

UN PASEO POR LA FILOSOFÍA AMBIENTAL: LA BELLEZA DE LA NATURALEZA COMO VALOR ÉTICO*

A WALK THROUGH ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY:
BEAUTY OF NATURE AS AN ETHICAL VALUE

Luca Valera

Universidad de Valladolid

Emanuela Giorgianni

Università degli Studi di Messina

Resumen: *En este artículo se rescata la importancia de los valores estéticos para la ética ambiental, en el contexto actual de degradación prometeica de la naturaleza. Para ello, profundizamos en el pensamiento de distintos protagonistas de la filosofía ambiental (Leopold, Næss, Morin, Prigogine y Stengers) relativo a los valores estéticos y analizamos el rol que tienen en el marco de sus propuestas ecológicas. La tesis de fondo es que los valores estéticos permiten recoger las experiencias humanas en toda su complejidad y unicidad, sin la necesidad de reducirlas a algo "universalizable", destacando la relación originaria existente entre ser humano y naturaleza.*

Palabras clave: *Morin, Leopold, Næss, Valores estéticos, Ética ambiental.*

Abstract: *This article highlights the importance of aesthetic values for environmental ethics, in the current context of the Promethean degradation of nature. To this end, we examine in*

* Agradecimientos: Esta investigación ha sido apoyada por el Proyecto n° 1210081 (ANID/Fondecyt Regular); y el Proyecto ANID/BASAL FB210018.

depth the thinking of different protagonists of environmental philosophy (Leopold, Naess, Morin, Prigogine and Stengers) with reference to aesthetic values and analyze the role they play in the framework of their ecological proposals. The basic thesis is that aesthetic values allow grasping human experiences in all their complexity and uniqueness, without reducing them to something “universalizable”, highlighting the original relationship between human beings and nature.

Key words: Morin, Leopold, Naess, Aesthetic Values, Environmental Ethics.

1. ENTRE PROMETEO Y ORFEO

¿Madre Naturaleza o naturaleza madrastra? ¿*Locus amoenus* o *locus horridus*? ¿Naturaleza de la que formamos parte o naturaleza que pretendemos controlar desde fuera? Desde los albores de la humanidad, la naturaleza ha fascinado y, al mismo tiempo, asustado a la humanidad. En torno a la naturaleza y a sus inexplicables fenómenos, el ser humano formula sus primeras preguntas; en el encuentro y desencuentro con ella se descubre a sí mismo y el mundo¹.

Por consiguiente, el vínculo que este ha desarrollado con la naturaleza a lo largo de los siglos no siempre ha sido el mismo, en una continua oscilación entre la simbiosis y la separación, entre la extrañeza radical y la absorción completa en ella. De hecho, el sentimiento del ser humano antiguo se caracterizaba por percibirse a sí mismo como parte de la naturaleza, un elemento inseparable de su totalidad, tan llena de belleza como de peligros. Una relación “animista”, persistente y fuerte hasta la época del Renacimiento, ligaba al hombre con la naturaleza, aunque incluso en la Antigüedad nunca faltaron los intentos de dominarla. Ya en la antigua Grecia se delineaban dos concepciones alternativas: las concepciones “finalistas” de la Naturaleza de Aristóteles o los sofistas frente a las mecanicistas o materialistas². Desde la *physis* de los griegos hasta el *Deus sive Natura* de Spinoza existe una antigua alianza entre ser humano y naturaleza. Como un Orfeo mortal, el ser humano

¹ En referencia a la “dimensión antropológica” de la mirada ecológica, véase Luca VALERA, “El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea”, en *Trans/Form/Ação*, 43, n.2 (2020) 171-187.

² Para una lectura más detallada de la que podemos desarrollar en este breve textos, sugerimos la lectura de Franco BREVINI. *L'invenzione della natura selvaggia. Storia di un'idea dal XVIII secolo ad oggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 30-33; Luca VALERA, y Gabriel VIDAL. “Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting back to Spinoza?”, en *Zygon: Journal of Religion and Science* 57, n. 3 (2022) 545-563. Con referencia a la idea de naturaleza en la filosofía antigua, véase Luca VALERA. “La questione della natura nel pensiero antico. Caos e ordine, metamorfosi del vivente ed esigenza di armonia”, en *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento* 85, n. 2 (2012) 59-69.

penetra en los misterios de la Naturaleza, sin condicionarlos ni desvelarlos, pero atravesándolos con melodía, ritmo, armonía: Orfeo, en efecto, símbolo por excelencia del artista, siempre va acompañado de su querida lira, cuya melodía es capaz de endulzar a las bestias y dormir las, demostrando así cómo los peligros de la naturaleza, si no se manipulan violentamente, pueden aplacar toda su brutalidad.

