

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/320676934>

Bioética, ética del medio ambiente y ecología humana: la prudencia como un medio de supervivencia para el ser humano

Chapter · May 2017

CITATIONS

0

READS

312

2 authors, including:



[Luca Valera](#)

Pontifical Catholic University of Chile

64 PUBLICATIONS 44 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

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



Tanshumanism/posthumanism and human nature [View project](#)



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

CAPITULO VII

BIOÉTICA, ÉTICA DEL MEDIO AMBIENTE Y ECOLOGÍA HUMANA: La prudencia como un medio de supervivencia para el ser humano

Luca Valera¹; Alfredo Marcos²

Ética ambiental y bioética: un terreno común

La ética ambiental ha conseguido hace muchos años un papel destacado en la reflexión filosófica contemporánea, sobre todo dentro del pensamiento de matriz analítica. Desde que el hombre comenzó a ser consciente de su capacidad destructiva hacia el medio ambiente, de hecho, ha intentado también desarrollar reflexiones que tenían por objeto privilegiado su propia relación con los seres vivos no-humanos. En este sentido la edad contemporánea ha traído consigo un interesante cambio de perspectiva: el hombre moderno ha desarrollado una conciencia más profunda acerca de su relación con su entorno y con los otros seres vivos, descubriendo su finitud y al mismo tiempo la limitación del ecosistema entero. Así pues, el hombre moderno vive con la conciencia de una crisis ecológica y de un apocalipsis siempre inminente, y con el conocimiento de que

1 Facultad de Filosofía y Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile, luvalera@uc.cl

2 Facultad de Filosofía, Universidad de Valladolid, amarcos@fyl.uva.es

los recursos naturales – y por lo tanto también el “contenedor” de estos recursos, es decir el ecosistema– pueden ser agotados en breve. Las investigaciones recientes –cada vez más presentes también en el debate mediático– sobre el cambio climático, el desarrollo sostenible y las políticas comunes a los Estados, son síntomas del fuerte interés común y de la necesidad de un nuevo enfoque sobre los problemas ambientales.

Otro indicador de gran alcance de esta conciencia crítica se puede encontrar en el nacimiento de disciplinas como la bioética, capaces de enfatizar nuevamente el impacto de la acción del hombre sobre el ecosistema, una acción que parece cambiada radicalmente por el desarrollo de tecnologías que hace algunas décadas eran totalmente desconocidas. En este sentido Potter (1971) reconoce en la ecología el paradigma desde el cual se puede modelar una “ciencia de la supervivencia”, es decir, un conocimiento que puede constituir un puente entre el mundo de los hechos y el de los valores.

Por lo tanto, se puede decir que la bioética nació junto con la conciencia ecológica. Ambas parten de la misma conciencia del “pecado conocido por la ciencia” (Pessina 1999:5). Ambas comienzan con similares preguntas: ¿Cómo es posible combinar la biología (y su desarrollo) con el conocimiento humanístico? ¿Cómo es posible la supervivencia del hombre en esta tierra? La necesidad de respuestas para estas preguntas resulta hoy día urgente, ya que:

“por miles de años, los hombres han vivido en esta tierra sin un conocimiento específico de su naturaleza química. La dependencia del hombre de su entorno natural era entendida de

modo general, pero la riqueza de la naturaleza se consideraba ilimitada y la capacidad de la naturaleza para recuperarse de la explotación era considerada inmensa. Eventualmente descubrieron que el hombre estaba explotando la tierra hasta el punto que requería el uso de más y más ciencia y tecnología a medida que las fuentes más ricas de hierro y cobre, por ejemplo, se agotaban” (Potter 2002:123).

El principal medio para la explotación del ecosistema por los seres humanos es, sin duda, la tecnología, que se muestra hoy como un Jano Bifronte, es decir como un instrumento con una doble identidad: por un lado, la tecnología es la forma principal para la emancipación de los seres humanos del ámbito de lo “inmediato”, del mundo de los hechos; por otro lado, la propia tecnología que empleamos para establecer nuestro dominio sobre lo viviente, impone a veces su dominio sobre el ser humano: *“La explotación de la naturaleza se ha convertido en uno de los hábitos de los hombres, sobre todo de los de la sociedad occidental industrializada [...] Pero los hombres no pueden liberarse de las limitaciones objetivas agrediendo a la naturaleza con la tecnología”* (Jonas 1993:3-4). La cuestión tecnológica así saca a relucir algunas preguntas relacionadas no sólo con la ética –lo cual nos obliga a recurrir a una renovada responsabilidad en las relaciones con los otros seres vivos, con los recursos disponibles y con nosotros mismos– sino, al mismo tiempo, con la cosmología/metafísica, dado que las tecnologías contemporáneas cambian en gran medida el contexto metafísico donde el ser humano normalmente actúa.

