

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/319141356>

# La bioética de Potter: la búsqueda de la sabiduría en el origen de la bioética y de la ética ambiental

Article · August 2017

CITATIONS

0

READS

3,730

1 author:



[Luca Valera](#)

Pontificia Universidad Católica de Chile

87 PUBLICATIONS 97 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Bioethics and Clinical Ethics [View project](#)



The Future of Environmental Ethics [View project](#)

# La bioética de Potter: la búsqueda de la sabiduría en el origen de la bioética y de la ética ambiental

*Luca Valera\**

## Resumen

La bioética y la ética ambientales están unidas por raíces profundas. En el presente escrito se intentará demostrar la validez de tal afirmación, tomando como punto de partida la obra del padre de la bioética, Van Rensselaer Potter, y el padre de la ética ambiental, Arne Næss. Las dos disciplinas, además, comparten la misma historia, ya que se configuran como la respuesta filosófica más interesante a los problemas originados con los recientes desarrollos tecnológicos. La necesidad de una ciencia de la supervivencia (Potter), que sepa finalmente dirigir las nuevas acciones humanas y el conocimiento que las acompaña, debe estar, según la perspectiva de Potter (y también de Næss), siempre acompañada por el desarrollo de la virtud de la sabiduría y de la prudencia.

## Abstract

Bioethics and environmental ethics share deep common roots. In this paper we will attempt to demonstrate this statement, inspired by both the work of the father of bioethics, Van Rensselaer Potter,

---

\* Facultad de Filosofía y Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Región Metropolitana, Chile.

Correspondencia: Luca Valera, Facultad de Filosofía y Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Región Metropolitana, Chile, email: luvalera@uc.cl

Título original: La bioetica di Potter: la ricerca della saggezza all'origine della bioetica e dell'etica ambientale. Publicado en la Revista *Medicina e Morale* 2016/6, páginas 719-731. La traducción no fue revisada por el autor.

and the father of environmental ethics, Arne Næss. The two disciplines even share a common history, since they constitute the most interesting philosophical answer to the problems originated by the recent technological developments. The need for a science of survival (Potter), which can finally guide the new human actions and the knowledge that goes along with them, must be, from Potter's (and also Næss') perspective, always accompanied by the development of the virtues of wisdom and prudence.

*Palabras clave:* Van Rennselaer Potter, Arne Næss, ética ambiental, ecosofía, sabiduría.

*Keywords:* Van Rennselaer Potter, Arne Næss, environmental ethics, ecosophy, wisdom.

## **1. Una introducción histórica necesaria: nacimiento de la bioética y de la ética ambientales**

No es casualidad que el “padre de la bioética”, Van Rennselaer Potter, en las primeras páginas del libro que lo ha consagrado como fundador de tal disciplina, hable de ecología. La tesis que se intenta sostener en este escrito, que quizá no es original sino que es necesario recuperar para redescubrir las raíces de la bioética y el fin que ha impulsado al famoso “especialista sobre el cáncer”<sup>1</sup> [1, p. 41] a la creación de una nueva disciplina orientada al futuro de la especie humana (y del ecosistema entero), es que la bioética y la ética ambiental (como rama de la filosofía de la ecología) surjan con la misma intención y que compartan las mismas motivaciones. Demasiado frecuentemente, en los ambientes académicos –y no sólo en ellos– se tiende a identificar a la bioética con la ética médica, olvidando la idea originaria de Potter expresada por el término “bioética global”<sup>2</sup> [2], o sea la de una disciplina que tenga que ver con la relación del ser humano consigo mismo, y, al mismo tiempo, con el ecosistema.

Si ésta es entonces la idea de Potter, expresada así claramente tanto en el inicio de *Bioethics. Bridge to the Future*, cuanto en *Global Bioethics*, parece del todo evidente la unión entre la bioética y la ecología, entre una preocupación por el hombre y una preocupación por el ambiente. Los puntos de contacto a nivel conceptual entre las dos serán afrontados posteriormente en el texto: por ahora nos parece necesario intentar trazar una breve historia del nacimiento de la bioética y de la ética ambiental, con el fin de mostrar que incluso a nivel histórico –y etiológico– existe una continuidad entre las dos disciplinas.

Si es verdad que es comúnmente reconocido Van Rensselaer Potter como el padre de la bioética, por otra parte es ya muy conocido que el término no fue acuñado por él: la primera aparición del término “*bio-ethik*” se remonta a 1927, y lleva la firma del pastor protestante Fritz Jahr<sup>3</sup> [4]. En esa misma ocasión Jahr pone las bases para una relación fecunda entre bioética y ética ambiental, recordando que la bioética, justamente, invita a la «aceptación de compromisos morales», no sólo hacia el hombre, sino hacia todo ser viviente. Hablando de bioética no hablamos, objetivamente, de un descubrimiento actual. Como ejemplo interesante del pasado podemos citar precisamente la figura de San Francisco de Asís (1182-1226), que ha experimentado un gran amor por los animales y un respeto por todos los seres vivientes, anticipando por algunos siglos la pasión de Rousseau por la naturaleza». Y continúa: “Nuestra auto-educación ha hecho muchos progresos, pero debemos continuar sobre esta línea, a modo de adoptar como modelo de índole bioética para nuestra conducta el siguiente principio: ¡Considera a todo ser viviente como fin en sí mismo y, si es posible, trátalo en cuanto tal!” [4].