Sin embargo, las cosas cambian drásticamente en el siglo XVIII con la revolución científica: el ser humano abandona a Orfeo para seguir los pasos de Prometeo. La antigua alianza se rompe por la revolución de una ciencia que, culpable de haber hecho de la naturaleza una mera materia prima (o un mero objeto) que el ser humano puede moldear a su antojo, ha llevado a cabo un “desencantamiento del mundo”³. Así, nuestro modo de ser en el mundo cambia, la simbiosis se opone a la separación, y el ser humano “sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar”⁴. Asustado, busca el control de una naturaleza a la que ya no siente pertenecer y quiere violentamente desvelar los secretos que se esconden tras sus fenómenos. Como un moderno Prometeo “desencadenado”, el ser humano, protagonista de la revolución científica, al querer dominar las fuerzas de la naturaleza, peca, por ende, de *hybris*⁵. Y puesto que Prometeo siembra la destrucción y el castigo a su alrededor –Prometeo, en efecto, fundador simbólico de la ciencia experimental, roba el fuego a los dioses para llevarlo a los hombres–; Zeus le castigará haciéndole encadenar a un acantilado, abandonado al borde del mundo y víctima de los elementos⁶.

1.1. Reencantar el mundo

El ser humano, en su inmenso progreso gracias a los descubrimientos de la ciencia y de la tecnología, ha dejado tras de sí un rastro interminable de destrucción⁷; el ser humano, animal racional por excelencia, ha sido el único en dañar y destruir su mundo, sin darse cuenta de que, en realidad, se está

³ Max WEBER, *La ciencia como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. Véase también Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 55ss. Para una reflexión crítica, véase Maria Laura GIACOBELLO, “Dal mondo disincantato alla natura storicizzata: Weber e Prigogine”, en *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, 86 (2010) 205-213.

⁴ Jacques MONOD, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 168.

⁵ Véase Hans JONAS, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 185 y 202.

⁶ Es Pierre Hadot quien define las actitudes órfica y prometeica como las dos posturas diferentes del ser humano frente a la naturaleza y sus secretos (que pretende descubrir sacando de su velo a la naturaleza, identificada con la diosa Isis). Véase Pierre HADOT, *El velo de Isis. Ensayo sobre historia de la idea de naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay, 2015.

⁷ Véase, Rachel CARSON, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 1962.

destruyendo a sí mismo. Como escribe James Lovelock, Gaia, nuestra Tierra, no es una madre indulgente, dispuesta a perdonar cualquier maldad, ni tampoco es una doncella frágil y débil amenazada por la brutalidad del hombre⁸. Si para protegerse y defenderse tiene que sacrificar algo, los primeros sacrificados de Gaia seremos nosotros.

Sin embargo, según Pierre Hadot⁹, tanto la actitud prometeica como la órfica –que también pueden entrelazarse y confundirse la una con la otra– incluyen errores, y no son necesariamente correctas ni incorrectas. Entonces, ¿cómo hay que actuar ante la naturaleza? Como diría Henri Bergson: hay que observar el universo con ojos de artista¹⁰; o, como dirían Ilya Prigogine e Isabelle Stengers: hay que escuchar a la naturaleza poéticamente¹¹. Debemos conocer la naturaleza estéticamente, experimentarla estéticamente.

Percibir estéticamente la naturaleza –contra toda prevaricación y animismo irreal– nos permite apreciar su complejidad, tanto su belleza como sus misterios, y redescubrir el papel fundamental del ser humano en ella. La experiencia estética de la naturaleza reinserta al ser humano en el mundo, sin ignorar sus necesidades y temores, pero abordándolos, sin embargo, ya no con la exclusión y el control ilusorio de la naturaleza, sino descubriendo “la unidad orgánica” que lo vincula a ella, “la concordancia espontánea” y “la estrecha interacción”¹².

Son varios, y cada vez más resonantes, los valores estéticos de los que se está haciendo portadora la ética ambiental, y son cada vez más las escuchas poéticas y las miradas de artista con las que el ser humano está, por fin, aprendiendo a “reencantar el mundo”¹³. El objetivo de los próximos apartados es presentar algunos de ellos, mostrando la importancia de los valores estéticos en el marco de una posible ética ambiental.

⁸ Cf. James LOVELOCK, *The Ages of Gaia, A Biography of Our Living Earth*, London, Norton, 1988. Véase también: Giuseppe GIORDANO, *Complessità. Interazioni e Diramazioni*, Messina, Armando Siciliano, 2020; Giuseppe GEMBILLO y Annamaria ANSELMO, *Filosofia della complessità*, Florencia, Le Lettere, 2013; Giuseppe GEMBILLO, Annamaria ANSELMO, y Giuseppe GIORDANO, *Complessità e formazione*, Roma, Enea, 2008.

⁹ Véase Pierre HADOT, *op. cit.*

¹⁰ Véase Henri BERGSON, *El pensamiento y lo movible. Ensayos y conferencias*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936.