En este sentido, se destaca la luz del potencial destructor de la tecnología, la reflexión crítica se debe enfrentar a interrogantes metafísicos insólitos para las éticas tradicionales, es decir “*si y por qué debe existir una humanidad; por qué debe el ser humano, tal y como lo ha producido la evolución, ser conservado y su herencia genética respetada; si y por qué debe haber en absoluto vida*” (Jonas 1987:87).

Dentro de este contexto de replanteamiento de la perspectiva moral y metafísica surge el actual debate sobre la ética ambiental como una forma de pensar, en primer lugar, la capacidad del hombre de vivir en esta Tierra, y, en segundo, la necesidad de ampliar el dominio de los objetos que se encuentran bajo la acción humana directa, incluyendo ahora a seres vivientes. La filosofía ambiental, de hecho, no se ocupa en primer lugar de la cuestión de los recursos renovables y de su posible explotación, de la entropía o del desarrollo sostenible, sino que plantea la cuestión ecológica en los términos más fundamentales acerca de la manera humana de habitar la Tierra junto a los otros seres vivientes.

Por un lado, por lo tanto, es posible encontrar una razón histórica de la transformación de la relación entre el hombre y la naturaleza: las innovaciones tecnológicas han cambiado la acción humana y sus efectos sobre el mundo de una manera tanto extensional (en términos cuantitativos el hombre ha ampliado su gama de intervención), como intencional (cualitativamente el hombre ahora hace actos “nuevos”, que involucran objetos que antes parecían intangibles). Por otro lado, se puede observar una razón más profunda a nivel teórico: al amanecer de la actual crisis ecológica hubo la “epistemología del dominio”, conectada necesariamente, en su desarrollo

histórico, con la acción científico-tecnológica, y por lo tanto de origen esencialmente moderno.

El cambio de mentalidad impuesto por la revolución científica sería, por lo tanto, la razón teórica más convincente de la dominación –necesariamente antropocéntrica– de la naturaleza por el hombre: los procesos de previsión, control y explotación de los recursos naturales revelan la victoria de la *res cogitans* sobre la *res extensa*. La sustancia extensa ahora se presenta como potencialmente cognoscible en su totalidad, y por ello predecible y configurable por una mente externa a la misma.

Las dos razones –la histórica (los recientes desarrollos tecnológicos) y la teórica (la epistemología del dominio)– se complementan, formando una especie de “circularidad degenerativa”, según la cual la posición de dominio legitima constantemente el uso excesivo de la tecnología, mientras que la tecnología consolidaría el poder humano ingobernable:

“Desde Descartes y su formidable proyecto de dominación, no habríamos dejado de dominar al mundo inmoderadamente. Primero, lo privamos de todo misterio al decretarlo manipulable y calculable a porfía. Se acabaron el animismo y las cualidades ocultas, esas fuerzas misteriosas que todavía atravesaban la naturaleza de los alquimistas de la Edad Media. Pero hay más: no nos bastó desencantar al universo, e instauramos, con el nacimiento de la industria moderna, los medios para consumirlo hasta su total agotamiento” (Ferry 1992:37).

En el vórtice de esta circularidad degenerativa la “Naturaleza”, como realidad única e integral, tiende a perderse, diseccionada y fragmentada en múltiples fenómenos desconectados: una vez obtenido el *conocimiento* específico del mundo de la *res extensa*, el hombre moderno parece haber perdido para siempre la *conciencia* del mundo de la Naturaleza. La tecnificación perseguida por el hombre moderno ha incrementado, sin duda, la capacidad de intervención humana sobre lo que es natural, pero haciéndonos, al mismo tiempo, perder el sentido del acción humana: el ser humano, provisto ahora de muchas *soluciones* para los problemas que el habitar el mundo puede presentar, ha llegado a estar casi desprovisto de *respuestas* para las preguntas fundamentales acerca de su propia existencia y de la esencia de la realidad.

