

**MEDIOAMBIENTE Y DIGNIDAD
UNA MIRADA FILOSÓFICO POLÍTICA AL PROBLEMA AMBIENTAL DESDE
LA RAZÓN PÚBLICA.**

RICARDO ANDRÉS CHAVARRIAGA TRÓCHEZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2016

**MEDIOAMBIENTE Y DIGNIDAD
UNA MIRADA FILOSÓFICO POLÍTICA AL PROBLEMA AMBIENTAL DESDE
LA RAZÓN PÚBLICA**

RICARDO ANDRÉS CHAVARRIAGA TRÓCHEZ

**TRABAJO DE GRADO: TIPO TESINA
Para Optar por el título de Magister en Filosofía**

**DIRIGIDO POR:
JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN
Doctor En Filosofía**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2016**

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. CAPÍTULO PRIMERO: EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN EL DEBATE PÚBLICO. MEDIO AMBIENTE Y DIGNIDAD	11
2. EL PAPEL DE LA SOCIEDAD CIVIL EN EL DEBATE AMBIENTAL. INCLUSIÓN DISCURSIVA.....	19
3. HACIA UNA NUEVA ÉTICA ECOLÓGICA.....	35
4. UNA NUEVA INTEGRACIÓN COMUNICATIVA CON LA NATURALEZA: CAMBIO DE RUMBO ESTRUCTURAL EN LAS RELACIONES FILOSÓFICAS CON LA NATURALEZA.....	55
BIBLIOGRAFÍA	67

DEDICATORIA

Le quiero dedicar éste trabajo a Mayra mi señora y a mi suegros por el gran apoyo que me dieron, a mi familia, a mi maestro Ramiro Pinzón, a las babillas y las tortugas que están en el estanque que nadie les dedica nada y que son un símbolo de la UIS, a la profe Olga que tuvo la paciencia de mirarla, A los profes Bernardo y a Ivonne dos grandes luchadores sociales y a los profes Nicolás y María Isabel, a Fernando Monroy aunque pueda parecer un chiste por el tema del texto, a Fredy el curita. A don Ambrosio, a la Familia Centeno Baez, a Manuel, Edgar y el CPDH... a Ludwing aunque le parezca ñoño y a Diego Acelas que tampoco nadie le dedica nada, y pobrecito.

Agradecimientos: A Julio que me ayudó en la terminación de éste texto y a mis compañeros y profesores de maestría que me hicieron pasar momentos muy divertidos.

RESUMEN

TÍTULO: MEDIO AMBIENTE Y DIGNIDAD: UNA MIRADA FILOSÓFICO POLÍTICA AL PROBLEMA AMBIENTAL DESDE LA RAZÓN PÚBLICA.*

AUTOR: RICARDO ANDRÉS CHAVARRIAGA TRÓCHEZ.**

PALABRAS CLAVE: Medio ambiente, Dignidad Humana, Sistema Económico, Religión, Esfera Pública y Alteridad.

DESCRIPCIÓN: Dependiendo de cómo se consolide la estructura vital de las personas se puede observar si los humanos prefieren una ubicación ontológica de alteridad o de totalidad, si su racionalidad es de medios o de fines, si se concentran en sistemas de vida relacionados con la práctica de la dignidad o con el utilitarismo.

El sistema racional de fines o alteridad es una estructura de vida compleja y cambiante, el ser de la existencia se hace dialéctico y en el mejor de los sentidos analéctico, encontrando un espacio propio entre el espacio de los otros, un espacio de solidaridad sostenido entre las individualidades. Por el contrario, en la totalidad o el totalitarismo la racionalidad es de medios, la existencia se convierte en un sistema ontológico cerrado que no permite poros ni libertades extrasistémicas o extratotalizadoras, no admite otredad, alteridad, circunstancias, complejidades y enfrentamientos cara a cara, ni tampoco un trato de dignidad para todos.

Éste trabajo pretende abordar un problema que la filosofía está en mora de tratar: La filosofía de la Naturaleza. Por eso bajo las propuestas de Habermas y Enrique Dussel se pretende analizar los enfoques ecológicos del Papa Francisco Primero, con el fin de proponer una filosofía para el medio ambiente dentro de las consignas de la alteridad y la ética de la razón pública.

* Tesina de Maestría.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román. Doctor En Filosofía.

ABSTRACT

TITLE: ENVIRONMENT AND DIGNITY: A PHILOSOPHICAL-POLITICAL VIEW TO THE ENVIRONMENTAL PROBLEM FROM THE PUBLIC REASON.

AUTHOR: RICARDO ANDRÉS CHAVARRIAGA TRÓCHEZ.**

KEYWORDS: Environment, Human Dignity, Economical System, Religion, Public Sphere, Otherness.

DESCRIPTION: Depending on how the vital structure of people is consolidated, it is possible to observe if humans prefer an ontological location of otherness or wholeness, if their rationality is of means or ends, if they concentrate on life systems related to the practice of dignity or with utilitarianism.

The rational system of ends or otherness is a life structure complex and changing, the being of existence becomes dialectical and in the best scenario it becomes analectic, finding an own space among the space of others, a space of solidarity sustained between the individualities. On the other hand, in totality or totalitarianism, the rationality is the mean, existence becomes a closed ontological system that does not allow extra-or extra-analytical pores or freedoms, does not admit otherness, alterity, circumstances, complexities and confrontations face to face, nor a treatment of dignity for all.

This paper aims to address a problem that philosophy owes to deal with: The philosophy of Nature. That is why, under the proposals of Habermas and Enrique Dussel, we intend to analyze the ecological approaches of Pope Francis, in order to propose a philosophy for the environment within the slogans of alterity and ethics of public reason.

* Master Thesis.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román. Doctor En Filosofía.

INTRODUCCIÓN

La vida, como afirmación dialéctica de la existencia, se estructura en el actuar en el mundo y tiene el propósito de la racionalidad (bien sea de fines o de medios), pero a diferencia del positivismo científico, no es dable afirmar que la existencia se rija a un método determinado que debe seguirse estrictamente, ya que la vida es un camino que tiene diferentes caras y diferentes modos de presentarse.

Igualmente hay muchas maneras de moverse en la existencia y frente a la naturaleza: está el crecer, el desplazarse, el cambiar, el vislumbrar y el afirmarse frente a los otros por historia o por comprensión. Dependiendo de cómo se afiancen los movimientos de la existencia de cada uno se puede observar si las personas prefieren una ubicación ontológica de alteridad o de totalidad, si su racionalidad es de medios o de fines, si se concentran en sistemas de vida relacionados con la práctica de la dignidad o con el utilitarismo.

El sistema racional de fines o alteridad es una estructura de vida compleja y cambiante, el ser de la existencia se hace dialéctico y en el mejor de los sentidos analéctico, encontrando un espacio propio entre el espacio de los otros, un espacio de solidaridad sostenido entre las individualidades. Por el contrario, en la totalidad o el totalitarismo la racionalidad es de medios, la existencia se convierte en un sistema ontológico cerrado que no permite poros ni libertades extrasistémicas o extratotalizadoras, no admite otredad, alteridad, circunstancias, complejidades y enfrentamientos cara a cara, ni tampoco un trato de dignidad para todos.

La Tesina que está usted por leer arranca de un trabajo metodológico cercano a la hermenéutica de los derechos, se cimienta en el modelo documental pero no se queda en el rastreo bibliográfico, por el contrario pretende un análisis crítico del

problema del medioambiente a partir del enfrentamiento entre los conceptos totalidad y alteridad que permean la filosofía de la razón pública.

1. CAPÍTULO PRIMERO: EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN EL DEBATE PÚBLICO. MEDIO AMBIENTE Y DIGNIDAD

La religión como estructura de lazos comunitarios sociales, no escapa de la dicotomía planteada anteriormente, incluso ahora que su papel parece restringido, pues desde la modernidad se ha tratado de reemplazar las tradiciones religiosas míticas por una nueva teología laica, pretendiendo con ello eliminar la dialéctica siempre presente en los humanos entre lo místico y lo lógico. Con esa idea y reaccionando a los desafueros producidos por la intervención creciente de las iglesias en el manejo del Estado se ha querido torpemente retirar la expresión religiosa del debate público, error grande y más cuando la teología y la religión tienen mucho que decir con respecto a los hechos relacionados con la dignidad, el medio ambiente y los derechos humanos.

Para allanar el camino a la comprensión es necesario aclarar los puntos desde donde parte éste debate, por lo cual se vale aclarar ciertas concepciones importantes para este texto, por lo cual se comenzará diciendo que la religión, como concepto, tiene tres dimensiones la social, la psicológica y la metafísica.¹

La primera intenta tomar a la religión como un paso a la llegada de la razón; por ejemplo, en el marxismo se consideraba a la religión como algo que llenaba los vacíos de las explicaciones de la razón, para dicha doctrina filosófica la religión se observa como una alienación que impide la liberación y que como ideología engaña a quien debe liberarse de los yugos económicos y políticos, así plantea la negatividad de la religión dentro de su ideario materialista dialéctico de la historia.