¹¹ Véase también Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *op. cit.*

¹² Véase Paolo D'ANGELO, *Estetica Della Natura*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 120, 144 y 146; véase también Franco BREVINI, *op. cit.*; y Pierre HADOT, *op. cit.*

¹³ Véase Giuseppe GIORDANO, “Tra filosofia ed ecologia a partire da alcune riflessioni di Antonio Mazzarino”, en G. RANDO y M. G. ADAMO, *Classico e moderno. Scritti in memoria di Antonio Mazzarino*, Reggio Calabria, Falzea Editore, 2011, pp. 229-242 Véase también Giuseppe GEMBILLO, y Giuseppe GIORDANO, “Dalla fine delle certezze alla nuova alleanza”, en Ilya Prigogine, *La rivoluzione della complessità*, Roma, Aracne, 2016, pp. 121-133.

2. ALGUNOS ENFOQUES DEL VALOR ESTÉTICO EN LA ÉTICA AMBIENTAL: DE LEOPOLD A MORIN

Entre los primeros protagonistas de la ética ambiental se suele mencionar a Aldo Leopold, con su famosa idea de la *Land Ethic*. Empezaremos justamente por él, para presentar algunas de las más importantes contribuciones en ética ambiental –claramente el trabajo que se ofrece aquí no quiere ser completo o exhaustivo, con referencia a este tema, por obvias razones de espacio– que destacan la relevancia de los valores estéticos como indicadores para la evaluación de nuestras acciones referidas al ambiente.

2.1. Aldo Leopold: la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica

La relevancia de los valores estéticos para Aldo Leopold, padre de la Ética de la Tierra [*Land Ethic*], se puede mostrar de dos formas: la primera, retomando el famoso paso del *Sand County Almanac*, del 1949¹⁴:

El pivote que hay que mover para poner en marcha el proceso de evolución que conduciría a una ética de la tierra es simplemente este: dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es solo un problema económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto desde el punto de vista ético y estético, además de lo que conviene económicamente. Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa¹⁵.

La segunda, refiriéndose a su propia vida, en la que tuvo una importancia radical su madre Clara Starker, quien, “dotada de una aguda sensibilidad estética”¹⁶, acompañó a Aldo en su primer acercamiento a la naturaleza, ayudándole a observar –desde muy pequeño– los campos de Iowa e introduciéndole a la pasión por la ornitología y la historia natural.

Por lo que concierne a nuestra breve introducción a Leopold y los valores estéticos, cabe destacar que, si bien la belleza tiene un papel central en la ética de la tierra, se trata, en la obra de Leopold mismo, de un concepto sub-determinado o casi indefinido:

¹⁴ Aldo LEOPOLD, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, 1949.

¹⁵ Aldo LEOPOLD, *Una ética de la tierra*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 155. Sobre la relación –o, mejor dicho, la armonía– entre esos tres elementos fundamentales para Leopold (integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica), véase el artículo de Bill SHAW, “A Virtue Ethics Approach to Aldo Leopold’s Land Ethic”, en *Environmental Ethics* 19 (1997) 53-67.

¹⁶ Véase Jorge Riechmann, “Introducción: Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la Ética de la Tierra”. en Aldo LEOPOLD, *Una ética...*

La belleza sigue siendo –anota Max Oelschlaeger [...]– la huérfana no deseada, la hijastra no querida y el extraño en el pensamiento ecológico. El mismo Leopold era muy consciente de la cuestión ‘La física de la belleza’, escribe Leopold, ‘es uno de los departamentos de la ciencia natural que aún se encuentra en la edad oscura’. Desde la posición de Leopold, esta noción de que la ciencia está atrasada es totalmente comprensible. A diferencia de la integridad y la estabilidad, que son categorías aparentemente objetivas capaces de cuantificarse y probarse mediante el diseño experimental, la belleza parece ser la más suave de las categorías, más subjetiva que objetiva, más etérea que real¹⁷.

En el fondo, lo que Leopold destaca con su planteamiento de ética de la tierra es la posible crítica a la mentalidad reduccionista expresada por la ciencia oficial –incapaz de interpretar la experiencia que hacemos de la naturaleza– así como al enfoque utilitarista –que interpreta el valor de todas las cosas existentes solamente a la luz de su utilidad para los fines humanos–. En última instancia, reconocer el valor estético de la naturaleza como algo que debe guiar nuestra presencia en ella significa para Leopold afirmar la existencia de valores no instrumentales –es decir, de valores intrínsecos– y, al mismo tiempo, impulsar una visión no lineal de los procesos naturales mismos¹⁸. Así, la belleza representa, en la obra de Leopold, un valor que escapa totalmente al control humano. En este sentido, la belleza es un proceso creativo de la naturaleza misma: “Probablemente Leopold vio en la belleza la capacidad casi infinita del mundo natural no solo de renovarse, sino de crearse a sí mismo”¹⁹. Se trata de un proceso armónico, en el que todas las partes convergen hacia un centro organizador y una finalidad intrínseca:

Aunque Leopold reconoce la creatividad de la naturaleza –continúa Oelschlaeger–, podría decirse que veía en la belleza un orden natural fundamental. La belleza de la naturaleza era un orden de existencia en el que la humanidad estaba inmersa. [...] Aunque Leopold no era un hombre religioso per se, probablemente estaría de acuerdo con el poeta Robinson Jeffers, que sugiere que ‘la belleza es el rostro de dios: intenta conocerla, intenta ser como ella’. Lo que significa, en este caso, que hay un valor en la belleza del mundo

¹⁷ Max OELSCHLAEGER, “Ecological Restoration, Aldo Leopold, and Beauty: An Evolutionary Tale”, en *Environmental Philosophy*, 4/1-2 (2007) 149-161, p. 156.