Es propiamente dentro de esta dinámica degenerativa dónde la ética ambiental se inserta, con el fin de romper la tendencia objetivante del ser humano y, con ello, las dicotomías sin fin que el hombre ha creado para legitimar su posición de superioridad sobre los otros seres vivos (Plumwood 1996:172).

La necesidad de una nueva forma de conocimiento: la centralidad de la sabiduría para la ética ambiental y para la bioética

El problema ecológico fundamental en la edad contemporánea parece estar, pues, bien delimitado. Se trata de la convivencia humana con los seres vivos y, al mismo tiempo, de cómo utilizar los recursos a nuestra disposición para dar continuidad a la vida en este planeta (y la vida del planeta en sí, condición

necesaria para la supervivencia en general). No obstante, las respuestas dadas por los protagonistas del debate de la ética ambiental no son concordantes.

Diversos autores ponen el énfasis en muy distintas soluciones: el cambio en el comportamiento humano (Sandler 2007, Cafaro 2005); el cambio en las políticas de impacto ambiental para alcanzar el desarrollo sostenible (Ehrenfeld 2008; Kemp & Martens 2007; Sachs 1999); la llamada universal a una nueva responsabilidad (Jonas 1995); el cambio de la humanidad misma (Liao et al 2012). En suma, se presenta hoy en día una variedad de respuestas al problema de la crisis ambiental, que muestra cómo el hombre está constantemente buscando orientación y criterios para una vida ética en el mundo a la altura de su dignidad.

Básicamente, el ser humano parece, hoy como hace cuarenta años, preocupado por encontrar nuevas formas de comportamiento, de acción y de interacción con el medio ambiente capaces de proteger la vida en este planeta. Escribió, entonces, Potter (2002:122):

“La humanidad tiene la necesidad urgente de una nueva sabiduría que provea ‘el conocimiento de cómo usar el conocimiento’ para la supervivencia del hombre y para el mejoramiento en la calidad de vida. Este concepto de la sabiduría como una guía para la acción –el conocimiento de cómo usar este conocimiento para un bien social– podría ser llamada ‘la ciencia de la supervivencia’”.

Este conocimiento, por lo tanto, ya está configurado necesariamente como práctico: se trata, de hecho, no tanto de una forma de conocimiento de los principios universales o de las leyes abstractas, sino como una sabiduría que constantemente pueda guiar y conducir hasta acciones concretas.

En este sentido, es también útil leer la obra de Arne Næss, padre de la ecología profunda y gran pensador en el campo de la ética ambiental, para comprender plenamente la necesidad de un conocimiento que se encarna en la práctica, es decir, que realmente pueda dar forma a acciones coherentes con la dignidad del ser humano “maduro”: “Næss –dice David Rothenberg– creía que la filosofía podía ayudar a esbozar un camino de salida de este caos. Para él, (la filosofía) no había sido nunca simplemente “amor a la sabiduría”, sino más bien un amor a la sabiduría (siempre) relacionada con la acción. Pues, a su vez, la acción, sin una sabiduría que la soporte, es inútil” (Rothenberg 1989:1). Básicamente, para el filósofo noruego, es necesario desarrollar una nueva forma de conocimiento, unecosofía, es decir:

“una filosofía de armonía ecológica o equilibrio ecológico. Una filosofía es un tipo de sophia o sabiduría, es abiertamente normativa y ella contiene ambos: 1. normas, reglas, postulados, enunciados de prioridades valóricas, y, 2. hipótesis acerca de la naturaleza de nuestro universo. La sabiduría incluye la prescripción y la política, no solo la descripción y la predicción científica” (Næss 2007:101).

El punto aquí destacado por Næss es significativo, porque demuestra que la práctica no es inferior a la teorización, sino que, por el contrario, se integra con esta y la lleva a su cumplimiento. Podemos concluir que en la ética ambiental se puede ver claramente la necesidad de una práctica y de una teorización que se complementan entre sí, ya que, si una práctica sin teorización carece de sentido, una teorización sin práctica es estéril.