Un interés por la relación humana con los otros seres vivientes parece estar, por tanto, ya presente tanto en los albores de la bioética como de la ética ambiental. En el ya citado *Global Bioethics*, de hecho, el mismo Potter menciona entre los pioneros de la bioética “ecológica”, a Aldo Leopold, Rachel Carson, Lewis Mumford, Eu-

gene P. Odum, Garrett Hardin, Paul Ehrlich, Barry Commoner, Lester R. Brown, Richard Falk, Paul Shepard y Arne Næss [2, p. xiv], o sea pensadores adjudicables al ámbito de los estudios sobre el ambiente, más que a aquéllos sobre la salud humana. ¿Por qué motivo, por tanto, la bioética, como disciplina, ha abandonado ese impulso inicial para asimilarse rápidamente a la ética médica? Ciertamente el nacimiento de algunos importantes centros de bioética estadounidenses [12, pp. 6-13; 13, p. 12] ha favorecido esta tendencia, que respondía quizá también a la exigencia de salvaguardar la dignidad humana frente a algunas situaciones no deseables, fruto del rápido desarrollo de la medicina y de las tecnologías a ella conexas [14].

Si quisiésemos, sin embargo, por un momento regresar a los orígenes de la bioética, más allá de sus evoluciones históricas, y prefijándonos el objetivo de captar sólo su profundidad conceptual, deberíamos reconocer que el objetivo privilegiado de estudio de la bioética no es tanto el *bios* en cuanto característico de lo humano, sino el *bios* en cuanto característico de todo sistema viviente. Es solamente a la luz de este énfasis que se vuelve posible captar la potente analogía potteriana que abre el segundo capítulo de *Global Bioethics*: “La Tierra como organismo”. La idea de que el hombre sea «cáncer del planeta» [1, p. 41; 2, pp. 31-35; 15], es hija de esta analogía, que hunde sus raíces en las ideas de James Lovelock y en la *Hipótesis Gaia* [16. p. 154].

Las afinidades, sin embargo, no son sólo de tipo conceptual, sino también histórico-etiológico: las causas y los eventos históricos que impulsaron a los pensadores del siglo pasado a reconsiderar nuestra relación con el ser viviente, a partir de las perspectivas de la ética ambiental y de la bioética, son, de hecho, las mismas. Entre éstas recordamos: el rapidísimo desarrollo tecnológico, la posibilidad de cambio radical de la naturaleza (y de la naturaleza humana), la capacidad de producir acciones con un efecto permanente en el tiempo, el temor que tal poder ha generado, la sobrepoblación del planeta y el agotamiento de los recursos, el cambio climá-

tico, y así sucesivamente. Con imágenes ya sabidas y palabras ampliamente conocidas, el filósofo alemán Hans Jonas describe esta trayectoria común para la bioética y la ética ambiental: “La sumisión de la naturaleza dirigida a la felicidad humana ha lanzado con su desmesurado éxito, que abarca ahora también a la naturaleza misma del hombre, el más grande desafío que le haya jamás venido al ser humano por su propio actuar. [...] La aventura de la tecnología con sus iniciativas arriesgadas hasta el extremo, obliga a asumir el riesgo de una reflexión llevada al límite. [...] En cuanto a la tecnología [...] la ética tiene que ver con acciones (incluso no sólo del sujeto individual) que tienen un alcance causal sin igual, acompañadas por un conocimiento del futuro que, aun sí incompleto, va igualmente más allá de cualquier otro saber precedente. A ello se añade la escala de las consecuencias a largo plazo y frecuentemente también su irreversibilidad” [17. Prefacio].

Efectivamente, nos parece posible reconducir la ética ambiental y la bioética a un origen común, o sea al “pecado”<sup>4</sup> conocido por los científicos por medio del abuso de la tecnología, que coincide con la posibilidad de la destrucción, tanto humana cuanto del entero planeta. La posibilidad de la modificación radical de la naturaleza prevé de hecho la alternativa igualmente radical de su destrucción, o sea el emerger del “problema metafísico” jonasiano [18, pp. 33-36]. Aquello que Jonas llama el “potencial apocalíptico de la técnica” –y que nosotros llamaremos el ‘potencial apocalíptico de la tecnología’<sup>5</sup>– consiste justamente en la “capacidad de poner en peligro la supervivencia del género humano o de dañar su incolumidad genética, de modificarla arbitrariamente o incluso de destruir las condiciones que permiten una vida superior sobre la tierra” [18, p. 33]: de aquí surge la pregunta sobre la necesidad de la existencia misma de la humanidad, y, con ella, de la vida en general.

Si de esto se trata cuando se habla de pecado –en sentido filosófico y en el contexto del nuevo poder adquirido por el ser humano– es necesario también reconstruir el surgimiento de la conciencia de tal pecado, desde el momento que ésa no se manifiesta de manera