¹⁸ Con referencia a este punto, es importante reconocer que el pensamiento de Leopold se puede interpretar al mismo tiempo como “antiantropocéntrico” (o “biocéntrico”) y “antropocéntrico”. De hecho, sobre la cuestión de la belleza en Leopold, Fromm escribe: “Es demasiado evidente que está determinada culturalmente y generada por la conciencia”. Y agrega: “Pero la respuesta estética es el interés más poderosamente antropocéntrico de todos, producido por la propia naturaleza y funcionamiento de nuestros cuerpos y psiques: nuestro metabolismo, mecanismos sensoriales, ritmo cardíaco, sexualidad, células cerebrales y enculturación en la sociedad humana temporal” (Harold FROMM, “Aldo Leopold: Aesthetic ‘Anthropocentrist’”, en *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 1/1(1993) 43-49, pp. 47-48.

¹⁹ Max OELSCHLAEGER, *op. cit.*, p. 156.

natural que existe fuera de nuestro sistema de precios humanos, un valor que triunfa sobre todos los valores seculares, incluidos los económicos²⁰.

En resumen, la noción de belleza se transforma en Leopold en un criterio evaluativo que permite mirar al mundo extra-humano de una forma extra-humana (es decir, no condicionada por la utilidad que los otros seres vivos podrían tener para alcanzar finalidades humanas). La pertenencia a la comunidad biótica y el famoso “pensar como una montaña” del mismo Leopold son consecuencias de esa belleza, que escapa a toda reducción y utilidad.

2.2. Arne Næss: la belleza de un mundo profundo

Si bien la cuestión estética no es un punto central de la reflexión del padre de la Ecología Profunda [*Deep Ecology*], Næss reconoce constantemente la importancia de una armonía entre nuestras acciones y nuestra relación con el mundo al que pertenecemos²¹. Dicha armonía, como veremos, es capaz de generar una profunda alegría en el ser humano mismo, que siente que el ambiente –o, mejor dicho, el campo total– en que está inmerso es parte relevante de su personalidad. De ahí que se pueda tener experiencia de la belleza de la naturaleza misma, una vez entendida a la naturaleza como algo en constante relación con nosotros.

La idea de fondo de Næss –heredada por el pensamiento ecológico en general y por Barry Commoner en particular– es que el ser humano se encuentra en constante relación dinámica con el mundo en que está insertado²², hasta el punto de que los dos son prácticamente inseparables. De ahí emerge la que él llama “ontología gestáltica”²³. Esta ontología es el resultado del rechazo decidido de una visión reduccionista de la realidad, incapaz de dar cuenta de nuestra “experiencia espontánea” en el mundo: una experiencia que va mucho más allá de la búsqueda de la “cosa en sí” kantiana, y que no se deja atrapar por los esquemas abstractos de las ciencias experimentales²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ Para una presentación e interpretación de la obra de Næss, véase Luca VALERA, “Arne Næss, filósofo. Al di là dell’ecologia profonda”, en *Riga* 46 (2023), 20-24.

²² Véase Arne NÆSS, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16 (1973) 95-100.

²³ Sobre este aspecto, véase: Arne NÆSS, “Ecosophy and Gestalt Ontology”, en *The Trumpeter. Journal of Ecosophy* 6/4 (1989) 134-137; Christian DIEHM, “Arne Næss and the Task of Gestalt Ontology”, en *Environmental Ethics*, 28/1 (2006) 21-35.

²⁴ Hemos tratado de profundizar estos temas en los artículos Luca VALERA, “From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Næss’s Phenomenology”, en *Problemas* 93 (2018) 142-153; “Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy”, en *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018) 661-675.

La percepción que tenemos de la realidad, entonces, no puede ser nunca, *aemotiva*, *anafectiva* y *anestésica*: todo lo contrario, como demuestra Næss en *The Place of Joy in a World of Fact*²⁵ o en *Creativity and Gestalt Thinking*²⁶, la reducción y el olvido de nuestras relaciones con el mundo exterior son signos de una profunda inmadurez. Al revés, solo es posible experimentar una cierta “alegría” si se comprende que en la realidad no existe una separación clara entre hechos y valores, entre “acontecimiento” y “bien”: el yo se mueve, pues, como un “todo integrado”, como una persona, como un yo “complejo y sin complicaciones”, siguiendo el sexto principio enunciado en *The Shallow and the Deep, long-range ecology movement*²⁷. Estas consideraciones encuentran su fundamento en una filosofía sistemática que las precede e ilumina: la inseparabilidad entre valores y hechos es, en efecto, recuperada por Næss de Protágoras y Sexto Empírico y también como crítica de su experiencia formativa en el Círculo de Viena. La cuestión de la alegría, como resultado de una profunda unidad entre el yo y el mundo, es retomada en cambio por la teoría de las emociones de Spinoza, como puede verse en *The Place of Joy in a World of Fact*, y por los estudios de Næss sobre el pensamiento oriental y, más concretamente, sobre el budismo²⁸.