Por esta razón no es posible para Næss quedarse satisfecho, frente al gran cambio climático y la crisis ecológica que se avecina, con una descripción efectiva del estado de las cosas o con una reflexión desencarnada sobre los principales problemas ecológicos. Así pues, continúa el noruego:

“La ecología como ciencia no dice lo que debemos o deberíamos hacer. Por lo tanto, la ecosofía no tiene un fundamento exclusivamente ecológico. La ecología define hipótesis demostrables acerca de lo que realmente sucede con la riqueza y la diversidad de la vida en nuestro planeta maravilloso. [...] Lo que ahora se requiere, en primer lugar, no es tanto recoger aún más datos sobre el efecto de las actividades humanas en el cambio climático, por ejemplo, sino tomar más en serio el dicho ‘más vale prevenir que curar’. Exigir la prueba de que tales cambios efectivamente se están produciendo, revela un concepto insostenible de lo que los datos y la teoría pueden ofrecer. Lo que necesitamos es enfocarnos de modo más intenso sobre la comprensión y la sabiduría.

Teniendo en cuenta que podemos actuar con decisión ahora, y eso es lo que necesitamos –no hay excusas para una procrastinación” (Næss 2008:100-101).

De esta manera surge una nueva forma de conocimiento y un nuevo papel para la filosofía: “La filosofía es la búsqueda de la sabiduría, la integración de la reflexión y de la acción, no es simplemente una búsqueda de conocimiento” (Næss 2005, 217). Y en otro lugar: “*Philo-sophia* es amor a la sabiduría, y la sabiduría debe aparecer en la acción sabia como la implementación de las decisiones sabias. El conocimiento no es suficiente. Las decisiones, si han de ser sabios, deben tomar en cuenta todo lo relevante” (Næss & Mysterud 2005:306).

Esta forma de conocimiento orientada a la práctica sería, en esencia, el puente tan buscado por Potter (1971, vii) para poner en diálogo las dos culturas, ahora alejadas entre sí, de las cuales ya habló Charles P. Snow, es decir las ciencias humanas y las ciencias naturales: “Los intelectuales literarios, por un lado, y, por otro los científicos, y, entre los más representativos, los físicos. Entre los dos hay una brecha de malentendidos mutuos; a veces,-sobre todo entre los jóvenes- hostilidad y desprecio, pero la mayoría de las veces una falta de entendimiento. Ambos tienen una curiosa imagen distorsionada el uno del otro” (Snow 1961:4).

La intuición de Potter acerca de la necesidad de crear un nuevo conocimiento para que el hombre pudiera, en la situación concreta, reconocer lo que tenía que perseguir, y, por lo tanto, elegir el medio más adecuado para lograrlo, era evidentemente buena, aunque imprecisa. Se podría decir algo

parecido de Næss, aunque este último ha alcanzado tal vez una comprensión más profunda y oportuna. En cualquier caso, la intuición que subyace en los escritos de ambos se podría precisar del siguiente modo: la sabiduría de la que el hombre de hoy necesita para generar comportamientos coherentes con el bien conocido es la prudencia.

Nuestra hipótesis es que será necesario, por lo tanto, para cerrar la brecha creada por la esquizofrenia que afecta a la bioética y a la ética ambiental, volver a esta virtud tan central para Aristóteles, la prudencia:

“La prudencia es lo único que puede orientarnos acerca de las decisiones que debemos tomar en casos como éste del cambio climático, cuando no se sabe de manera segura si los problemas existen, pero se sospecha que están ahí, cuando no se conoce con certeza si los estamos creando nosotros, pero hay indicios de que es así, cuando las decisiones, por bienintencionadas que sean, pueden costar sacrificios, pero no se puede asegurar que tengan algún efecto, ni se puede prever con exactitud los plazos del mismo si es que lo hay” (Marcos 2001:98).

De este modo, dado que la ciencia de la supervivencia buscada por Potter y anhelada por la ética ambiental desde su surgimiento, puede ser un “conocimiento práctico”, es decir, un conocimiento que puede reunir el valor a la acción, tenemos que repensar el papel que la prudencia puede desempeñar hoy frente a la crisis ecológica global.