El marxismo sostiene que la religión refleja el interés por ocultar la realidad de la explotación capitalista, es reflejo y evasión de un mundo irracional, es el síntoma

¹ MARQUINEZ ARGOTE. Germán. Filosofía de la Religión. Bogotá: USTA: 1987. 47 – 49.

de una enfermedad social: La pobreza producida por la explotación del humano por el humano. Así el origen mismo de la religión es la de una patología social, la religión expresa la miseria real de la humanidad, quien a veces prefiere consolarse con la llegada de un cielo ilusorio como escape a las tristezas de la vida ²

No obstante, en general, la izquierda hegeliana define el tema religioso de otra manera. Se intenta partir del supuesto que el hombre, por esencia, es un animal religioso, pero no por eso toda la religión conviene al ser humano, por lo cual aclara la esencia verdadera de la religión como un asunto antropológico y la esencia falsa de la religión como un asunto teológico. De acuerdo con eso Dios es la realidad misma del ser humano aun cuando la persona lo piense como una realidad independiente y superior al cual se puede acudir, pero Dios no es más que una proyección que es fruto de la fantasía y de un sentimiento infantil de la humanidad, por tanto el hombre crea a Dios y empieza a girar sobre esa fantasía, hasta que supera esa falsa etapa teológica y decide girar sobre sí mismo, superándola y siendo un Dios para sí mismo. ³

La izquierda hegeliana deduce que el gran mal que potencializa la religión teológica es el individualismo, o mejor el individualismo es el origen de la falsa religión, por eso sólo superando la vida egoísta y mediante el ejercicio de la contemplación, el amor y la filantropía se puede superar ese individualismo y, por tanto, la falsa teología de las épocas individualistas.

Ahora bien, es importante clarificar que es muy justa la crítica que se le hace a la religión como soporte a un sistema basado en la explotación, de ahí también viene la opinión celebre de un anarquista como Bakunin cuando dice, palabras más palabras menos, que la religión y la taberna son las salidas falsa de las tristezas

² Ibid., p.52

³ Ibid., p.p. 53 –56.

de la vida, mientras que la revolución social es la única salida verdadera⁴, empero también es cierto que existe una religión de base, infraestructural, clara y no ideologizada que tiene como visión y misión las luchas populares y la redención de los pueblos, que no justifica sino que denuncia las situaciones de injusticia y que no comparte la miseria de la explotación como una necesidad de la vida humana.⁵

La segunda dimensión religiosa viene del escrutinio psicoanalista quien sostiene que la religión es un sistema mítico que expresa una realidad de manera fantástica, donde se observa que es la madre hacia donde se dirige en primer lugar nuestros impulsos sexuales como varones, pues en el caso de las mujeres ese impulso sexual se dirige hacia los padres.⁶

Al trasladarse a la esfera de la cultura ese problema de enamoramiento incestuoso, se reasenta en la sociedad como una neurosis infantil obsesiva que se fija en la humanidad adulta, acogiendo el nombre y las costumbres de la religión; es decir, la religión termina siendo la no solución del ante nombrado enamoramiento incestuoso. Sin embargo, el psicoanálisis parece aquí más un analista de síntomas que de enfermedades, puesto que hay una pretensión de endilgarle a la religión la sintomatología de una sociedad machista y autoritaria, cuando en realidad olvida la otra parte del asunto, la experiencia del amor del padre, no de un padre paternalista y esclavista sino la de un padre que respeta la individualidad del hijo y lo deja desarrollarse autónomamente, esa misma experiencia que también se atribuye a la madre. Por eso no es posible compartir que sea una experiencia castradora de tipo incestuoso la causa última de la

⁴ BAKUNIN. Dios y Estado. (en línea). I. Edición. PDF. Santiago de Chile. Abril 2015. (Instituto de Educación Anarquista). I.E.A. Citado 31 de Junio de 2016. Disponible en Internet.

<https://web.resist.ca/~crisxyz/iea/biblioteca/pdf/Mijail%20Bakunin.%20Dios%20y%20el%20Estado.pdf>

⁵ Opus. Cit., Cit. Marquinez Argote. Filosofía de la Religión. p. 55.

⁶ Ibid., p.56.

experiencia y el hecho religioso y mucho menos que ese sea su papel en la esfera pública.⁷

Por último la tercera dimensión de la religión es metafísica, entendido éste término de manera diferente a los positivistas quienes lo concebirían como un término que relaciona lo no empírico y demostrable; al contrario, para quien esto escribe la dimensión metafísica se dice tal porque actúa como fundamental, se considera como de apertura al mundo, entendiendo éste como todo el conjunto de entes reales que pueden ser conocidos e interpretados sin limitar la comprensión a lo empírico, teniendo en cuenta que el humano es capaz de romper las barreras del entorno inmediato hacia la noción de la totalidad, para afectarse y afectar comprensivamente, es decir crear la realidad de las cosas.⁸

La dimensión metafísica nos dice que somos humanos y como humanos superamos la barrera del inmediatismo natural, para preguntarnos por el más allá de nuestro ambiente natal, solidarizarnos por quienes aún no tienen presencia física, pero a quien reconocemos como otros. La dimensión metafísica permite reconocer a otros como prójimos, como sujetos de la proxemia, independientemente a que si hubieran nacido en nuestro entorno natural. Enrique Dussel plantea la metafísica como un reconocer más allá de nuestro entorno sensible e ir hacia el reconocimiento de los otros como otros, pero no sólo dentro del acostumbrado antropocentrismo sino como pertenecientes a una casa común, donde se comparte con otros seres necesitados de ser reconocidos pero no por eso menos dignos.⁹

⁷ Ibid., p.p. 57 –63.

⁸ Ibid., p.p. 64 –67.

⁹ *"En el pensar nordatlántico se llega, hoy hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte del mundo o del ser neutro de Heidegger, o de la Totalidad de "lo mismo" de Hegel, está la "exterioridad del Otro" que tan profunda y clarivamente plantea Emmanuel Levinas."* Dussel. Enrique. Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América.1994. p. 316.

En ese orden de ideas en un principio el ser humano¹⁰ es un componente de la realidad que al igual que los otros animales se afecta y se determina parcialmente por estímulos, pero no se limita a esa dimensión; por el contrario, reflexiona y crea nuevos escenarios reflexivos, se configura y se personaliza, así sale del límite de la naturaleza inmediata y crea un contexto o mejor se perfila en una realidad que lo fundamenta, crea vínculos con su entorno humano, con su entorno natural y además establece otras dimensiones que están moralmente inscritas en su deseo de comprender y preguntar, lo que le permite una actitud religiosa o de religación de la realidad. El humano se hace entonces religioso puesto que pregunta por el sentido de la vida y la existencia; esa religión se toma todos los ámbitos de la cultura porque las preguntas por el entorno y por sí mismo no cesan, la patria de la religión se halla en cualquier parte donde mora la persona natural.¹¹

Por ende la religión termina siendo un poco lo que Heidegger dice es la en Hölderlin: Primero: el nombrar fundador que designa las deidades (en negación o en afirmación), segundo: la esencia de las cosas, tercero: los signos que ha de recoger de la deidad (deidades) para entregárselas a su pueblo, cuarto: la historia suya, quinto: su cultura y sexto: otras culturas.¹² En conclusión la religión es el fundamento, la sustancia y la profundidad de la vida del ser humano.¹³

En esa línea Enrique Dussel se refiere a la religión como una apertura metafísica al otro (otra), responder por alguien que ha sido vulnerado, torturado, empobrecido y que ha sido tratado sin dignidad; esa religión pretende descubrir a Dios en el rostro del pobre y del violentado, en la apuesta por la democracia (política – social y económica)¹⁴ y Habermas pretende encontrar en la religión un aporte a la ética ciudadana y a la conciencia reflexiva de los derechos humanos, porque la religión

¹⁰ Quiero referirme al ser humano como categoría animal independiente, con el fin de no confundirlo con el problema óntico-epistémico del ser, por lo cual cuando se habla en éste libro del ser humano siempre se debe entender como el total de la humanidad del animal llamado homo sapiens sapiens.

¹¹ Opus. Cit., Marquinez. p.71.

¹² HEIDEGGER, Martín. Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial. I. Edición. 2005. p.p. 47 – 53.

¹³ Opus. Cit. Marquinez. p. 72.

¹⁴ Ibid., p.p. 72 – 74.

puede ser portadora de contenidos de verdad o de realidades morales necesarias para la humanidad, pero que no han sido visibilizadas de una manera clara por el sector secular de la población; en sí la religión tiene límites en cuanto a su inclusión en el Estado, mas también tiene límites la secularización en el respeto al discurso religioso¹⁵, límites que no necesariamente se tienen que agotar en la discusión pública y menos cuando se trata de la dignidad humana, la democracia y los derechos humanos.