La pregunta que surge entonces es: ¿cómo podemos llegar a esa conciencia de nuestra profunda unidad con la realidad? ¿Cómo podemos superar la dicotomía “yo/mundo” (o las dicotomías hombre/naturaleza, hechos/valores, etc.) que nos recuerdan continuamente las “ciencias duras”? Está claro que esta cuestión no es ociosa, ni siquiera tangencial en la filosofía de Næss: aquí lo que está en juego es la idea misma de “ecología profunda”, como demuestra el noruego en varias ocasiones²⁹. Su filosofía (al igual que su ecología) puede definirse como profunda en la medida en que busca profundizar, llegar a puntos firmes y sólidos sobre nuestra cosmovisión última. Así, el modo de indagar del noruego puede definirse como profundo en la medida en que –a través de preguntas insistentes y oportunas– busca ahondar en la realidad, para desenterrar conexiones y relaciones y no detenerse en la superficie de las cosas.

A partir de estas relaciones con el mundo natural –interpretadas como algo que constantemente excede a las conexiones abstractas que identifica la física (o la ciencia en general)– es posible apreciar al mundo en toda su

²⁵ Arne NÆSS, “The Place of Joy in a World of Fact”, en Alan DRENGSON y Harold GLASSER (eds.), *The Selected Works of Arne Næss*, vol. X, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 109-119.

²⁶ Arne NÆSS, “Creativity and Gestalt Thinking”, en Alan DRENGSON y Bill DEVALL (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, Berkeley, Counterpoint, 2009, pp. 192-194.

²⁷ Arne NÆSS, “The Shallow and the Deep...”, *op. cit.*

²⁸ Para una profundización de los aspectos aquí mencionados, véase Luca VALERA, “L’idea di natura in Arne Næss”, en *Filosofia* 64 (2018) 15-26.

²⁹ Véase: Luca VALERA, “Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Næss’s Proposal for the Future”, en *Environmental Ethics* 41/4 (2019) 293-303.

complejidad, sin reducirlo a esquemas o pretensiones³⁰. Es ahí donde emerge la belleza como cualidad intrínseca –en cuanto relacional– de la naturaleza misma: si todo está relacionado con todo, en la realidad no existen cosas aisladas, así como no existen cualidades que no tengan relación con sujetos y entes distintos. Por esto, Næss introduce la existencia de cualidades terciarias (que se añaden a las primarias y secundarias), es decir, aquellas que media la experiencia, pero añaden la impresión emocional al objeto, como por ejemplo la melancolía de un árbol o la belleza de una montaña. Si las cualidades primarias son meras abstracciones de lo real, puras formas abstractas, las cualidades terciarias nos devuelven los “contenidos concretos” de ella³¹, a saber, los fenómenos reales que se dan en nuestras experiencias. Así la belleza se transforma en una dimensión esencial –en cuanto relacional– de la realidad natural misma: la naturaleza, mirada profundamente, *es* bella, es decir, ya tiene ese carácter, en cuanto nuestra experiencia es parte concreta de la realidad. Respetar los valores estéticos de la naturaleza significa, en última instancia, respetar la naturaleza de la naturaleza.

2.3. Edgar Morin: el sentido estético de la Naturaleza

La exuberancia de las formas, de los ornamentos, de los colores, tanto en el mundo vegetal como en el animal, testimonia en cada caso la exuberancia creadora de la vida³², escribe Edgar Morin. Y es precisamente la belleza de estas formas lo que los humanos intentamos reproducir en el arte, como dice Paul Klee: “Imitamos con el juego del arte las fuerzas que han creado y crean el mundo”³³. La belleza de la naturaleza, sin embargo, no solo contiene formas y figuras armónicas y regulares, también tiene en ella lo que canónicamente consideramos “feo”: en la naturaleza “belleza y fealdad dejan de ser antinómicas: se encuentra belleza en la fealdad y fealdad en la belleza, lo que significa que la belleza no se elimina, sino que se incluye en un complejo que soportaría su contrario”³⁴. Esta belleza compleja, rica en expresiones diversas e incontrolables, es lo que la pretensión humana de dominar la naturaleza ha tratado de eliminar y ocultar.

³⁰ El acercamiento que describe Næss se acerca particularmente a lo que afirma Aristóteles en el *De partibus animalium*: “Debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso”. En: ARISTÓTELES, *Obra biológica*, Oviedo, KRK, 2018, 645a. Sobre este punto, véase también Alfredo MARCOS, y Luca VALERA, “De la ética ambiental a la ecología humana. Un cambio necesario”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78/298 (2022) 785-800.