unívoca en los últimos años de enormes desarrollos tecnológicos. Los textos de Potter son, de hecho, sólo el síntoma de una conciencia latente de la humanidad del último siglo: como oncólogo que era, él ha en efecto reconocido un sentimiento que el hombre tecnológico se estaba echando encima. La imagen del hombre como “cáncer del planeta” es, por tanto, la síntesis de una historia que recorre la segunda mitad del siglo XX, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial (recordemos el discurso de Oppenheimer al MIT–1947) a la publicación del *Global Bioethics*, en 1988. En este espacio de potenciamientos tecnológicos y de reflexiones esbozadas, de alternancia entre creación de problemas y búsqueda de soluciones; emergen los primeros pensamientos hacia una ética ampliada (“*Land Ethic*”) de Aldo Leopold (1949) [20], las admoniciones de Rachel Carson con *Silent Spring* (1962)<sup>6</sup> [21], los textos de Potter de 1970 y 1971, el Club de Roma con las primeras declaraciones sobre la sostenibilidad (1972) [22, p. 678], el manifiesto de la ecología profunda por obra de Arne Næss [23] y la publicación de la *Hipótesis Gaia* (1967-1974), por obra de James Lovelock y Lynn Margulis [24-26], sólo por citar algunos eventos importantes. El hilo rojo que los une es, junto a la conciencia del pecado descrita en precedencia, la necesidad de una consiguiente redención, que en la bioética y en la ética ambiental ha tomado el nombre de la “exigencia de la supervivencia”.

## 2. La ciencia de la supervivencia

El primer texto de Potter a propósito de la cuestión bioética caracteriza tal disciplina como “la ciencia de la supervivencia” [27], o sea como la respuesta más eficaz a la crisis ecológica generada por los desarrollos tecnológicos. Dos cuestiones están evidentemente implicadas en la definición dada por Potter –complementarias a la otra definición de bioética, quizá más famosa: “puente hacia el futuro”– o sea la identidad misma de la bioética (“ciencia”) y el fin al

cual esa mira (“la supervivencia”). Por razones de economía del texto preferimos concentrar nuestros esfuerzos sobre la segunda parte de la definición: ¿qué significa “supervivencia”? En *Global Bioethics* Potter especifica: «La idea de la supervivencia no es un concepto filosófico inventado por los eticistas modernos. El puente entre el conocimiento del “ser” y la sabiduría del “deber” es el programa integrado en cualquier entidad biológica, que la hace luchar más allá de la generación existente. El mecanismo de la supervivencia está basado sobre la habilidad de una especie de adaptarse a su ambiente» [2, p. 5]. Por cuanto escribe Potter, por tanto, la cuestión de la supervivencia encuentra su sede más adecuada precisamente en el espacio entre el ser y el deber, entre el “aquello que es” y “aquello que ha de hacerse”. En este sentido, la supervivencia no se caracteriza ya solamente como un instinto primordial que define a todo ser viviente –quedando por tanto fuera de cualquier connotación/consideración ética– sino como un preciso deber que acompaña una nueva forma de conocimiento: «Un *instinto* para la supervivencia no es suficiente. Debemos desarrollar la ciencia de la supervivencia, y esa debe iniciar con un nuevo tipo de ética – la bioética» [1, p. 42]. Cuando habla de supervivencia, por tanto, Potter está afirmando algo más profundo de la simple “permanencia del ser”: ¿a cuál tipo de supervivencia se está refiriendo? El mismo Potter aclara que existen al menos cinco significados distintos de supervivencia (“mera supervivencia”, “supervivencia miserable”, “supervivencia idealista”, “supervivencia irresponsable” y “supervivencia aceptable”) [2, pp. 43-52]<sup>7</sup> entre los cuales ha de preferirse el último: una supervivencia aceptable es un tipo de vida sostenible, tanto a nivel de población cuanto de uso de los recursos. Se apela, una vez más, a hacer un uso responsable y adecuado de los medios a nuestra disposición, que sepa incorporar una ética de la tierra (Leopold) [2, p. 52], caracterizada como una consideración ampliada de nuestro ambiente.

Al interior de dicho trasfondo conceptual se inserta la reflexión sobre la tecnología. La bioética de Potter no corre el riesgo de ser

catalogada apresuradamente como anti-tecnológica, como sucedido a muchos pensadores en el ámbito de la ecología [16, pp. 203-204], en cuanto parte justamente de una reflexión realista sobre el contexto de vida contemporáneo, necesariamente en un diálogo con los últimos productos del desarrollo tecnológico. En este sentido, la bioética de Potter para hacer proficuamente memoria de la famosa lección de Hölderlin, ya considerada por otros pensadores contemporáneos: “Ahí donde existe el peligro, crece también aquello que salva” [28, p. 22]. En el prefacio de la edición italiana de *Bioetica*, Potter recuerda que la misma tecnología podría, quizá, “albergar la solución al problema creado del hombre”,<sup>8</sup> revelándose la fuente de una nueva riqueza inesperada: “Se puntualizaría que, mientras la tecnología ha sido utilizada para explotar los recursos naturales y alimentar un consumismo materialista, la tecnología y la ciencia juntas pueden contribuir válidamente a la supervivencia. El ingrediente necesario es la bioética, una moralidad por desgracia ausente en 1971, y aun dolorosamente necesaria en los años 90” [1, p. 29].

Una búsqueda de la supervivencia ajena a la situación contemporánea, por tanto. La solución potteriana a la crisis ecológica —porque aquí efectivamente tienen origen las preocupaciones del oncólogo— no se configura como un retorno a un tiempo mítico y a-histórico de contacto primordial hombre/naturaleza, una especie de Época de Oro precedente a una caída, sino como una toma de conciencia de las posibilidades humanas: ¿cómo el hombre puede utilizar sus propios conocimientos —y sus propios medios— para alcanzar su propio fin? La “solución” de Potter reside de hecho en la sabiduría. El puente buscado por el oncólogo se construye sobre el “conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social” [2, p. 3], o sea sobre una nueva concientización, dictada por los límites y por las potencialidades humanas actuales: “La bioética, según mi parecer, intentaría generar sabiduría, el conocimiento de cómo usar el saber para el bien social, partiendo de una erudi-

ción realista de la naturaleza biológica del hombre y del mundo biológico” [1, p. 63].