En la misma línea parece estar el papa Francisco, al presupuestar el papel de la religión en la esfera pública como el de una institucionalidad moral que tiene mucho que decir respecto al problema de los derechos humanos, en especial a los que se refieren a la conservación del medio ambiente y la convergencia de la dignidad como principio fundamental de las relaciones de los humanos con la naturaleza, trasladando la idea de la democracia política y social (tan estimada en Habermas y Dussel) al campo de la democracia y la justicia ambiental.¹⁶

El papa Francisco propone una conversión ecológica que nace de la espiritualidad propia de su religión, pero que puede practicarse tanto por los creyentes como por los que no, propone no tanto ideas para proteger el medioambiente sino que propone una transformación mística que se comprometa y alimente la pasión por el cuidado del mundo, pero no como un esfuerzo individual sino como un esfuerzo plasmado en solidaridad, formando redes comunitarias que eviten la tentación del consumismo; proponiendo así mismo la creación entre todos de un nuevo modo de vida, donde se privilegie la comunión con el próximo y la proximidad con la naturaleza.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. Lo Político: El Sentido Racional De Una Cuestionable Herencia De La Teología Política. En HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; BUTLER Judith. El Poder de la Religión en la Esfera Pública. Madrid: Editorial Trotta. 2011. p.p. 36 – 37.

¹⁶ S.S. Papa Francisco I. ENCÍCLICA LAUDATO SI., Carta Encíclica del Papa Francisco Sobre el Cuidado de La Casa Común. Tipografía Vaticana. Edición en Español. Junio de 2015. p.p. 18 – 20.

El dilema entre la racionalidad de medios y la racionalidad de fines (o lo que es lo mismo entre totalitarismo y alteridad) lo plantea el papa Francisco como un asunto de la cultura humana que parece desconocer el equilibrio con su entorno, fomentando una cultura del descarte, que es provocada y a su vez provoca los problemas de la contaminación, llevando progresivamente a la “casa común” a ser un depósito de porquería a todos los niveles: Espiritual, Material y Social: Por supuesto esa cultura del descarte provoca un amplio problema de daños a la salud, especialmente entre las personas que por su pobreza se obligan a someterse al vaivén de la contaminación ambiental y a acercarse, cada vez más, a una muerte por diversos tipos de enfermedades y pandemias. En consecuencia el papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio) pone sobre el tapete la discusión sobre la dignidad humana y la naturaleza como su agente comunicador.¹⁷

Pero no se crea que el jefe religioso es el único que se plantea la cuestión, también bajo perspectivas diversas tanto Habermas como Dussel han trazado la cuestión de la dignidad como inclusión del otro, aun cuando no lo hagan en particular con la naturaleza como ese “otro”, de tal manera que bajo los sistemas discursivos de estos dos autores hay una profunda preocupación por la dialéctica de la dignidad y la forma en cómo se relacionan las personas frente a los derechos humanos individuales, sociales y medioambientales.

En consecuencia en la labor filosófica que éste texto quiere tratar existen una serie de actividades que orientan la preocupación por la dignidad y el medio ambiente:

1. El examen del rol de la religión en la esfera pública como un elemento impulsor de los derechos humanos, la democracia y la justicia ambiental.
2. La inclusión político – jurídica como presupuesto del Derecho al medio ambiente sano.

¹⁷ Ídem.

3. La inclusión ético – política para la determinación de la Naturaleza como un sujeto de derechos.
4. La formulación de la naturaleza como un “agente comunicativo” necesario para las democracias contemporáneas.

En conclusión el camino del planteamiento teológico y filosófico del problema ambiental exige una toma nueva de decisiones, puesto que es posible plantear el tema desde una teología de la alienación (vertical y monológica) o una teología de la alteridad (que por tendencia y definición es obviamente dialógica, horizontal y comunicativa), pero sólo con esta última se puede hablar de un diseño filosófico que ponga al humano en comunión con la naturaleza y la dignidad. Sólo un buen enfoque de éste trabajo puede llevar al lugar primordial del debate: ¿Cómo plantear filosóficamente el problema de la dignidad humana frente a la cuestión ambiental?

2. EL PAPEL DE LA SOCIEDAD CIVIL EN EL DEBATE AMBIENTAL. INCLUSIÓN DISCURSIVA

La cultura y el devenir humano le han dado al campo de los derechos humanos un espacio importante en la modernidad, como quiera que los derechos humanos se establecen como uno de los ámbitos dialécticos más importantes, pues incluye y enriquece las diversas formas de la expresión social: entre ellas la ética, la argumentación, la lógica y el derecho constitucional.

Consecuentemente el campo de investigación relacionado con la dignidad humana, se explica como la razón primordial de la ética de los sujetos comunicativos, porque la libertad y la dignidad humana, como campo investigativo, exige iniciar un diálogo interdisciplinar entre lo jurídico, lo ético y lo filosófico, preparando también la reflexión de la libertad como un aspecto de la dignidad humana bajo el contexto de los derechos fundamentales. Con el fin de lograr dichos objetivos éste ensayo intentará aproximarse a dicha meditación tomando como fundamento metodológico las perspectivas de la filosofía y la ética políticas.

Este escrito pretende crear una atmósfera que facilite una propuesta para comprender que sólo mirados en conjunto los derechos individuales y los colectivos y sociales se puede garantizar la libertad, pero esa mirada en conjunto pretende una armonía entre el humano como ser social y como ser individual comunicativo, puesto que la autonomía es necesaria para que la persona se considere emancipada, pero solamente en sociedad se puede decir que la persona puede encontrarse verdaderamente libre, porque sólo una sociedad que respete los derechos humanos puede decir que es una sociedad verdaderamente libre y sólo la sociedad libre puede hacer humanos libres¹⁸; sin embargo al entender de éste autor la armonización habermasiana no implica el consenso total

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y Validez. Madrid: Editorial Trotta. 1998. p. 153.

y absoluto de cada una de las normas, sino el encuentro de una base o un marco conceptual que permita adelantar por todos los actores sociales los mínimos requeridos para cimentar una estructura cultural de los derechos humanos y de la constitucionalidad democrática.¹⁹

Argumento lo anterior en el hecho que si bien la cuestión de la dignidad humana es inherente al proyecto moderno, no se agota en él, ya que Habermas pretende lograr una propuesta para la organización de este concepto dentro de la idea de los derechos humanos; de tal modo que se pueda conjuntar de la felicidad individual y la moral social, en consecuencia el ciudadano también debe asumir el papel de miembro de la sociedad civil y de la sociedad mundial; aunque sea necesario tener en cuenta que en las sociedades contemporáneas no es suficiente con basarse en la razón práctica, por lo que Habermas intenta cimentar la idea de la dignidad bajo los senderos de otra razón, más dependiente de los fines y no de los medios y en consecuencia propone la acción comunicativa.²⁰

Cabe señalar que para los científicos sociales y los filósofos no es un secreto, a pesar de la metafísica que rodea la discusión de la dignidad, que dicho discurso no se elabora dentro del orden de la razón pura, ya que es ingenuo determinar la voluntad y la acción moral dentro del conocimiento puro epistémico, de hecho cualquier otra manera tornaría imposible intervenir en la cuestión de los derechos como práctica humana; no obstante, lo anteriormente dicho no significa que el ethos jurídico de los derechos humanos pueda tener una entidad relativa a cada ser humano, por el contrario, la libertad o las libertades constituyentes de la persona y el individuo tienen fundamentos anteriores a toda experiencia, es decir, el derecho posee principios morales que se reglan en su cumplimiento por la

¹⁹ *Ibid.*, p.p.88 – 89.

²⁰ *Ib.*, p. 65

autonomía y la voluntad, y la defensa a los derechos debe tener respuesta en el derecho positivo.²¹

Por otra parte, como todo lo que corresponde a lo normativo (sea jurídico o sea moral) Habermas logra saltar o desviar la clasificación moral preceptiva, o sea los principios prácticos, que en la razón práctica se limitarían en imperativos y máximas que pretendían orientar a la persona en la acción y a la sociedad en interacción, lo que busca Habermas es buscar un medio lingüístico que sirva para estructurar las formas de vida en el lenguaje cotidiano de la sociedad civil, la racionalidad que propone Habermas es de tipo comunicativo y viene inscrita en los entramados de los fines que pretenden el entendimiento subjetivo.²²

De la misma manera que los derechos constitucionales presentan objetivos necesarios para la obtención de la convivencia social, la libertad y la felicidad, también se puede hablar de la legitimación del Estado Social de Derecho de acuerdo con el acceso y la ejecución democrática del poder y conforme a la facultad para resolver las dificultades y los conflictos sociales dentro de la configuración de la justicia social, pero también que conlleve a que se justifique en sus objetivos que no difieren de los fines de servicio a la sociedad.²³

Esa es la función que tienen los principios jurídicos, cuando se hacen imperativos categóricos, de aquellos que se comprenden por ejemplo en los artículos 2º y 209 de la Constitución colombiana o en los derechos del Pacto de San José y El Pacto Internacional de Derechos Humanos Económicos, Sociales y Culturales, que imponen a las autoridades el deber de atender las necesidades, hacer efectivos los derechos humanos de los habitantes del país y asegurar el cumplimiento de las obligaciones sociales, lo que Habermas ve como una especie de armonización de la razón práctica kantiana y el principio de la soberanía popular, una mixtura

²¹ Ibid., p.p. 72 – 74.