Prudencia y ecología humana

La brecha que divide la cultura científica (o el mundo de los hechos) y las humanidades (o el mundo de los valores) afecta también, como hemos visto, a la bioética y a la ética ambiental, así como a la forma de interpretar la educación ambiental. En este sentido, la pedagogía contemporánea en el contexto de la ecología parece definirse esencialmente como una pedagogía de los valores (Marcos 2011). Algunos valores (el respeto del medio ambiente, la cultura del reciclaje, la conservación de los recursos y de algunos de los materiales no renovables, la conservación de las especies en peligro de extinción, la sostenibilidad...) se presentan como inmediatamente buenos e imprescindibles. Pero, al mismo tiempo, parecen estar demasiado lejos del ser humano, que quizá no tiene interés por ellos y por descubrir su profundidad. El hombre moderno percibe dichos valores como demasiado abstractos y distantes.

En este sentido, Arne Næss nos ofrece también una buena representación de la situación contemporánea con respecto a la educación ecológica: “Ahora, mi punto es que en las cuestiones ambientales deberíamos quizás en primera instancia tratar de influir sobre las personas en la dirección de las acciones hermosas. Deberíamos trabajar sobre sus inclinaciones antes que sobre su moralidad. Por desgracia, la extensa moralización del ambientalismo da al público la falsa impresión de que lo primero que se piden son sacrificios, más responsabilidad, más implicación, mejor moralidad. Desde mi punto de vista, tenemos que enfatizar la inmensa variedad de fuentes de alegría que están a disposición de la gente gracias a una mayor sensibilidad hacia la riqueza y la diversidad de la vida y de los

paisajes de la naturaleza salvaje” (Næss 2005a:527). El cambio indicado por Næss destaca una dinámica interesante y esencial para dar a la práctica diaria el poder real de cambiar las cosas: tenemos que crear disposiciones estables (Næss las llama “inclinaciones”) para que el hombre sea capaz de cambiar realmente el orden de las cosas, habiendo generado en primer lugar un cambio de orden en sí mismo.

El tema ambiental, en esencia, no parece tocarnos, como seres humanos, si percibimos el ambiente como algo externo a nosotros, no relacionado con nuestro mundo interior ni con nuestros intereses. Sucede esto en la medida que seguimos considerándonos como “totalmente diferentes del mundo”, en que seguimos asumiendo una forma de antropocentrismo –o “antropoexcentrismo”³ (Valera 2013:149)– exasperado.

Por otro lado, también tenemos que ser conscientes de nuestras posibilidades de hacer florecer “el jardín del mundo”: el ser humano el único ser vivo capaz de transformar sustancialmente la naturaleza, tanto en forma negativa como positiva.

¿Cómo se puede, pues, conseguir que los valores que nos parecen tan buenos de forma inmediata den lugar a acciones coherentes con ellos? Esa pregunta supone que el hombre es capaz de conocer el bien –el valor– y de perseguirlo tenazmente, transformando su aprehensión abstracta en acciones

3 Decidimos usar este neologismo para destacar el hecho de que muchas veces el hombre interpreta su propia naturaleza como algo completamente diferente del mundo natural, hasta el punto de olvidar su pertenencia al mismo. Si bien es verdad que el hombre no es totalmente asimilable a la naturaleza (es decir, tiene una posición excéntrica), por otro lado, y en cierto modo es todavía parte de la naturaleza misma.

concretas. La diferencia esencial entre valores y virtudes es que “los valores se conocen, las virtudes se practican” (Marcos 2011:18). De hecho, la fuerza del alma –o disposición interior– que permite al hombre perseguir estos valores fue llamada por los filósofos antiguos y medievales “virtud”. La virtud es “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente” (Aristóteles 1106b:36-37). El desarrollo de virtudes puede contribuir a curar las fracturas interior y exterior que el ser humano sufre.

Aunque las virtudes son todas necesarias para perseguir el bien del hombre –“el efecto de la virtud, de hecho, al contrario que el vicio, es el de ‘crear un concierto de las facultades humanas’, asegurando que cada una esté al servicio del hombre en su totalidad” (Russo & Valera 2015:207)– en este caso, la virtud que parece más necesaria es la prudencia (*phronesis*).