La pregunta que surge inmediatamente, a la luz de la precedente afirmación es la siguiente: ¿por qué motivo sentimos la necesidad de un buen uso de tal conocimiento, si la sabiduría es en sí éticamente neutra? El mismo Potter responde con el concepto de “conocimiento peligroso”: «Cuando hablamos de conocimiento peligroso, debemos admitir que el conocimiento en sí mismo no puede ser totalmente bueno o malo. Lo que ha dado fe en el concepto de conocimiento peligroso es que el conocimiento es poder, y una vez que el conocimiento está disponible, será usado para el poder toda vez que sea posible. Una vez ganado, el conocimiento no puede nunca ser abandonado y caerle polvo en una biblioteca o ser en-cerrado con éxito en una cripta. Nadie se preocupa del conocimiento que no es usado. Son los usos que del conocimiento se hacen, que lo hacen peligroso o inútil». Y también: «Una vez que hemos tomado la decisión de abrir la caja de pandora del conocimiento, no podemos volver a poner dentro el contenido, y la humanidad debe seguir buscando para siempre la sabiduría que es necesaria para afrontar la avalancha de un nuevo conocimiento que está sobre nosotros» [1, p. 106].

Los años setenta del siglo pasado han insistido varias veces en el miedo –y en el tema del peligro– como origen y causa de un nuevo conocimiento. Potter, de hecho, con la famosa imagen del hombre como cáncer, Jonas con la nota eurística del miedo, y Næss con la denuncia de un acercamiento superficial a la naturaleza, fuertemente orientado a una instrumentalización de la misma; han trazado las principales líneas de desarrollo de la bioética y de la ecología en los años venideros. El miedo, sin embargo, no es, en los autores citados, la respuesta definitiva al problema de la crisis –una crisis ecológica que es, al mismo tiempo, existencial [29, pp. 15-21]– al contario de cuanto las tendencias catastrofísticas contemporáneas intentan hacernos creer [30-31]:<sup>9</sup> se trata de un motor para la investigación de nuevas soluciones. El miedo, en este sentido, no es

nunca freno, o sea, no genera una parálisis, sino, al contrario, es principio de movimiento y de acción: «Sabemos qué cosa está en juego sólo si sabemos qué está en juego. De hecho es natural que la percepción del *malum* nos resulte infinitamente más fácil del conocimiento del *bonum*; ése es más inmediato, más plausible, mucho menos expuesto a divergencias de opiniones y sobre todo no intencional» [17, p. 35]. El miedo –o para ser más precisos– una toma de conciencia del miedo puede ser un motivo para generar nuevas formas de conocimiento y de sabiduría. Y es precisamente éste uno de los puntos de encuentro entre la especulación filosófica de Arne Næss y la de Van Rensselaer Potter.

### 3. Bio-ética y eco-sofía: la sabiduría como raíz común

La conciencia de una “peligrosidad del conocimiento” genera, por tanto, la necesidad de reconsiderar el acercamiento a tal conocimiento la necesidad, precisamente, de un “saber de cómo usar el conocimiento”. Antes de analizar, sin embargo, las características de esta nueva forma de conocimiento, es necesario comprender el motivo por el cual a nivel teórico haya nacido el así llamado «conocimiento peligroso». Potter mismo reconoce –como ya los filósofos del siglo XX que lo han precedido<sup>10</sup>– una especie de disociación peligrosa entre las “ciencias humanas” (las ciencias que ponían como tema la cuestión del “valor”) y las así llamadas “ciencias duras o experimentales” (las ciencias que tenían que ver con “hechos biológicos”), y por esto recuerda la necesidad de construir un puente entre las dos áreas del saber. Tal disociación encuentra probablemente su expresión más conocida a través de la obra de Charles Percy Snow, *The two cultures*, la cual pone justamente como tema un «grave motivo de crisis de nuestra civilización», que está dado por la «fractura que se exagera cada día, y amenaza transformarse en un verdadero muro de incomprensión, más profundo y nefasto de toda otra subdivisión»<sup>11</sup> [35, prefacio].

La respuesta de Potter a la amenaza cognocitiva está constituida, por tanto, por un nuevo conocimiento, o, para ser más precisos, por una nueva manera de usar el conocimiento, o sea de un conocimiento práctico. Emerge aquí la pregunta acerca de la naturaleza de tal “instrumento” de la razón: ¿se trata de la sabiduría? ¿O del conocimiento? ¿Hacia qué dimensión humana nos están llevando los padres de la bioética y de la ecología profunda? La pregunta no es ociosa, desde el momento en que está en juego justamente la supervivencia del ser humano y del planeta, que para nuestros dos autores está directamente unida a una cierta manera de entender el conocimiento y la acción humana. No es sorprendente, por tanto, siendo estos dos los factores en juego (conocimiento y acción), que el punto de encuentro sea la prudencia (o sabiduría humana):<sup>12</sup> La prudencia ha constituido el engranaje tradicional entre el conocimiento y la acción [38, p. 53].