²² Ibid., p. 65

²³ Ibid., p. 164

que según Habermas se obtiene en la sugerencia rouseaniana y la sugerencia liberal de la autonomía política.²⁴

Con esto en mente es más fácil descubrir cómo se aplica en el derecho, la filosofía política, la ética política y en la estructura de lo público la filosofía moral kantiana; teniendo en cuenta que actúa como un axioma de la razón pura en la vida práctica, esto es, como regla primigenia que no necesita ser probada o argumentada. De ahí que el concepto de la razón práctica ligada a la filosofía de los derechos humanos sea de origen moderno y tenga la desventaja de estrechar sus límites en los horizontes de la cultura y la política, no obstante permitir (esa es la ventaja) que la práctica de la razón jurídica se encamine directamente a garantizar la libertad, la autonomía y la participación ciudadana dentro de la vida pública y estatal.²⁵

De hecho, esa es la gran influencia que llega al derecho de hoy en día mediante las instituciones jurídicas que pretenden dejar sentado el concepto de la dignidad humana, por medio de una perspectiva filosófica que refuerza dentro de la tradición jurídica humanista los conceptos relacionados con los derechos humanos²⁶, en éste sentido la dignidad humana se relaciona inmediatamente con la libertad tanto en su componente negativo (no intervencionista del Estado) como en su componente positivo (intervencionista del Estado).

Lo anterior implica que la dignidad humana se restringe si no se desarrollan los criterios que envuelven la libertad. Por ende Habermas frente a los derechos de la humanidad no separa los conceptos de lo social y lo individual; es igual de importante la autonomía individual y la responsabilidad universalista de los individuos de garantizar la soberanía popular.

²⁴ Ibid., p. 165.

²⁵ Ibid., p.63

²⁶ Ibid., p.p. 156 – 161.

Ahora bien, entendiendo a Habermas quien sigue la tradición del Estado Social de Derecho europeo, los ámbitos sociales e individuales de la sociedad son igualmente necesarios para lograr los preceptos de la vida digna, lo cual convierte en un falso dilema oponer la libertad a los derechos sociales y colectivos, y oponer al individuo al manejo y la responsabilidad civil de la apropiación de los conceptos de la soberanía popular, porque es imposible predicar derechos individuales sin contar con los derechos sociales y colectivos, además de hablar de derechos sin el empoderamiento de la sociedad civil de sus problemas, esto es razón a que sólo en sociedad es posible la libertad, pero sólo en libertad se puede construir una sociedad democrática. Con ello el escritor de éste ensayo quiere afirmar que la libertad es un concepto universal que se compone de dos tipos de derechos: Los sociales y los colectivos, y los individuales y además que ambos son igualmente importantes, puesto que la restricción total a uno de ellos equivale a la restricción absoluta de todos.

Dicho desarrollo es una consecuencia de la razón de fines, la cual precisa un deber necesario para con los demás como seres racionales que son, de trato digno y de facilitar una vida decorosa, puesto que todas las personas naturales han de ser en sí el fin de la acción. Por supuesto éste principio en su racionalidad universal no puede derivar de la experiencia (dado que no hay principio empírico que cubra el actuar de todos los seres racionales) y además limita los fines personales de los seres racionales, porque la razón ideal no permite que los intereses y los apetitos subjetivos puedan imponerse sobre la inteligencia de la voluntad universal legisladora.

En todo caso los principios de los derechos humanos que se pregonan en la definición de la dignidad humana, no pueden agotarse metodológicamente en la razón práctica kantiana, por lo cual Habermas interviene y propone un cambio sustancial en la interpretación de los derechos humanos en su aspecto jurídico y

propone la acción comunicativa, pasando de la rígida acción pura práctica a las estructuras comunicativas de construcción del derecho.²⁷

La acción comunicativa que propone Habermas implica una reflexión que construya esos imperativos categóricos desde el aspecto discursivo y dialéctico, que pueda trazar un puente comunicativo entre la práctica social y la razón práctica; formula por tanto construir el discurso de la libertad entre todos los sujetos que a él han de someterse, pero no mediado por el Estado (democracia representativa) o en la individualidad del sujeto particular, sino en la estructura de un medio lingüístico creado dentro del mundo de la vida, influido por el lenguaje natural²⁸. Hay que recordar que el mundo de la vida es precisamente esa esfera de eticidad donde se presentan las obviedades de tipo moral y se expresan los sujetos comunicativos en formas cognitivas y expresivas, ese fenómeno social del mundo de la vida opuesto al mundo sistémico (de poder constituido) está descompuesto en normas y valores y plantea las cuestiones de la justicia, los problemas de la interacción social, la buena vida, además condensa los valores morales que diferencian la pura supervivencia de la vida humana.²⁹

Antes de continuar es válido aclarar que en Habermas no es lo mismo ética y moral, pues el contenido de la moral es de tipo universalista y tiende a aclararse como una investigación general del sistema de valores humanos, cosa diferente a la ética que se refiere a los contenidos específicos de una cultura con relación a la persona humana. Esto lleva a deducir que en Habermas la ética parte de la racionalidad de la acción humana pero no se queda ahí, pues la modernidad kantiana propone la autonomía como marco general de la ética deontológica sin darle contenido específico con las relaciones comunicativas, además que es una ética que busca en sentido estricto ser practicada independientemente de considerarse al ser humano con relación a la naturaleza. En cambio Habermas

²⁷ Ibid., p.p. 66.

²⁸ Ibid., p.65 - 67

²⁹ HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la Ética del Discurso. Madrid: Editorial Trotta. 2000. p.p. 42 –43.

pretende reemplazar el anterior concepto de razón práctica por uno de corte comunicativo que permita crear los fundamentos de una ética nueva para la sociedad democrática y el derecho.³⁰ Así para Habermas la racionalidad del mundo de la vida depende mucho de hasta qué punto se pueden solucionar los problemas vitales de la existencia humana social con relación a la ética del cuidado de los otros.³¹

En tal caso Habermas solicita un consenso dialéctico entre ciudadanos para construir el discurso de los derechos humanos, que si bien parte de la estructura normativa y de principios planteada en la modernidad, no se limita a introducir una teoría de los derechos humanos pura y axiomática, sino que construye el entramado de libertades (dentro de los límites ya descritos de la dignidad humana) a partir de los diversos discursos y las formas de comunicación de los heterogéneos mundos de la vida de los seres actuantes en democracia³²

Por otra parte, hasta Habermas, los filósofos de tendencia liberal de izquierda, habían tratado la libertad como concepto moral de tipo abstracto, pero concretizado en los fundamentos de la dignidad humana como derecho; sin embargo, se quedaban cortos en la inclusión de un discurso cognitivo conjunto, construido entre los seres sociales llamados a aplicarlo en forma de normas. Igualmente, se había relacionado la libertad con la conjunción de bienes materiales e inmateriales que permiten desarrollar un proyecto de vida pero no se determinó el vehículo comunicativo que permitiera poner en marcha la construcción social de los mismos, teniendo como resultado grupos que defendían la aplicación primordial de un tipo de derechos sobre otros, por ejemplo los que defendían los derechos individuales sobre los colectivos o sobre los sociales, para

³⁰ GONZALES, Ana Marta. Ética Y Moral: Origen De Una Diferencia Conceptual Y Su Trascendencia En El Debate Ético Contemporáneo. En: Anuario Filosófico, 2000 (33), 797-832. (en línea). http://evirtual.lasalle.edu.co/info_basica/nuevos/guia/GuiaClaseNo.3.pdf. Citado 1 de Noviembre de 2016.

³¹ Opus Cit., HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la Ética del Discurso. p. 46.

