cocreación de con textos recursivos de calidad entre todos los hombres como parte de la *geocultura* que habitan. El “lugar donde se habita” —significado que nos recuerda la Ecología desde su raíz *oikos*— es el resultado de varios y diversos circuitos integrados y potenciados, son las interacciones humanas y sus consecuencias.

En general, sabemos que las ideas que tenemos suelen orientar nuestras acciones: sobre la base de lo que pensamos, actuamos consecuentemente. Las acciones efectivas generan nuevas ideas con decisiones que orientan nuevas conductas. En este panorama, hay que tener en cuenta que el circuito recursivo *pensamiento-decisión-acción-pensamiento* no tiene en realidad límites ni espaciales ni temporales: los efectos colaterales de una acción pueden ser infinitos, sentenciaba ya Kant. Sin que esta afirmación kantiana nos abrume, puede servirnos de guía para pensar en los alcances reales de la acción humana hoy, apoyada en una tecnología muchas veces desmedida y gobernada por los dictados del mercado globalizado.

Debemos esperar que los cambios y las acciones deseadas se caractericen por su sabiduría y no por su violencia. Desde nuestra perspectiva relacional, abogamos por la necesidad de considerar y debatir nuevos sistemas educativos y programas tecnológicos; de lo contrario, buscar soluciones circunstanciales dejará intactas las perturbaciones y los errores citados. Si bien es cierto que son muchos los factores que interactúan causando las crisis actuales medioambientales, creemos primordial una visión renovada de la bioética en el sentido epistemológico que hemos desarrollando a lo largo de estas páginas.

En este punto, es acertado recordar la primera definición originaria de ecología realizada por el biólogo Ernst Haeckel en 1866 en su libro *Generelle Morphologie der Organismen* (29): “la ciencia de las relaciones de los organismos con el medio, incluidas en sentido amplio, todas las condiciones de existencia”. Si las conductas de los organismos destruyen su ámbito de existencia, el organismo muere. De allí el *dictum*: “el organismo que destruye su ambiente se destruye a sí mismo”. Esta última

idea nos marca la pauta de indisolubilidad de la relación establecida y las complejas y necesarias interacciones entre organismos-entorno para que la vida sea posible.

REFERENCIAS

1. Potter VR. *Global Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice Hall; 1971.
2. Bonilla A. Ética y ambiente. Actas V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología. Córdoba: Universitat; 2001. pp. 126-128.
3. Reicheman J. Introducción al principio de precaución. En Ortega J, Navarrete A, Ferrís I, Tortajada J et al. El cáncer una enfermedad prevenible. Murcia: FFIS; 2008. Disponible en www.cima.org.es/archivos/Areas/salud_publica/12_saludpublica.pdf [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
4. United Nations. *World Population Ageing*. Department of Economic and Social Affairs Population Division. New York; 2009. Disponible en http://www.un.org/esa/population/publications/WPA2009/WPA2009_WorkingPaper.pdf [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
5. Dumont G. Les conséquences géopolitiques de «l'hiver démographique» en Europe. *Géostratégiques: Les crises en Europe* 2008; 20: 29-46. Disponible en http://www.strategicsinternational.com/20_03.pdf [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
6. Ehrlich P, Ehrlich A. *La explosión demográfica: el principal problema ecológico*. México: Salvat; 1994.
7. Ehrlich P. *La bomba poblacional*. Binghamton, New York: Sierra Club; 1969.
8. Schooyans M. *Para entender las evoluciones demográficas*. México: Imdosoc; 1996.
9. Schooyans M. Las trampas de la compasión. *Rev Virtual Bioética en la Red* 2010. Disponible en <http://www.bioeticaweb.com/content/view/4760/915/> [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
10. Buxó MJ. Bioética y ecología: perspectivas de contraste ante el riesgo ecológico. En Casado M, Buxó MJ (coords.). *Riesgo y precaución. Pasos hacia una bioética medioambiental*. Barcelona: Residencia d'Investigadors CSIC; 2005. pp. 11-16.
11. Clotet J. Bioética como ética aplicada y genética. En *Rev Perspectivas Bioéticas de las Américas* 1997; 2 (1): 38-54.
12. Frey RG. *Bioethics*. In Craig E (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-Rom. Londres/Nueva York: Routledge; 1998.

13. Gómez-Heras JM. *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos; 1997.
14. Rubio J. *Ética del siglo XXI*. Barcelona: Proteus; 2009.
15. Jonas H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder; 1995.
16. Apel K-O. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus; 1985.
17. Habermas J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península; 1985.
18. Naes A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press; 1989.
19. Riechmann J. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los libros de la catarata; 2000.
20. Lahitte HB. *Aproximación a la ecoetología biocultural*. La Plata: LEX; 2007.
21. Riechmann J, Tickner J (cords.). *El principio de precaución*. Barcelona: Icaria; 2002.
22. Comisión de las Comunidades Europeas. *Comunicación de la Comisión sobre el recurso al principio de precaución*. Bruselas; 2000. p. 10. Disponible en http://www.wto.org/spanish/tratop_s/sps_s/sps_agreement_cbt_s/c8s2p1_s.htm [Fecha de consulta: 23 de julio de 2011].
23. Bateson G. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta; 1991.
24. von Foerster H. *Construyendo una realidad*. En Watzlawick P (ed.). *La realidad inventada*. Buenos Aires: Gedisa; 1988. pp. 18-56.
25. Auerswald EH. *Families, change and the ecological perspective*. In Ferber A, Mendelsohn M, Napier A (comps.). *The book of family therapy*. Boston: Houghton Mifflin; 1979.
26. Lahitte HB, Hurrell J, Malpartida A. *Relaciones 2. Crítica y expansión de la ecología de las ideas*. La Plata: Nuevo Siglo; 1989.
27. Morin E. *El paradigma perdido*. Madrid: Kairos; 1983.
28. Berman M. *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos; 1987.
29. Lahitte HB, Hurrell J, Malpartida A. *Ecología de la conducta. De la información a la acción*. Buenos Aires: Nuevo Siglo; 1993.
30. Ringuelet R. *Ecología acuática continental*. Buenos Aires: Eudeba; 1962.
31. Pabón J. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Vox-Bibliografía; 1979.
32. Sánchez MJ. *Ética y profesión: la responsabilidad en términos de prudencia responsable. El caso de la Psicología*. En *Rev Fundamentos en Humanidades* 2008; IX (17): 145-161.
33. Bonilla A. *¿Quién es el sujeto de la bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad*. En Losoviz A, Vidal D, Bonilla B (comp.). *Bioética y salud mental. Intersecciones y dilema*. Buenos Aires: Akadia; 2006. pp. 77-88.
34. Aristóteles. *Ética Nicomaquéa*. Madrid: Gredos; 1985.
35. Cullen C. *Reflexiones desde América*. Rosario: Ross; 1986.