Se impondría así el pensamiento que cuando Potter habla de la sabiduría como panacea para el conocimiento peligroso se esté refiriendo a la exigencia de un conocimiento práctico, una *phronesis* con connotados aristotélicos, pero no es así: «Aristóteles formula una distinción entre sabiduría teórica y sabiduría práctica. La sabiduría práctica, dice él, se refiere a los intereses personales: la sabiduría teórica combina el conocimiento científico con la razón intuitiva sobre «cosas que son las más altas por naturaleza». Si nosotros podemos equiparar su sabiduría filosófica con un apropiado equilibrio entre el mejor bien para la sociedad actual y futura, está claro que la sabiduría a la cual hago referencia es cercana a la sabiduría teórica de Aristóteles» [1, p. 102].

La interpretación de Potter de la diferencia aristotélica entre *phronesis* y *sophia* deja por lo menos algunas dudas, contra todo tentativo de justificar el intento del oncólogo<sup>13</sup>: él utiliza categorías filosóficas con la agilidad propia de quien no es filósofo, perdiendo a veces la “gravedad” de las distinciones. El punto importante, aquí es, sin embargo, buscar comprender a cuál realidad Potter se esté refiriendo, y nos parece que aquello sea deducible sólo a la luz

del fin que motiva al padre de la bioética: buscar instrumentos que permitan superar la crisis que bloquea al científico contemporáneo (y que daña, al final, las generaciones futuras). Tal instrumento es, a los ojos de Potter, una vía de acción, generada por una nueva forma de conocimiento: “el conocimiento de cómo usar el conocimiento”. Reconociendo, por tanto, que la acción lleva consigo siempre una conciencia (la *praxis* no es totalmente ajena a la *theore-sis*), que brota de una reflexión sobre la experiencia (hechos y valores) y que sea capaz de prever, antes que nada, las consecuencias y los efectos de nuestro actuar [40, p. 54]. Eso es también justificado por el hecho de que el mismo Potter distingue entre el «conocimiento del “ser” y la sabiduría del “deber”» [2, p. 5] y de un necesario pasaje entre los dos ámbitos: «Comprender el “ser” del ambiente natural conduce a juicios de valor sobre el “debe” de la especie humana, o sea, a una bioética ecológica. Como humanos interesados, “debemos” considerar el “ser” de la capacidad de carga de la tierra y cómo ésta se pueda mejorar y preservar» [2, p. 59]. En este sentido, la exigencia expresada por Potter podría ser reformulada con las palabras que justamente describen la virtud de la sabiduría: «La razón que se perfecciona en el conocimiento de la verdad debe hacerse en forma y regla íntima de los deseos» [41, p. 107].

Del mismo modo, al entrecruce entre *praxis* y *teoresis*, parece surgir también la filosofía de la ecología,<sup>14</sup> así como es expresada por Arne Næss: «Con el término ecosofía entiendo una filosofía de la armonía o del equilibrio ecológico. Una filosofía entendida como una forma de Sofía, de sabiduría, es declaradamente normativa y contiene tanto normas, reglas, postulados, aserciones de prioridad valorial; como hipótesis referentes al estado de cosas de nuestro universo»<sup>15</sup> [23, p. 99]. La idea contenida en la definición de Næss expresa la necesidad de una circularidad entre la *praxis* y la teoría, desde el momento en que una actividad sin un conocimiento previo es por lo menos insensata, así como una teoría sin acción es estéril e ineficaz: «La ecosofía se refiere, por

tanto, a la sabiduría en relación con el fundamento de la vida sobre la tierra. La ecología en cuanto ciencia no dice aquello que haremos, debemos o deberemos hacer. Por tanto la ecosofía no tiene un fundamento exclusivamente ecológico. La ecología define hipótesis demostrables sobre aquello que sucede realmente a la riqueza y a la diversidad de la vida en nuestro maravilloso planeta. Pero aquello no implica la conservación. Desde un punto de vista meramente científico, es bastante interesante observar nuevos cambios particulares causados por las gigantestas empresas humanas. Lo que hoy es necesario, en primer lugar, no es tanto recoger ulteriores datos acerca de los efectos de las actividades humanas sobre el cambio climático, por ejemplo, sino tomar más seriamente el dicho “mejor prevenir que lamentar”. [...] Aquello de lo que tenemos necesidad es de un acercamiento más intenso a la comprensión y a la sabiduría. Dicho esto, estamos en capacidad de actuar con decisión, y esto es aquello de lo cual tenemos necesidad –no hay excusas para postergar [42, pp. 100-101]. A los ojos de Næss, por tanto, la filosofía no puede no ser práctica, o, para ser más precisos: una visión del mundo que no encuentre una adecuada encarnación en las actividades humanas– o sea una “filosofía de la vida”, como la llama el mismo filósofo noruego pierde algo de su misma razón de ser filosofía. En este sentido, «la filosofía es la búsqueda de la sabiduría, la integración de reflexión y acción, y no es una simple búsqueda de conocimientos» [43, p. 217].

El mismo Næss parece caer en el error ya realizado por Potter acerca de la dificultad de distinguir la dimensión práctica de la sabiduría de la teórica (prudencia, y sabiduría); sin embargo, fuera de toda interpretación rigorista de los términos (si bien necesaria), nos parece posible reconocer que ambos autores captan la necesidad de un retorno a una sabiduría práctica como dimensión para sanar la herida interna a la ciencia y a la ética –y, todavía más, de los científicos y de los eticistas. La fractura que Potter y Næss procuran sanar, de hecho, no es propia solamente de las ciencias en cuanto producto de “quien hace la ciencia”, sino de los (en los)

científicos mismos: las convicciones de una época reflejan las percepciones de las personas que han constituido aquella misma época. Por este motivo, la propuesta que emerge de los dos autores no es tanto una propuesta de tipo “científico” o únicamente “cognitivo”, cuanto más bien “valorial”: se trata de volver a crear actitudes y disposiciones en los actores implicados en la crisis ecológica. Por otra parte, el dominio de los actores cubre— con diferencias de grado y responsabilidad, naturalmente en línea potencial a la humanidad entera: en cuanto los seres humanos tenemos todos la capacidad de adaptar el ambiente a nuestras necesidades y deseos, y somos por tanto capaces de deteriorar (o de hacer reflorar) el planeta.