³² Ibid., p.p. 67 –69.

lo cual Habermas presenta la idea de que los derechos individuales pertenecientes a la esfera inmaterial y los derechos colectivos y sociales pertenecientes a la esfera material – económica no se repelen sino que por el contrario son complementarios, pues bien la libertad es un concepto que es además derecho humano y existe sólo con relación al cumplimiento de todos los otros derechos humanos, lo que permite en últimas que su estudio tenga connotaciones éticas, económicas y políticas.³³

Cabe señalar que la persona natural o ser humano es de características finitas y vivientes, por lo menos en el sentido en que se entiende la vida biológica, así mismo como sujeto aparece falto de alimento y vestido, pero que al enfrentarse al mundo no suele enfrentarse sólo a él desde un principio, por cuanto es un animal por así decirlo social, gregario o grupal; lo que implica que necesita de la existencia del grupo para sentirse bien y obtener la libertad tanto es así que incluso en los sistemas presuntamente más individualistas se puede observar división del trabajo y colaboración económica, a tal punto que las cadenas productivas necesitan por los menos la cooperación de obreros rastos para llegar al final del producto con valor agregado.³⁴

Así la persona humana deviene en productor y diseñador de la obra laborada, su trabajo crea artefactos con los cuales enfrenta a la naturaleza, transformando la materia y la energía para su propio uso, éste quehacer para Dussel tomaría el nombre de Poiética. Pero dicho autor también indica que los actos del humano no son siempre productivos en sentido material, pues también logra transformar su entorno con el trabajo contemplativo – pasivo, siendo ese el origen de la ciencia y la filosofía; al final las cosas transformadas material o inmaterialmente toma un valor estético pues las personas suelen darle un juicio sobre la belleza.³⁵ Pero también emiten sobre las cosas un juicio cultural que deviene en un valor o

³³ Ibid., p.p. 69 – 70.

³⁴ Opus. Cit., Cit. Dussel. p.p. 150 – 155.

³⁵ DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. I Edición Bogotá: USTA. 1984. p. 154.

importancia que la cultura o mejor el grupo social le da a ese objeto; un ejemplo pueden ser lo tótems que adquieren un valor religioso, aunque antes de ser creados hubiesen sido simplemente una materia sin forma.

La política y la economía desde el punto de la producción y la colaboración piensan de manera científica y filosófica la relación práctico – productiva³⁶; sin embargo. también piensan la manera como se dan las relaciones de colaboración entre personas y para con la naturaleza, así la economía estudia los mecanismos concretos de producción, distribución, intercambio y consumo en una estructura social, pues como se había dicho el ser humano recoge y produce a partir de la naturaleza para satisfacer las necesidades básicas, pero también lo hace en grupo o en sociedad, sea en familia, clan, tribu o nación³⁷, de ahí y de acuerdo a la tecnificación se crean los diferentes sistemas económicos y políticos, feudalismo, socialismo, capitalismo, estado social y democrático de derecho. etc.

De acuerdo con el sistema económico o político se puede hablar de “la libertad concebida”, así en el capitalismo puro la libertad se puede calificar casi como la “libertad de producción y comercio” y “la libertad de venta de mercancía”, y en el socialismo “real” la libertad parte de conservar los bienes necesarios para la subsistencia negando para ello de ser necesario la libertad como autonomía individual, teniéndose en ambos casos la separación de derechos económicos individuales con la de derechos económicos sociales, que conduciría a negar la libertad como concepción del sistema contrario. Pero ya hemos visto que la libertad no consiste en el tráfico de mercancía y que la misma no es posible sin un grado alto de autonomía individual, a tal punto que la pelea por la instauración de los sistemas socialistas y capitalistas de la guerra fría llevó a que se perdiera la libertad social bajo el esquema del burocratismo y la autonomía bajo el esquema de la alienación consumista y la doctrina de la seguridad nacional.

³⁶ib: p.p. 155 – 162.

³⁷ Ibid.,: p.p. 25 – 33.

En éste estado de cosas es imprescindible retomar el concepto de libertad y volver nuevamente a resignificar su noción, materializándolo como un proyecto antiautoritario y constante por medio del cual se acepta la inclusión de todas las personas de un conjunto social, dentro de los derechos económicos, sociales y culturales que garanticen la igualdad, pero a su vez que cada individuo perteneciente a dicho grupo social mantenga los derechos referidos a su autonomía y al libre desarrollo de un proyecto de vida (también de la personalidad).

La necesidad de estudiar el encuentro de los derechos no nace del buscar el recorte de unos a favor de otros; por el contrario, surge de la exigencia de conservar los derechos para todas las personas, es decir, sin la restricción de la acción de unas personas en favor de las otras por cuestiones de goce y disfrute de derechos equitativos, no se puede hablar de libertad sino de libertinaje y tiranía por un lado y por el otro de sumisión y esclavitud; un aislamiento del proceso de comunicación común de la construcción del marco teórico jurídico no produce democracia; a modo de ejemplo, un caso jurídico que se da mucho en Colombia: no se puede justificar que bajo la iniciativa de la autonomía empresarial una persona millonaria cierre el río por medio del cual se abastecen de agua los campesinos y los otros habitantes, pues la iniciativa empresarial no puede romper el derecho de los otros al mínimo vital de agua y al goce de un medio ambiente sano. La idea del bien común precisa el “autoentendimiento” colectivo³⁸.

En consecuencia, no se puede hablar de la protección de derechos de individualidad y autonomía cuando un porcentaje de la población carece de la posibilidad y la oportunidad de ejercer esos derechos. Por eso es necesario que

³⁸ “Sólo en el intercambio público con los demás, que deben su identidad a las mismas tradiciones y a procesos similares de formación, puede el individuo, según esta concepción, cobrar claridad sobre los elementos comunes y las diferencias, es decir, cobrar claridad acerca de quién es él y de quién quiere ser. En este autoentendimiento colectivo impónese también un motivo para la superación del egocentrismo y el autointerés, a saber, la experiencia de que la exclusión y represión de algunos tiene por consecuencia el extrañamiento de todos, la experiencia de una “causalidad del destino” que hace sentir a cada cual como dolor del aislamiento respecto de un contexto común de comunicación, del que no cabe escapar” Opus. Cit., Habermas. Facticidad y Validez p. 355.

los derechos colectivos y sociales sean respetados y no sean conculcados bajo el falso pretexto de la autonomía y la libertad económica, porque cuando no existe ese respeto se atenta contra la libertad de algunos y es sabido que la libertad individual va hasta donde se respete la libertad individual de los demás y ese límite es el derecho del colectivo, derecho que se encarga precisamente de facilitar la autonomía y la individualidad de todos y todas.

Pero también sucede lo contrario, que los diferentes gobiernos, legislativos o poderes judiciales quieran la restricción de los derechos individuales y los diferentes ejercicios de autonomía, bajo el pretexto de la protección de los derechos sociales o de los derechos colectivos o ambos, cosa que también alienta la falsa dicotomía entre la libertad y los derechos del colectivo, que como se ha dicho no es al modo de ver de quien esto escribe correcta. El Estado no puede implantar limitaciones a los derechos más allá de las que se exigen para que se garanticen los derechos de todos los asociados, porque sólo dicha limitación podría precaver un ejercicio común de la democracia, ya que de otra manera no podría sustentarse el concepto de autonomía que rige este texto, porque

la autonomía implica que sólo la propia persona puede darle rumbo a su existencia y por ello ese límite sólo es factible cuando choca con la autonomía ajena. Cabe señalar que decidir por la persona y su vida implica que sea reducida al carácter de cosa, de objeto; porque cuando el Estado es Democrático debe reconocer la autonomía de las personas, debe permitirles elegir su estilo de vida siempre y cuando el estilo de vida no riña con las demás autonomías, componente esencial del interés común.

Por consiguiente, la libertad comprende tanto los elementos pertenecientes a la dignidad humana (hacer lo que se quiera, tener los elementos materiales para

llevarlo a cabo e integridad personal y moral)³⁹, como el goce y disfrute de los derechos relacionados con la individualidad y el aprovechamiento de los derechos colectivos y sociales, que permiten que la autonomía no muera en la posibilidad de la miseria y la pobreza, pero que tampoco bajo el pretexto de salvar a la persona de las penurias económicas se restrinjan las libertades relacionadas con la autodeterminación y el desarrollo de la personalidad, en ambos casos quien esto escribe considera que se pierden los campos comunicativos propuestos por Habermas.

Frente a la libertad las políticas ecológicas se presentan como una oportunidad de convivencia y comunión, lo que propone Habermas como consenso y acción comunicativa, es lo mismo que propone Francisco I al hablar de la fraternidad humana pero construida a partir del discurso religioso⁴⁰, es decir la construcción del espacio comunicativo que potencia a la sociedad civil, pues permite la construcción del mundo de la vida, dándose una combinación de las esferas públicas y privadas de los sujetos portadores de la opinión pública y a su vez llamados a ser los constructores de la estructura de las relaciones jurídicas, potenciar el mundo de la vida que en un principio es un rol de acciones comunicativas y llevarlo a ser la base directa de la democracia política, social y jurídica.⁴¹

Francisco I hace un llamamiento a la fraternidad universal, tanto con los humanos como con la naturaleza, habla de aceptar al hermano como se acepta al sol, al viento y a las nubes, aunque esa aceptación no implique necesariamente control sobre los otros o sobre ese “gran otro” llamado naturaleza⁴². S.S. Francisco I exige responsabilidad por los demás, la acción

³⁹ Sin ahondar mucho en el tema en Colombia se determinó en la sentencia T -881 de 2002.

⁴⁰ Opus Cit., Francisco I. p. 60.

⁴¹ Óp. Cit., Habermas. Facticidad y Validez. p.p. 407 – 439.