³¹ Véase Arne NÆSS, “The World of Concrete Contents”, en *The Trumpeter: Journal of Ecosophy* 22/1 (2006) 43-55.

³² Cf. Edgar MORIN, *Sur l'esthétique*, París, Robert Laffont, 2016.

³³ Paul KLEE, *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 41.

³⁴ Cf. Edgar MORIN, *Sur l'esthétique*.

Según Morin, existe, en cambio, en el mundo natural una prehistoria de la estética humana que debemos redescubrir y valorar. El gran pensador de la complejidad dedica todo su ensayo sobre la estética –nacido de un ciclo de conferencias promovido por la *Maison des sciences de l'homme*, durante el año 2016– a esta relación entre la belleza de la naturaleza y el sentimiento estético, entre la naturaleza y la cultura.

El sentimiento de maravilla, placer y admiración que sentimos ante una obra de arte es el mismo que sentimos ante la belleza de la naturaleza en todas sus formas, desde la elegancia de las alas de una mariposa liberando todos sus colores al volar, hasta la violencia fascinante y aterradora de las olas que rompen en la orilla durante una tormenta. El sentimiento estético, antes de ser el carácter propio del arte, es un dato fundamental de la sensibilidad humana. Este sentimiento estético, que Morin define como belleza, nos da acceso a un segundo estado, un estado poético: “Defino el segundo estado como un estado en el que una emoción nos transforma. El estado poético es un segundo estado en el que podemos sentirnos amorosos, llenos de admiración, en comunión, llenos de asombro, sobrecogidos, transfigurados, inspirados. Roza lo místico sin ser religioso. Se intensifica con el entusiasmo –esta hermosa palabra que originalmente significa ‘posesión por un dios’–”³⁵.

Este estado poético propio de la belleza de la naturaleza se opone completamente al estado prosaico que caracteriza nuestro vano intento de dominarla; este estado poético es una verdadera forma de conocimiento, capaz de hacernos comprender el vínculo que tenemos con nuestra naturaleza y que ya no podemos ignorar. “Cada uno de nosotros tiene su genealogía y su cédula de identidad terrícolas. Viene de la Tierra, es de la Tierra, está en la Tierra. Pertenece a la Tierra que nos pertenece”³⁶, escriben Edgar Morin y Anne B. Kern. De la Tierra, madre y patria, procede nuestra identidad, a la Tierra debemos nuestro origen y nuestro fin, en la Tierra encontramos nuestro hogar, todos nosotros, unidos, independientemente de la cultura que defendamos, de la sociedad en la que actuemos, de la vida que llevemos. Abandonando la pretensión de erigirnos en soberanos de la Naturaleza, podemos reconocer nuestra Tierra-Patria como comunidad de destino/de origen/de pérdida³⁷. No es una tierra prometida, no es el paraíso terrenal, pero es la comunidad de destino a la que todos pertenecemos. Una vez redescubierto el estado poético, “la humanidad debe dejar de comportarse como un Gengis Kan del sistema

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁶ Edgar MORIN, Anne Brigitte KERN, *Terra-Patria*, Buenos Aires, Nueva visión, 2006, p. 209. La reflexión sobre el vínculo entre los seres humanos y su “Tierra-Madre” atraviesa toda la extensa producción filosófica del pensador, ya desde los siete volúmenes fundamentales de su *Método*. Nos referimos solo al primero, en este contexto: Edgar MORIN, *El Método 1: La Naturaleza de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2006.

³⁷ Véase Edgar MORIN, *El método 6: Ética*, Madrid, Cátedra, 2006.

solar y verse a sí misma no tanto como el pastor del mundo, sino como el copiloto de la naturaleza. Desde ahora, la conciencia ecológica requiere un doble pilotaje: uno, profundo, que viene de todas las fuentes inconscientes de la vida y del hombre, y otro, que es el de nuestra inteligencia consciente"³⁸.

El ser humano ya no está en el centro del universo, pero su papel sigue siendo central. Como copilotos de nuestra "Tierra-Patria", tenemos una enorme responsabilidad hacia ella, de alcance "planetario", "ya que cualquier acción puede pasar a formar parte de un proceso en cadena de interrelaciones, vehiculadas por la red y generar así efectos que recaen sobre cada uno de nosotros"³⁹. No se trata de una tarea fácil: la revolución del estado poético es una revolución ecoética, capaz de escuchar poéticamente la complejidad de la naturaleza, su orden y desorden, belleza y peligro, unidad y pluralidad, sin pretender reducirla. Esta ecoética poética es la única que puede crear, por último, una "Nueva Alianza"⁴⁰ entre ser humano y naturaleza.