Es en el trasfondo de tal marco teórico que es posible comprender la exhortación de Næss, que lleva a cumplimiento la idea potteriana de un puente (interno a la ciencia y a los científicos): debemos trabajar sobre las inclinaciones y sobre las actitudes humanas, que son el fruto de un cierto tipo de conocimiento de la realidad (recordemos la idea de la sabiduría práctica). Escribe así: «El punto es que en las cuestiones ambientales deberemos quizá intentar, en primera instancia, influenciar a la gente en la dirección de las bellas acciones. Trabajar sobre sus inclinaciones, más que sobre la moralidad. Desafortunadamente, la moralización misma al interno del ambientalismo ha dado al público la falsa impresión de que les pedimos, en primer lugar, sacrificarse, de mostrar mayor responsabilidad, más interés, moralidad mejor. Por como la veo, tenemos necesidad de la inmensa variedad de recursos de gozo, aflorados mediante una crecida sensibilidad hacia la riqueza y la diversidad de la vida y de los paisajes de la naturaleza selvática. Todos podemos contribuir a ello individualmente, pero es también una cuestión de políticas, locales y globales. Parte del gozo se origina por la conciencia de nuestra relación íntima a algo más grande que nuestro ego, algo que ha perdurado millones de años y es merecedor de una vida prolongada por millones de años» [44, p. 118]. El filósofo noruego se está refiriendo, por tanto, a un primado de la virtud so-

bre el valor<sup>16</sup>, de acuerdo con una filosofía que esté orientada tanto a la generación de una visión del mundo cuanto a comportamientos mayormente conscientes y profundos, de acuerdo con esta visión.

Concordes sobre esta necesidad de generar formas prácticas de vida y de conocimiento, los dos autores disienten, sin embargo, sobre cuál tipo de conocimiento sea necesario para desarrollar estas mismas formas de vida, desde el momento en que el noruego duda sobre el hecho de que la misma “ciencia dura” pueda ofrecer criterios para un nuevo conocimiento, siendo esa estructuralmente reductiva [16, pp. 25-33]; por otra parte, Potter se imagina en cambio un nuevo conocimiento que nazca de la profundización del conocimiento, fruto de un diálogo fecundo entre dos áreas disciplinares irremediabilmente separadas (las ciencias duras y las ciencias humanas), pero que, en buena sustancia, permanece siempre un conocimiento científico en sentido estricto. La génesis del conocimiento es por tanto, para Potter, científica; en un segundo momento, se podrá debatir sobre aquel conocimiento, también a nivel de valores (“cómo usar el conocimiento”): pero la biología permanece, a nivel epistemológico, siempre biología.<sup>17</sup> Comenta de hecho Gensabella Furnari: «Del aumento y de la profundización del conocimiento científico, que debería permitirnos ver las cosas así como son, puede, según Potter, partir la misma sabiduría que nos indica cómo actuar, cómo modificar nuestro comportamiento si queremos continuar, adaptándonos al ambiente; viviendo» [39, 13-14]. Para Næss es el acercamiento mismo el que cambia: insatisfechos por la explicación del mundo ofrecida por la ciencia, debemos llegar a una comprensión más profunda —que incluya nuevas fuentes de conocimiento— de nuestra experiencia, irreducible al mero dato de hecho [46, p. 65].

Esto no quita que ambos padres de las dos disciplinas —y con ellos las disciplinas mismas— descubran un punto de encuentro, entre los muchos que se han mostrado, en la búsqueda de una sabiduría práctica como forma de supervivencia a la crisis actual. Si la

bioética nace en el seno de la ecología [47, pp. 394-396], como subraya Potter; por otra parte, la ecología, como ciencia de las relaciones entre el hombre y el ambiente, nace con Haeckel en el surco de la filosofía [48]. Es aquí que la exigencia de sabiduría encuentra su cumplimiento más adecuado. Y es a este significado al que la bioética debe volver a aspirar, si no quiere traicionar sus orígenes y su alcance global, como es deseado por Potter.