⁴² “El amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a «las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Por eso,

comunicativa debe desembocar en solidaridad, en una ética de fines, honestidad, bondad y fe, con el fin de superar el sometimiento a la violencia y a la crueldad y llegar entre todos a una cultura política y jurídica para el cuidado del medio ambiente.⁴³

Lo que propone Habermas es lo que el Papa define como amor social, en la búsqueda de grandes estrategias comunes para superar la marginación en los derechos humanos, para detener la degradación ambiental y alentar la cultura del cuidado tanto para las personas como para la naturaleza, lo que implicaría un reconocimiento de la naturaleza como sujeto comunicativo, casi como la intervención de Dios y de su mensaje espiritual en las dinámicas sociales del cuidado de la naturaleza.⁴⁴

El Papa Francisco privilegia las relaciones sociales con la naturaleza al considerar que de eso se trata el modelo divino: un constante entrelazar de las criaturas que tienden hacia la divinidad, lo que otros llamarían “el ser”, ese gran universal que se hace uno con todos, las relaciones se humanizan cuando se entrelazan con la naturaleza y con las criaturas de la naturaleza, un aspecto de la solidaridad. Pero el punto de partida de Francisco no es, en modo alguno, optimista, considera que la crisis ambiental no es un problema sólo biológico sino que por el contrario es un problema social, que para superarse debe ser

la Iglesia propuso al mundo el ideal de una «civilización del amor». El amor social es la clave de un auténtico desarrollo” Opus Cit. Francisco I. p.172.

⁴³. “El amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a «las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas.” Ibid., p.p. 172 – 173.

⁴⁴“El amor social es la clave de un auténtico desarrollo: «Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción». En este marco, junto con la importancia de los pequeños gestos cotidianos, el amor social nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad. Cuando alguien reconoce el llamado de Dios a intervenir junto con los demás en estas dinámicas sociales, debe recordar que eso es parte de su espiritualidad, que es ejercicio de la caridad y que de ese modo madura y se santifica. No todos están llamados a trabajar de manera directa en la política, pero en el seno de la sociedad germina una innumerable variedad de asociaciones que intervienen a favor del bien común preservando el ambiente natural y urbano. Por ejemplo, se preocupan por un lugar común (un edificio, una fuente, un monumento abandonado, un paisaje, una plaza), para proteger, sanear, mejorar o embellecer algo que es de todos. A su alrededor se desarrollan o se recuperan vínculos y surge un nuevo tejido social local. Así una comunidad se libera de la indiferencia consumista. Esto incluye el cultivo de una identidad común, de una historia que se conserva y se transmite” Ibid., 174.

encauzada en otro tipo de esquemas comunicativos y dialécticos que permitan devolver la dignidad a los excluidos, combatir la pobreza y cuidar la naturaleza. Para el papa las relaciones con la naturaleza y sus esquemas ecosistémicos son dialécticas, porque todas las criaturas que conforman el universo humano son armoniosas y constituyen entes o mejor seres comunicativos.⁴⁵

Tanto las nociones jurídicas como las políticas que manejan Habermas y Francisco son relaciones lingüísticas, en el alemán por ejemplo hay dos formas en las que se relacionan: Instrumentalista y constitutiva, que al decir del Filósofo y Abogado Javier Aguirre se convierten en dos niveles, el primero en el cual el derecho usa el lenguaje y el segundo en el cual la relación es inversa, siendo el lenguaje el que usa el derecho. En ese orden de ideas el derecho es independiente del lenguaje y se permite utilizar éste último como camino de expresión en normas, que termina concretando el derecho como una práctica de control social que se expresa en el lenguaje. El otro sistema de relación consiste en la construcción de toda la realidad por medio del lenguaje, incluido el derecho, el cual no permite la independencia del derecho de la realidad que afecta, pues el mismo se crea desde los devenires sociales⁴⁶.

No obstante Habermas no se queda sólo en el discurso analítico sino que plantea, de cierta manera, la opción de integración social a través del derecho traspasando por la sociedad civil en su acción comunicativa dentro del mundo de la vida, para así construir dentro del mundo de la cotidianidad un marco teórico que permita a las personas llegar a un consenso para un sistema jurídico distinto, que consienta a las personas seguir un sistema de normas legítimo y ajustado a las necesidades de integración social, lograda gracias a una construcción social de los actos del habla.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., 109.

⁴⁶ AGUIRRE, Javier. La Relación Lenguaje y Derecho. Opinión Jurídica, Vol. 7, No. 13, pp. 139 - 162 - ISSN 1692-2530 - Enero-Junio de 2008 / 178 p. Medellín, Colombia. p.p. 142 - 147.

⁴⁷ Ibid., p.p. 151 - 153.

No es distinta la intención de Francisco por la edificación de un sistema de protección del medioambiente que esté construido desde la legitimidad, es decir en la certificación de consensos comunicativos para una nueva ética en las relaciones humanas con la naturaleza, el respeto por las libertades, los derechos humanos y su defensa social y jurídica, pero también en una nueva ética basada en idearios diferentes al consumismo y el inmediatismo del lucro y la ganancia, parecidos resultan entonces el rol de la religión en la esfera pública y el rol de la ciudadanía como sociedad civil empoderada, esto es la construcción de una nueva estructura en las relaciones con la naturaleza y la ecología.

La encíclica de Francisco precisa necesariamente una revolución dentro de la doctrina teológica del cristianismo, puesto que hace un llamado sobre la responsabilidad del humano en el cuidado de la “creación”. El humano deja de ser ese dominus de la “tierra del señor” y pasa a ser el responsable de la misma, pero a su vez pasa a ser quien esté obligado a estar en la tierra y a convivir con el ambiente en completa armonía. Además la encíclica se incrusta en la tradición social del magisterio, desde donde se señala, se critica y se condena por un lado el consumismo excesivo y destructor y por otro la marginación social de muchos. Pero lo anterior no significa que se pronostique un futuro desastroso, al contrario implica que el amor de Dios no abandona a la humanidad, al contrario la conversión del modo de vida consumista implica un llamado de Dios a su pueblo. En palabras del Teólogo Fernando VERDUGO, SJ:

Así como hace cincuenta años, en tiempos del Concilio Vaticano II, el mundo entero se sentía amenazado por el peligro de una hecatombe nuclear, en medio de un contexto de guerra fría, ahora es la amenaza de un daño irreversible al medio ambiente, en un contexto de consumo compulsivo de unos pocos y de marginación de muchos, lo que

*mueve a la Iglesia a sacar la voz. Con todo, la encíclica no es una profecía de calamidades, aunque da bien cuenta de ellas y de sus causas. Es sobre todo un llamado a la conversión de nuestras prácticas y estilos de vida que dañan el ambiente y las relaciones humanas. Trasunta, también, una fuerte esperanza en Dios y en el ser humano.*⁴⁸

En el entramado de éste escrito aparece una disyuntiva entre la ciencia técnica positivista que ha marcado la dinámica epistemológica de los tiempos actuales, donde la ciencia aparece como un entramado de conocimientos que se ha desplegado con el objetivo único de dominar la naturaleza y controlar a las personas; y la política como un esquema crítico a la instrumentalidad del conocimiento, pues políticamente se reclama darle fin al discurso incorrecto de la neutralidad científica y abrir la ciencia a formas diversas de la comprensión del problema ecológico. En éste caso la política interviene y cuestiona el paradigma cartesiano del conocimiento pues es consciente que dicho modelo cognitivo es en gran parte responsable de la crisis ambiental. No obstante dicho paradigma no es más que una de las causas de la crisis relacionada con la “casa común”, también el modelo científico es dependiente del modelo económico y social, los cuales están dirigidos a instrumentalizar por medio del poder del capital, con el objetivo de desconocer la solidaridad entre los humanos y proponer en la práctica los discursos relacionados con la alienación social y la colonización del mundo de la vida por parte del mundo sistémico, o sea la exclusión cada vez mayor de la periferia en favor de una centralidad esclavista.⁴⁹

⁴⁸ VERDUGO, Fernando S.J. Perspectivas Teológicas De La Encíclica Laudato Si’: CUADERNOS DE TEOLOGÍA Vol. VII, Nº 2, diciembre 2015 | 136-157

⁴⁹ ADAMES MAYORGA, Enoch. Teoría crítica y crítica política en la cuestión ambiental: problemas y perspectivas. En publicación: Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Marzo 2006. ISBN: 987-1183-37-2

3. HACIA UNA NUEVA ÉTICA ECOLÓGICA

Durante mucho tiempo empujado por una mala concepción de la razón moderna, el ser humano tergiversó el ideario moderno y confundió la liberación de la propia alienación o minoría de edad con el dominio de todos los seres naturales, lo que ha traído que la naturaleza (o creación en términos religiosos) reclame por el uso irresponsable que se ha hecho de ella, la cual gracias al expolio de los seres humanos se ha visto enferma de contaminación y desertificación.⁵⁰

La actividad económica del ser humano ha dado al traste con los millones de años que el ser humano usó para tener una armonía con su entorno natural, corriendo el riesgo de destruir la “casa común”, lo cual constituye la necesidad urgente de combinar y armonizar los progresos científicos y las proezas técnicas con un progreso social y moral⁵¹. En cierto punto es posible decir que el ideal moderno no se cumple con el trato que se ha dado al mundo en términos ecológicos, pues no ha garantizado el verdadero desarrollo humano y con eso tampoco ha asegurado la salida de la autoculpable minoría de edad que Kant tanto añoró.