2.4. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers: la belleza del caos

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers escriben:

La antigua alianza animista está bien muerta [...]. Está bien muerto el mundo con finalidad, estático y armonioso, que la revolución copernicana destruyó cuando lanzó la Tierra hacia los espacios infinitos. Pero nuestro mundo no es tampoco el de la 'alianza moderna'. No es el mundo silencioso y monótono, abandonado por los antiguos encantos, el mundo reloj sobre el cual habíamos recibido jurisdicción. La naturaleza no está hecha para nosotros y no se ve entregada a nuestra voluntad. Ha llegado el momento, como nos lo anunciaba Jacques Monod, de asumir los riesgos de la aventura de los hombres, pero si podemos hacerlo es porque, en adelante, así es nuestra forma de participación en el devenir cultural y natural, así es la lección que nos dicta la naturaleza cuando la escuchamos⁴¹.

Asumir los riesgos de la aventura humana significa, pues, reconocer en nuestra naturaleza un mundo plural que no puede describirse en términos de esquemas omnicomprendivos, bajo un "único esquema conceptual"⁴²; un

³⁸ Edgar MORIN, "El pensamiento ecologizado", en *Gazeta de Antropología*, 12 (1996).

³⁹ Véase Anselmo GEMBILLO y Giuseppe GIORDANO, *op. cit.*, p.128.

⁴⁰ Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *op. cit.* Para más información, véase Giuseppe GIORDANO, *La filosofía di Ilya Prigogine*, Messina, Armando Siciliano, 2005; Giordano GEMBILLO, *Ilya Prigogine...*; Giuseppe GEMBILLO, Giuseppe GIORDANO y Flavia STRAMANDINO. *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina, 2004.

⁴¹ Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *op. cit.*, pp. 324-325.

⁴² *Ibid*, p. 257.

mundo plural con el que tener el coraje de crear una Nueva Alianza, capaz de captar la belleza de su multiplicidad.

Para Prigogine y Stengers, así como para Morin, la belleza de la naturaleza no solo se caracteriza por el orden y la regularidad, sino también por el desorden, el caos y lo imprevisible. Este desorden no debe controlarse ni eliminarse; de hecho, no es solo una fuente de destrucción, sino más bien de construcción. La belleza desordenada de la Naturaleza crea e inventa, y del desorden surgen estructuras increíblemente organizadas. El Premio Nobel de Química Ilya Prigogine estudia los sistemas abiertos alejados del equilibrio térmico, y da el nombre de “estructuras disipativas”⁴³ a estos fenómenos increíbles capaces de originar grandes formas de autoorganización en el desorden. Se trata de sistemas como las células de Bénard. La inestabilidad de Bénard es un fenómeno debido a la transmisión de calor por convección. En un líquido, una vez superado cierto valor crítico del gradiente de temperatura, el movimiento convectivo del calor da lugar a estructuras increíblemente organizadas, un increíble esquema de células hexagonales. El sistema, demuestra Prigogine, lejos del equilibrio, genera una nueva organización a partir del punto crítico de inestabilidad: del caos surge el orden.

La belleza de la naturaleza está llena de estructuras disipativas de las que también formamos parte nosotros, los seres vivos. La naturaleza está habitada por esta imprevisibilidad creativa, y la riqueza de la realidad desborda todos los lenguajes posibles y solo puede encontrarse en la unidad mayor del todo: “Cada lenguaje puede expresar, *si bien satisfactoriamente*, únicamente parte de ella. Por consiguiente, la música no se agota con ninguno de sus estilos; el mundo del sonido es más rico que cualquier lenguaje musical, sea la música de los esquimales, Bach o Schoenberg; pero cada una constituye una elección, una exploración electiva y, como tal, la posibilidad de una plenitud”⁴⁴.

Debemos sentirnos parte de esta riqueza de la realidad y para ello debemos ser capaces de conocerla estéticamente. Debemos situarnos, una vez más, en la escucha poética de la Naturaleza y de la unidad distinta de sus sonidos, olores, colores. Escucha poética “de la naturaleza –en el sentido etimológico en el cual el poeta es un fabricante–, exploración activa, manipuladora y calculadora pero ya capaz de respetar a la naturaleza que hace hablar”⁴⁵. Alcanzamos así “la constatación de que somos la conciencia crítica de un proceso que sin nosotros no tendría ni conciencia ni finalidad, y que gracias a nosotros va más allá de sí mismo. Pero también se convierte en

⁴³ Entre las numerosas publicaciones de Prigogine sobre este tema, en aras de la brevedad, además de *La nueva alianza*, renviamos a Ilya PRIGOGINE, *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 1997; Ilya PRIGOGINE, *Introducción a la termodinámica de los procesos irreversibles*, Madrid, Selecciones Científicas, 1974.

⁴⁴ Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *op. cit.*, p. 261. Cursiva de los autores.

⁴⁵ *Ibid*, p. 310.

la conciencia de que, sin nosotros, independientemente de nosotros, puede continuar y seguir otros caminos"⁴⁶.

Sobre esta base se realiza esa Nueva Alianza. Debe consistir, según Prigogine y Stengers, en un diálogo incesante con la naturaleza, no dirigido a su dominación sino a su descubrimiento estético, en un sentido continuo de coparticipación y coevolución con la propia Naturaleza: un diálogo "con un mundo abierto al cual pertenecemos, en la construcción del cual participamos"⁴⁷.