La prudencia es, pues, necesaria para identificar el bien y para elegir los medios adecuados para lograrlo. Ahí radica su naturaleza al mismo tiempo intelectual y moral: se trata de una virtud intelectual, pero que implica experiencia vivida, que atañe tanto a los medios como a los fines, pues su horizonte último es el vivir bien en general, y que está al servicio de la sabiduría, o sea, que es un instrumento para la obtención de la misma. Implica, por lo tanto, “un juicio y una decisión, es decir un momento intelectual y uno práctico. Una actitud prudente puede ser definida en ocho etapas: la memoria del pasado que hace que aprendíamos de la experiencia; la comprensión del presente; la docilidad al consejo; la sagacidad para no quedarnos en frente de una emergencia; el juicio reflexivo; la previsión mediante la evaluación; la circunspección que

examina las circunstancias; la precaución frente a posibles obstáculos” (Russo & Valera 2015:209).

Por otro lado, Piper (2003:42) afirma que:

“la primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien. El principio de la primacía de la prudencia nos enseña que en modo alguno basta la llamada ‘buena intención’ ni lo que se denomina ‘buena voluntad’. La realización del bien presupone la conformidad de nuestra acción a la situación real –esto es, al complejo de realidades concretas que ‘circunstancian’ la operación humana singular– y, por consiguiente, una atenta, rigurosa y objetiva consideración por nuestra parte de tales realidades concretas”.

¿En que sentido, entonces, podemos hablar de la primacía de la prudencia sobre todas las demás virtudes, incluso en el ámbito de la ética ambiental, es decir, incluso sobre las “virtudes ecológicas” (Valera 2013:235)? Así contesta Pieper (2003:16): “Quiere decir solamente que la realización del bien exige un conocimiento de la verdad. ‘Lo primero que se exige de quien obra es que conozca’, dice Santo Tomás. Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad. Me apresuro a añadir que el ‘saber’ no debe entenderse con el

criterio cientifista de las ciencias experimentales modernas, sino que se refiere al contacto efectivo con la realidad objetiva”.

Por lo tanto, si, por un lado, la virtud de la prudencia cumple con la necesidad destacada por Potter, antes, y Næss, después, de permitir que el hombre desarrolle una nueva sabiduría para sanar la profunda brecha entre las dos culturas, por el otro, supera esta necesidad, ya que “la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consuma en acción” (Pieper 2003:44). En este último sentido, entonces, la virtud de la prudencia sana también la otra fractura, es decir el abismo entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, el mundo del ser y el del deber, evitando así la posibilidad del moralismo. Según Pieper: “La doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra la única posibilidad de vencer interiormente el fenómeno del moralismo. La esencia del moralismo, tenido por muchos por una doctrina especialmente cristiana, consiste en que disgrega el ser y el deber; predica un ‘deber’, sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser. El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La doctrina de la prudencia, por el contrario, dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad” (Pieper 2003:17).

El problema inicial de Potter (pero también de Snow y de Næss) acerca de la división interior del ser humano encuentra así una buena resolución, en el ámbito de las cuestiones

contemporáneas de ética ambiental, en la virtud “ecológica” de la prudencia. Hemos querido enfatizar la dimensión propiamente “ecológica” de la virtud de la prudencia, es decir, su capacidad de contemplar y de crear un orden de cosas. Este orden, sin embargo, antes de ser externo al hombre, es interno a él: “La catástrofe exterior se debe a una confusión interior del ser humano, y por lo tanto la desertificación y la explotación de la realidad surge de una pobreza de pensamiento y de una forma de estar: la crisis ecológica es, en primer lugar, una crisis humana” (Valera 2013:20).

Se trata, por lo tanto, de perseguir no sólo la ecología (o ética) del medio ambiente, sino también la ecología humana, que es precedente y es el reflejo más poderoso de la relación positiva del ser humano consigo mismo y con su entorno. Esto supone, pues, que hay un vínculo profundo entre el ser del mundo y el habitar del hombre (es decir nuestra manera peculiar de estar en el mundo): “Tenemos que reconocer que cualquier posible ‘desrealización’, y/o ‘desertificación’, sigue siendo la expresión de una cierta manera de habitar, y como resultado acompaña inevitablemente a una producción de sentido y a la configuración de un lugar” (Garlaschelli & Petrosino 2012:24). Por esta razón, el tema de la ecología humana tiene que ver con el tema de la casa, es decir, con la posibilidad humana de “habitar” un lugar: “¿Qué es una casa? –se pregunta Julián Marías- ¿Cuál sería su fórmula, cuál su estructura vivencial, su forma de circunstancialidad concreta? Con tres palabras basta: *dentro pero abierto*. Si no hay ‘dentro’, si no hay interioridad, no hay casa; si no hay apertura, hay prisión – a lo sumo claustro –; pero casa tampoco” (Marías 1971:429).