Francisco I piensa que la transformación humana sobre el trato que se le da al medioambiente implica tener en cuenta la necesidad de conectarse con el sistema natural, de tal manera que se entienda como una donación originaria de las cosas de Dios, que busca corregir las causas que estructuran los problemas sociales y ecológicos, que se cimientan en corregir los modelos de crecimiento económico que destruyen el medio ambiente, así como la renovación de la cultura que contribuye y soporta la degradación del ambiente.⁵²

Las personas naturales han considerado que la apertura hacia la libertad cultural necesariamente implica un olvido del origen natural, han confundido la libertad con

⁵⁰ Opus Cit Laudato Sí. p.3.

⁵¹ Ibid., 5

⁵² Ibid., 6

la “emancipación” de lo natural, cuando por el contrario es en la modulación con la naturaleza donde la libertad se encuentra.

La posición de la iglesia romana se concreta en un intento por aceptar la comunión con la creación, el prójimo y la divinidad, advirtiendo de cierta manera que se hacen inseparables la justicia con los pobres y la inclusión de la naturaleza como un todo. Por eso el Papa propone un trascender del entendimiento del ser diferente al usual, propuesto entre las nociones matemáticas y la experimentación de las ciencias duras, con el fin de crear criterios morales que conecten con la esencia humana⁵³.

No se busca con lo dicho volver al romanticismo ingenuo que rechazaba los avances científicos, tampoco prescindir del conocimiento natural; más bien lo que busca el Papa Francisco es la búsqueda de una nueva relación teórica o social con lo natural, repensar la idea de dominación y esclavitud entre la humanidad y la naturaleza y rehacer el mundo hacia una nueva epistemología y una nueva poética con el entorno. La llamada es a lograr una apertura al estupor y a la maravilla, llevar el lenguaje de la fraternidad y la belleza a nuestra relación con el cosmos, no es la renuncia a los placeres de la vida natural y social, es una renuncia a convertir a los otros y a ese gran otro que es la naturaleza en objeto de explotación y consumo.⁵⁴

La razón de medios de la época mal llamada moderna, precisó la necesidad de crear lenguajes lógico matemáticos y darle cabida a la experimentación físico – química y biológica con el fin de entender la manera en que la naturaleza hablaba o en términos de científicos creyentes en la forma en la cual Dios nos hablaba, pero pronto dicho tipo de investigación se convirtió en un modo de dominio, tanto de la naturaleza como de los demás seres humanos, por eso urge la salida de

⁵³ Ibid., p 10.

⁵⁴ Ibid., p. 11.

ésta mentalidad, con el fin de dejar de mirar al mundo como un cuaderno de jeroglíficos a resolver y observarlo como un misterio de belleza, el cual se debe contemplar.

Ahora bien, si el amor es un proyecto revolucionario que no declina, tampoco debe el espíritu humano declinar de la minoría de edad en la que se encuentra con respecto a la naturaleza, pues el creerse dueño de algo que fue dado de sí para todos no es una actitud adulta sino adolescencial, egoísta y tremendamente infantil. Francisco I piensa que es urgente y necesario cambiar el sentido propio de lo humano y de los modelos socioeconómicos y asumir una nueva responsabilidad para con los otros y ese gran otro que es la naturaleza.⁵⁵

La velocidad de los tiempos actuales ha imprimido cambios en las relaciones sociales, sin embargo esos cambios en las dinámicas sociales han contribuido al deterioro de la ecología y la calidad de vida. La época “moderna” creyó que el progreso y la felicidad humana eran inevitables, pero esa confianza ilimitada ha sido puesta en duda con los acontecimientos que la humanidad ha tenido que ver en los siglos XX y XX, la bomba atómica, la desertificación, las guerras químicas, biológicas, etc., han contribuido a que las personas tomen conciencia del cuidado de la naturaleza y el entorno natural.

Las personas más afectadas por la contaminación atmosférica son las personas pobres, quienes tienen que ver afectado su hábitat y sufren una cantidad ingente de muertes prematuras, pues sobre sus viviendas caen generalmente las basuras, los humos industriales, los desechos tóxicos eso sin contar las malas prácticas laborales que los llevan a desarrollar enfermedades con dicha causa. Pero no

⁵⁵ Si bien cada capítulo posee su temática propia y una metodología específica, a su vez retoma desde una nueva óptica cuestiones importantes abordadas en los capítulos anteriores. Esto ocurre especialmente con algunos ejes que atraviesan toda la encíclica. Por ejemplo: la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida. Estos temas no se cierran ni abandonan, sino que son constantemente replanteados y enriquecidos. Ibid.,

solamente la gente pobre tiene la desgracia de sobrellevar el caos ecológico, todo el planeta se está convirtiendo en un basurero.⁵⁶

La cultura de descartar y consumir irresponsablemente afecta a los humanos excluidos y las zonas periféricas. El sistema de industrias fabriles no han sido capaces de desarrollar sistemas para reutilizar residuos y desechos⁵⁷, el consumo irresponsable de productos aumenta la basura creada, y la industria extractiva ha logrado destruir las fuentes hídricas y los terrenos cultivables⁵⁸.

La decisión de la imagen que se tiene del mundo en cada época histórica interviene mucho en el tratamiento del mundo natural por parte de los seres humanos, por ejemplo, en la tradición aristotélica el movimiento tiene un papel preponderante, todo movimiento es un cambio y viceversa, asimismo la exactitud determina la importancia de la investigación natural en la ciencia moderna pero la inexactitud en las ciencias del espíritu (gracias al carácter estático de las primeras y dinámico de las segundas)⁵⁹, lo que no impide que se plantee por ejemplo otro tipo de relación con respecto a las necesidades y a las responsabilidades para con el mundo natural, es obvio que es necesario dar un viraje a la mentalidad que se ha tenido de los sujetos como dominadores de todos los entes del mundo natural. Es evidente que ya los humanos no deben comportarse como los sabios conocedores del mundo extenso ni como los investigadores experimentales que han de subyugar la naturaleza y los otros humanos, ahora se hace imperioso una nueva episteme de alteridad, pues el mundo natural obliga a los humanos a mudar la sensibilidad de dominadores a sujetos democráticos en sus constructos ecológicos.⁶⁰

⁵⁶ Ibid., p 19.

⁵⁷ Ibid., p. 20.

⁵⁸ Véase: CORONADO, Sergio Andrés. Impactos de las industrias extractivas en los derechos humanos en Colombia. (En línea) En: http://www.colectivodeabogados.org/IMG/pdf/pcdhdd_presentacion_parlamento_europeo_160913_.pdf. Extraído. 23 /03/ 2016.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. La Época de la Imagen en el Mundo. En: HEIDEGGER, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza Editorial, 2010. p.p. 63 – 70.

⁶⁰ Ibid. 70 – 79.

Es preocupante la situación del calentamiento global que tiene dentro de sus causas los gases de efecto de invernadero (metano, monóxido de carbono, óxido de nitrógeno entre otros) concentrados en la atmósfera, que impiden que el calor y las energías producidas en nuestro planeta se dispersen en el espacio; la situación se agrava con el uso exagerado de los combustibles fósiles y la tala indiscriminada de bosques.⁶¹ Eso sin contar que el dióxido de carbono aumenta la acidez de los mares y compromete la cadena alimenticia marina.⁶²

El cambio climático no sólo es un problema biológico, también es un problema social con implicaciones ambientales severas y es uno de los desafíos políticos más importantes para la humanidad, pues muy seguramente esos impactos graves han de caer sobre los países periféricos en un principio, pero eso no significa que no recaiga sobre toda la humanidad; la comida va a verse afectada pues los lugares que la producen tales como las reservas naturales han sido degradadas, afectando gravemente la agricultura, la pesca y los recursos forestales. La migración forzosa de las especies animales y vegetales huyendo de la contaminación y la destrucción de sus ecosistemas no siempre es exitosa, lo que provoca la afectación de los recursos productivos de los más pobres, pues son especies que pueden desaparecer; la degradación ambiental empeora la pobreza y con ella la injusticia social.⁶³

Pero el poder político que debe encargarse de solucionar los problemas relacionados con la crisis ambiental y social, se ha encargado en el mejor de los casos de mitigar el problema sin atacar sus causas y en el peor de ocultarlo,

⁶¹ NATIONAL GEOGRAPHICS. ¿Qué es el Calentamiento Global? (en línea).
<http://www.nationalgeographic.es/medio-ambiente/calentamiento-global/calentamiento-global-definicion>.
Consultado: 01/11/2016.