## Bibliografía

- <sup>1</sup> POTTER V.R. *Bioetica. Ponte verso il futuro*. Messina: Sicania; 2000.
- <sup>2</sup> POTTER V.R. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press; 1988.
- <sup>3</sup> REICH W. *The Word "Bioethics": The Struggle Over Its Earliest Meanings*. Kennedy Institute of Ethics Journal 1995; 5 (1): 19-34.
- <sup>4</sup> JAHR F. *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*. Kosmos. Handweiser für Naturfreunde 1927; 24 (1): 2-4.
- <sup>5</sup> SASS H.M. *Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics*. Kennedy Institute of Ethics Journal 2007; 17 (4): 279-295.
- <sup>6</sup> SASS H.M. *Asian and European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*. Asian Bioethics Review 2009; 1 (3): 185-197.
- <sup>7</sup> SASS HM. *El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934*. Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte 2011; 6 (2): 20-33.
- <sup>8</sup> LOLAS STEPKE F. *Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr*. Biological Research 2008; 41: 119-123.
- <sup>9</sup> LIMA N.S., Y FARIÑA J.J.M. *Fritz Jahr y el Zeitgeist de la bioética*. Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte 2009; 5 (1): 4-11.
- <sup>10</sup> LIMA N.S., CAMBRA BADI I. *La bioética según Fritz Jahr: Idea y cosmovisión*. Referencias contextuales y narrativas del surgimiento del concepto. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; 2013.
- <sup>11</sup> PESSINI L. *En la cuna de la Bioética: el encuentro de un credo con un imperativo y un principio*. Revista Colombiana de Bioética 2013; 8 (1): 8-31.
- <sup>12</sup> SGRECCIA E. *Manuale di Bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*. Milano: Vita e Pensiero; 2007.
- <sup>13</sup> PESSINA A. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Mondadori; 2000.
- <sup>14</sup> REICH W. *La bioetica negli Stati Uniti*. en: VIAFORA C. (curador). *Vent'anni di Bioetica*. Padova-Roma: Libreria Gregoriana Editrice; 1990: 129-175.
- <sup>15</sup> VALERA L. *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*. Teoria. Rivista di filosofia 2014; 2: 175-192.

- <sup>16</sup> VALERA L. (curador). ARNE NÆSS. *Introduzione all'ecologia*. Pisa: Ets; 2015.
- <sup>17</sup> JONAS H. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi; 2007.
- <sup>18</sup> JONAS H. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*. Torino: Einaudi; 1997.
- <sup>19</sup> FABRIS A. *Etica delle nuove tecnologie*. Brescia: La Scuola; 2012.
- <sup>20</sup> LEOPOLD A. *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press; 1949.
- <sup>21</sup> CARSON R. *Primavera silenziosa*. Milano: Feltrinelli; 1999.
- <sup>22</sup> VALERA L., Y MARCOS A. *Desarrollo humano sostenible: una visión aristotélica*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política 2014; 51: 671-690.
- <sup>23</sup> NÆSS A. *The shallow and the deep, long range ecology movement. A summary*. Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy 1973; 16 (1-4): 95-100.
- <sup>24</sup> LOVELOCK J.E. *Gaia as seen through the atmosphere*. Atmospheric Environment 1967; 6 (8): 579-580.
- <sup>25</sup> LOVELOCK J.E., MARGULIS L. *Biological Modulation of the Earth's Atmosphere*. Icarus 1974; 21: 471-489.
- <sup>26</sup> LOVELOCK J.E., Y MARGULIS L. *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis*. Tellus 1974; 26 (1-2): 2-10.
- <sup>27</sup> POTTER V.R. *Bioethics, the Science of Survival*. Perspectives in Biology and Medicine 1970; 14 (1): 127-153.
- <sup>28</sup> HEIDEGGER M. *La questione della tecnica*. en: HEIDEGGER M. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia; 1976.
- <sup>29</sup> VALERA L. *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*. Roma: Aracne; 2013.
- <sup>30</sup> CASCIOLI R., Y GASPARI A. *2012: Catastrofismo e fine dei tempi*. Milano: Piemme; 2010.
- <sup>31</sup> LARCHER L. *Il volto oscuro dell'ecologia. Che cosa nasconde la più grande ideologia del XXI secolo?*. Torino: Lindau; 2009.
- <sup>32</sup> NÆSS A. *The Arrogance of Antihumanism?* Ecophilosophy 1984; 6: 8-9.
- <sup>33</sup> HUSSERL E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore; 2008.
- <sup>34</sup> HEIDEGGER M. *L'abbandono*. Genova: il Melangolo; 1998.
- <sup>35</sup> GEYMONAT L. *Prefazione*. en: SNOW CP. *Le due culture*. Milano: Feltrinelli; 1964.
- <sup>36</sup> BONTADINI G. *Appunti di filosofia*. Milano: Vita e Pensiero; 1996.
- <sup>37</sup> BRACCI S.L. *Bioethics: A "New" Prudence for an emerging Paradigm?* Argumentation and Advocacy 2002; 38 (3): 151-168.
- <sup>38</sup> MARCOS A. *Principio de precaución: un enfoque (neo)aristotélico*. en: GONDEK P. (ed.). *Man, Culture, Security*. Lublin (Polonia): Fundacja Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej; 2014.
- <sup>39</sup> M. GENSABELLA FURNARI. *Lo scienziato e la domanda di saggezza*. en: POTTER V.R. *Bioetica. Ponte verso il futuro*. Messina: Sicania; 2000.
- <sup>40</sup> MARCOS A. *Postmodern Aristotle*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing; 2012.