Como demuestran las diferentes perspectivas aquí destacadas, ahora es posible hacerlo: "Ha llegado el momento de nuevas alianzas, ligadas desde siempre, durante mucho tiempo desconocidas, entre la historia de los hombres, la historia de sus sociedades, de sus conocimientos y la aventura exploradora de la naturaleza"⁴⁸.

3. UNA VUELTA A LOS VALORES ESTÉTICOS Y A NUESTRA DIMENSIÓN "ECOLÓGICA"

Si es cierto lo que se destacaba con referencia a los valores estéticos en Leopold –a saber, se trata de indicadores más etéreos que reales– es también cierto que los recientes avances en la ética ambiental han logrado incorporar dichos valores en la consideración moral de nuestra relación con la naturaleza. Esos valores, por un lado, destacan la importancia de la presencia del ser humano en la naturaleza –el valor estético siempre es un valor "con referencia a alguien"– por otro, logran alejar a la ética ambiental de una mera aplicación mecánica de principios metaéticos ajustados *a priori* a problemáticas concretas⁴⁹. De hecho, escribe Emily Brady, una de las protagonistas en esta área:

El valor estético se genera a través de experiencias apreciativas en las que prestamos atención a las formas, las propiedades perceptivas (o cualidades) y los significados de una cosa por sí mismos. Considero que las propiedades estéticas dependen de una base estructural de propiedades no estéticas y de los valoradores, en lugar de ser totalmente independientes. Desde este punto de vista, los juicios estéticos tienen una fuerte base experiencial y se fundamentan en el sujeto en la medida en que dependen de la respuesta. Sobre esta base, el valor estético puede clasificarse como un tipo de valor intrínseco o no-instrumental, aunque prefiero el término 'no-instrumental',

⁴⁶ Giuseppe GEMBILLO, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Florencia, Le Lettere, 2008.

⁴⁷ Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁸ *Ibid*, p. 325.

⁴⁹ Con referencia a la crítica a una ética ambiental meramente "aplicada", véase Luca VALERA, Yuliana LEAL y Gabriel VIDAL, "Beyond Application. The Case of Environmental Ethics", en *Tópicos (México)* 60 (2021) 437-459; y Alfredo MARCOS y Luca VALERA, *op. cit.*

porque evita algunos de los problemas asociados a los diversos significados de 'valor intrínseco' en el contexto medioambiental⁵⁰.

De aquí que surjan nuevas motivaciones para la ética ambiental "no-aplicada": "Mis ideas se inspiran en parte en la evolución de la ética ambiental –continúa Brady–, que ha dejado de centrarse exclusivamente en el valor intrínseco para enfocarse en el debate sobre nuestra relación con el medio ambiente, que determina nuestras actitudes morales hacia este"⁵¹. Los valores estéticos, ya a partir de su propia estructura epistémica, nos enseñan un vínculo esencial entre un sujeto humano (es decir, el valorador) y la naturaleza (a saber, el objeto de la valoración), remitiendo a la imagen de "hombre en el campo total relacional", así como la describe Næss⁵². En este sentido, los valores estéticos permiten recoger las experiencias humanas en toda su complejidad y unicidad, sin la necesidad de reducirlas a algo "universalizable". De aquí la importancia de esos valores para la ética ambiental, ya que logran rescatar la dimensión fundamentalmente relacional de la naturaleza y del ser humano, vinculando nuestras valoraciones a nuestra experiencia de "seres ecológicos". Redescubrir esta dimensión nos ayuda a re-situarnos en la naturaleza, potenciando nuestra pertenencia a ella. En la dimensión estética de los valores se cumpliría así lo que afirma Timothy Morton: "No debes ser ecológico. Porque eres ecológico"⁵³.

Luca Valera,
Departamento de Filosofía
Universidad de Valladolid
Plaza del Campus, s/n
47011 Valladolid
luca.valera@uva.es

Emanuela Giorgianni
Università degli Studi de Messina
Piazza Pugliatti, 1
98122 Messina (Italia)
emanuela.giorgianni@unime.it

⁵⁰ Emily BRADY, "Aesthetic Value, Ethics and Climate Change", en *Environmental Values* 23/5(2014), p. 554.

⁵¹ Emily BRADY, "Aesthetic Value, Nature, and Environment", en *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, edited by Stephen Gardiner y Allen Thompson, Oxford, Oxford University Press, p. 191.

⁵² Cf. Arne NÆSS, "The Shallow and the Deep..."

⁵³ Timothy MORTON, *Being Ecological*, New York, Penguin Books, 2018. Sobre este tema, véase también: Giuseppe GIORDANO, "Risintonizzare i tempi. Nuove consapevolezza del pensiero ecologico", en *Giusto in tempo. Pensare il contemporaneo/Just in time. Theorising the Contemporary*, editado por A. Reid y V. Surace, Milán, Mimesis, 2023,