La crisis ecológica actual, por lo tanto, antes que a la restauración de una fractura creada entre el hombre y el medio ambiente (o entre las dos culturas), nos llama a cuidar la herida que se ha abierto en el hombre mismo, y a esta apelación sólo se puede responder con un cambio interior del ser humano. La virtud de la prudencia puede contribuir a ese cambio.

Referencias

- Aristóteles. 1985. *Ética a Nicómaco*. Traducción de J. Pallí Bone. Madrid, Gredos.
- Ehrenfeld, JR. 2008. Sustainability Needs to Be Attained, not Managed. *Sustainability: Science, Practice, & Policy* 4 (2): 1-3.
- Ferry, L. 1992. *La ecología profunda*. Traducción de A. Álvarez Urbajtel. *Vuelta* 192: 31-43.
- Kemp, R; Martens P. 2007. Sustainable Development: How to Manage Something That is Subjective and Never Can Be Achieved?. *Sustainability: Science, Practice, & Policy* 3 (2): 5-14.
- Jonas, H. 1987. Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe. En: Lenk, H; Ropohl, G. *Technik und Ethik*. Stuttgart, Reclam, 81-91.
- Jonas, H. 1993. *Dem bösen Ende näher. Gespräche über Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt am Main, Surhrkamp. 103 p.
- Jonas, H. 1995. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de J.F. Retenaga. Barcelona, Herder. 398 p.

- Liao, SM; Sandberg, A; Roache, R. 2012. Human Engineering and Climate Change. *Ethics, Policy & Environment* 15 (2): 206-221.
- Marcos, A. 2001. *Ética ambiental*. Valladolid, Universidad de Valladolid. 165 p.
- Marcos, A. 2011. Aprender haciendo: paideia y phronesis en Aristóteles. *Educação* 34 (1): 13-24.
- Marías, J. 1971. Al margen de “La casa encendida”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 257-258: 423-432.
- Næss, A. 2005. Consequences of an Absolute No to Nuclear War. En Glasser, H; Drengson, A. *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht, Springer, v. IX, 217-233.
- Næss, A. 2005a. Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. En Glasser, H; Drengson, A. *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht, Springer, v. X, 515-530.
- Næss, A; Mysterud, I. 2005. Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms. En Glasser, H; Drengson, A. *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht, Springer, v. X, 301-324.
- Næss, A. 2007. Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Ambiente y Desarrollo* 23(1): 98-101.
- Næss A. 2008. *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens: GE, University of Georgia Press. 216 p.

- Pessina, A. 1999. *Bioetica: L'uomo sperimentale*. Milano, Mondadori. 186 p.
- Pieper, J. 2003. *Las virtudes fundamentales*. 8 ed. Madrid, Ediciones RIALP S.A. 576 p.
- Plumwood, V. 1996. *Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism*. En Warren, KJ. *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: IN, Indiana University Press, 155-176.
- Potter, VR. 1971. *Bioethics: Bridge to the future*. Englewood Cliffs: NJ, Prentice Hall.
- Potter, VR. 2002. *Bioética, la ciencia de la supervivencia*. *Selecciones de bioética* 1: 121-139.
- Rothenberg, D. 1989. *Introduction*. En Næss, A. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. New York, Cambridge University Press.
- Russo, MT; Valera, L. 2015. *Invito al Ben-Essere: Lineamenti di etica*. Roma, Aracne. 250 p.
- Sachs, W. 1999. *Planet dialectics. Explorations in environment and development*. London, Zed Books. 240 p.
- Sandler, R; Cafaro, P. 2005. *Environmental Virtue Ethics*. New York and Oxford, Rowman and Littlefield. 240 p.
- Sandler, R. 2007. *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York, Columbia University Press. 216 p.

Snow, CP. 1961. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*.
New York, Cambridge University Press. 58 p.

Valera, L. 2013. *Ecologia umana: Le sfide etiche del rapporto
uomo/ambiente*. Roma, Aracne. 278 p.