- <sup>41</sup> VENDEMIATI A. *In prima persona. Lineamenti di etica generale*. Roma: Urbaniana University Press; 2008.
- <sup>42</sup> NÆSS A., Y HAUKELAND P.I. *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens: University of Georgia Press; 2002.
- <sup>43</sup> NÆSS A. *Consequences of an Absolute No to Nuclear War* en: GLASSER H., y DRENGSON A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer; 2005: v. IX, 217-233.
- <sup>44</sup> NÆSS A. *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo* en: VALERA L. (curador). ARNE NÆSS. *Introduzione all'ecologia*. Pisa: Ets; 2015: 105-121.
- <sup>45</sup> PASCUAL F. *Alcune riflessioni sulla "bioetica" di Potter*. Alpha Omega 2002; v (2): 309-336.
- <sup>46</sup> NÆSS A. *Il mondo dei contenuti concreti* en: VALERA L. (curador). ARNE NÆSS. *Introduzione all'ecologia*. Pisa: Ets; 2015: 55-67.
- <sup>47</sup> BELLVER CAPELLA V. *La incidencia del paradigma ecológico en la bioética*. Cuadernos de Bioética 1995; 24 (4): 391-398.
- <sup>48</sup> VALERA L. *Ecologia ed ecologie*. Medicina nei secoli 2010; 23 (3): 1015-1044.

## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> Así se define el mismo Potter en el libro que mejor que cualquier otro escrito lo representa.
- <sup>2</sup> También Warren Reich subraya la necesidad de distinguir la bioética de Potter de la idea de bioética desarrollada por la Georgetown University, y esencialmente asimilable por la ética médica [3].
- <sup>3</sup> Existen ya diversos estudios que tratan el pensamiento del pastor protestante; entre ellos queremos recordar, en particular, los estudios de Sass, que han traído a la luz sus escritos [5-11].
- <sup>4</sup> Con esta imagen entendemos referirnos, naturalmente, al famoso discurso dictado en el MIT en 1947 por el padre del Proyecto Manhattan, Robert Oppenheimer: «Los físicos han conocido el pecado, y es un conocimiento que quedará en ellos para siempre» [13, p. 5].
- <sup>5</sup> Sobre el tema de la distinción entre técnica y tecnología, se vea, en particular A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie* [19, pp. 11-15].
- <sup>6</sup> Entre otras cosas interesantes del texto, nos parece relevante la dedicatoria a Albert Schweitzer, del cual se refiere la frase: «El hombre ha perdido la capacidad de prevenir y prever. Terminará por destruir la Tierra» [21, p. 19].
- <sup>7</sup> En este sentido, la categoría de supervivencia evocada por Potter resistiría a las críticas de quien sostiene que ésta se presenta sólo como un hecho y no como un valor, al interior del trasfondo teórico evolucionista [13, p. 6].
- <sup>8</sup> Estamos aquí interpretando libremente la famosa afirmación herdeggeriana: «Es necesario [...] que precisamente la esencia de la técnica albergue en sí el crecimiento de aquello que salva» [28, p. 22].

<sup>9</sup> Es interesante también un artículo del padre de la ecología profunda, Arne Næss, en el cual se subraya la nocividad de una visión "catastrófica" para el desarrollo de una conciencia ecológica [32].

<sup>10</sup> Recordemos aquí, sin aún poder profundizar el tema, la crítica a un cierto modelo de ciencia por parte de Husserle [33]. Y, por otra parte, en necesario mencionar también la famosa distinción "crítica" entre pensamiento calculante y pensamiento meditante de Heidegger [34].

<sup>11</sup> Una bella crítica a la idea (en verdad más evocativa que explicativa) de Snow está presente en un texto de Bontadini, al cual referimos [36, pp. 285-290].

<sup>12</sup> Una buena reconstrucción de la eficacia del concepto de prudencia en la bioética actual, de acuerdo con algunas intuiciones de Potter, *oni di Potter*, è presente in SL. Bracci [37].

<sup>13</sup> Nos referimos aquí, en particular, al ensayo introductivo de Gensabella Furnari a la traducción italiana del texto *Bioética*. Aquí describe, comentando y rescatando el "desliz" de Potter: «Tales contradicciones encuentran su justificación, que no es, o por lo menos no sólo, el acercamiento desde el exterior de un científico a un texto filosófico: una justificación que puede ser encontrada al interior de la misma fundación epistemológica que Potter intenta de a nueva ciencia, como ciencia de una "sabiduría biológica". La decisión por la sabiduría filosófica, aquella *sophia* que para Aristóteles "puede decirse el conjunto de intelecto y ciencia" y que "estando al frente de las ciencias, será la ciencia de las cosas más ilustres", es actuada a partir de una confusión, que es quizá una querida reducción, del modo en el cual entender las "cosas más ilustres". Si para Aristóteles se trata de las realidades metafísicas, para Potter se trata de aquel *bios* del cual, como científico, piensa encontrar sus leyes. [...] El *bios* reunifica las dos esferas, teórica y práctica, de la sabiduría, siendo juntas la realidad última por conocer y la realidad que debemos, en virtud de tal conocimiento, conservar» [39].

<sup>14</sup> Usamos aquí una noción de filosofía de la ecología más amplia de aquella de ética ambiental: la primera encierra a la segunda. Si bien Næss no utilizase frecuentemente tal distinción, nos parece oportuno recordar la relación entre las dos, ahí donde la segunda se ocuparía exclusivamente de normar y de reflexionar sobre la praxis humana en relación con el ambiente.

<sup>15</sup> Sobre el significado del término "ecosofía" se vea L. Valera, y Arne Næss. *Introduzione all'ecologia* [16, pp. 7-38].

<sup>16</sup> Para una reflexión sobre la preeminencia de una ética de las virtudes sobre una ética de los valores en ámbito ecológico, se vea: L. Valera, *Ecologia umana* [29, pp. 235-247].

<sup>17</sup> Una crítica a la posibilidad de construir, en este sentido, una ética a partir de un mero conocimiento biológico, se encuentra en [45, pp. 333-336].