⁶² Opus. Cit., Francisco I.

⁶³ Ibid., p 23.

trayendo consigo una enorme responsabilidad por hechos y omisiones, además del agravamiento de la situación.⁶⁴

Cambiar la estructura de la epistemología de las ciencias naturales es urgente, pues el fin de interpretación y de manipulación de la vida no es suficiente para garantizar la felicidad de la humanidad. Hay que introducir dentro del esquema de las ciencias sociales un esquema ético – moral, una humanización científica; un proyecto que permita el desarrollo de nuevas tecnologías conjuntamente con proyectos de mejoramiento de las condiciones sociales y ecológicas, se debe traer la ética de la inclusión perfeccionada (por lo menos teóricamente) en las ciencias sociales al campo de las ciencias naturales.

La humanidad ha caído en hábitos terribles donde el consumo representa desperdicio sobre todo en los países desarrollados o del centro, aunque también en algunos países periféricos los límites de explotación al planeta no han podido resolver los conflictos de pobreza o de hambre, se ha llegado al extremo de usar el agua de tal manera que la oferta ya no se hace sostenible sacrificando un bien universal como mercancía, la industria extractiva y la minería ha logrado agravar la escases del preciado líquido, dificultando la producción de alimento y afectando la salud pública, pues la escasez de agua provoca todo tipo de enfermedades relacionadas con el saneamiento ambiental, regular el agua por las leyes del mercado ha cambiado el fin para lo que fue creada el agua, que es para el consumo universal; es un error convertir un derecho humano en una mercancía.⁶⁵

⁶⁴ Muchos de aquellos que tienen más recursos y poder económico o político parecen concentrarse sobre todo en enmascarar los problemas o en ocultar los síntomas, tratando sólo de reducir algunos impactos negativos del cambio climático. Pero muchos síntomas indican que esos efectos podrán ser cada vez peores si continuamos con los actuales modelos de producción y de consumo. Por eso se ha vuelto urgente e imperioso el desarrollo de políticas para que en los próximos años la emisión de dióxido de carbono y de otros gases altamente contaminantes sea reducida drásticamente, por ejemplo, reemplazando la utilización de combustibles fósiles y desarrollando fuentes de energía renovable. En el mundo hay un nivel exiguo de acceso a energías limpias y renovables. Todavía es necesario desarrollar tecnologías adecuadas de acumulación. Sin embargo, en algunos países se han dado avances que comienzan a ser significativos, aunque estén lejos de lograr una proporción importante. También ha habido algunas inversiones en formas de producción y de transporte que consumen menos energía y requieren menos cantidad de materia prima, así como en formas de construcción o de saneamiento de edificios para mejorar su eficiencia energética. Pero estas buenas prácticas están lejos de generalizarse. Ibid., 24

⁶⁵ Ibid., p26 –27.

Los desastres que se producen en torno a la degradación ambiental y humana son producto de una mentalidad que falsamente se puede llamar moderna, porque la modernidad permite la salida de la minoría de edad, o sea la responsabilidad con el otro y consigo mismo; por el contrario lo que aquí se llama la falsa mentalidad moderna ha situado a las personas dentro del marco del utilitarismo, como mercancías manipulables, no como fines en sí mismos; he ahí el nuevo mensaje teológico y filosófico, pensar la realidad desde una teología ambiental y armonizar esa realidad dentro de una filosofía abarcadora de los derechos humanos, es decir se propone un nuevo modelo epistemológico tanto para las ciencias sociales, las naturales, la ética y el derecho, esa gnoseología debe ser construida desde la alteridad.⁶⁶

La humanidad ha caído en un problema más grave todavía, ha sumido la tecnología y los avances ligados a la misma dentro del proceso tradicional utilitario, abarcando una lógica desubjetivizada de posesión, la intervención en la naturaleza ha pasado de plegarse a los requerimientos de ella a la transformación en la degradación, olvidando la realidad del “otro” natural, el crecimiento ilimitado e infinito no se puede sustentar pues se basa en una idea errada, la de las posibilidades infinitas de la naturaleza.⁶⁷

Los paradigmas de la ciencia y la tecnología utilitaria no pueden seguir condicionando la vida y las relaciones con la naturaleza, ese modelo ha determinado la decadencia en las relaciones humanas y de los humanos con sus ecosistemas, dado que los objetos de la técnica están siendo producidos dentro de un ámbito político y económico específico, no puede en ese caso hablarse de una neutralidad valorativa de la ciencia y de la técnica, la instrumentalización de los usos de los objetos inventados tienen un proyecto social a seguir, representan

⁶⁶ Óp. Cit. Dussel. Cfr. Laudato Si p.p. 81 –90.

⁶⁷ Opus. Cit., Francisco I. p. 83.

una cultura o por lo menos un proyecto de cultura. La tecnología tiene un fin en sí misma y ese fin responde a una lógica dentro de los ámbitos de la ciencia, se busca con dichos objetos dentro del paradigma tecnocrático asumir un control político y tecnológico.⁶⁸

Desafortunadamente éste paradigma utilitario se ha entronizado en los niveles discursivos éticos y jurídicos, así la participación democrática no se ha evidenciado en el manejo de los problemas naturales, los cuales si bien han sido patrocinados en algunos casos por el consumismo extremo, igualmente son causados por la concentración y el desperdicio de los recursos naturales dentro de un sistema económico de crecimiento constante e irresponsable con la naturaleza, que la usa como mercancía pero que no la entiende en su valor ético y jurídico.

La extracción de minerales de manera insensata que produce la contaminación de las aguas y la deforestación poco a poco ha llevado a negar la consecución de los derechos humanos más importantes, llámese vida, dignidad humana, medioambiente sano etc. Pero también esta actividad es producto de la aplicación de una estructura jurídica y de una estructura moral equivocadas que privilegian el ingreso capitalista sobre la convivencia humana.⁶⁹

Por eso cuando Habermas llama a la creación de una nueva estructura jurídica evidencia los problemas que sobre la humanidad han traído la construcción antidemocrática del mundo sistémico; llama, por tanto, a que los sujetos destinatarios del derecho se apersonen de los problemas sociales y políticos saliendo por supuesto de los límites de la vida privada, usando para ello la validez de la acción comunicativa, lo que permitiría entregar validez social a las normas fáctico – jurídicas que aplicadas en el plano ecológico formarían un nuevo

⁶⁸ Ibid., 84 –85. Cfr. Dussel p.p. 155 –157.

⁶⁹ GOMES DA CRUZ NETO, Raimundo - PINASSI, María Orlanda. La minería y la lógica de producción destructiva en la Amazonía brasileña. (en línea). <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/la-mineria-y-la-logica-de-produccion-destructiva-en-la-amazonia-brasilena>. Consultado: 01/11/2016.

paradigma. Hay que recordar al respecto que la noción que tiene Habermas de la sociedad tiene dos planos: El primero de ellos es el sistémico que se equipara al estado capitalista burocrático y el segundo que lo toma de Husserl se refiere a los espacios dialógicos y de intercambio social llamado también “mundo de la vida”; es en éste espacio donde Habermas finca sus expectativas de revolución democrática, por lo que propugna por el fortalecimiento de las instituciones que vienen del mundo de la vida.

Por supuesto el trabajo de construcción jurídica no es suficiente, también es necesaria la búsqueda de una nueva forma de relación con la naturaleza. Habría que hallar una nueva perspectiva económica, política y ética, tal y como han propuesto Francisco I y Enrique Dussel, hay que formar una nueva metafísica de la naturaleza; en dicho sentido las personas no están o estamos llamados a poseer la naturaleza, a la manera que se hacía en las terribles épocas esclavistas con los prisioneros de guerra; al contrario, la naturaleza se revela en los humanos como una epifanía a la manera como a un bebé o a un cachorro mamífero se le revela su madre, como otro aceptado.

Hay que tener en cuenta que la relación que el ser humano tiene con la naturaleza ya viene mediada por la cultura, sobrepasa los límites de la pura fenomenología, va más allá de lo que ante el ser se presenta, los seres humanos frente al entorno están en un aproximarse, la persona nace de alguien pero no es arrojada al mundo y la naturaleza, nace y se crea en la cultura, pero la cultura decide si la relación se da en el ámbito de la alteridad o la dominación.

En términos dusselianos y habermasianos la relación con la naturaleza parte de dos presupuestos, el primero estructurado en un ámbito democrático construido desde las relaciones simbólicas lingüísticas de los seres humanos y el segundo en

los horizontes cotidianos de las vivencias proxémicas⁷⁰, la naturaleza es “otra cosa” en relación con la individualización humana y debe respetarse como otro agente comunicativo lleno de dignidad, pero no es “otro” en el sentido en que hacemos parte del hábitat en el que vivimos.

Hasta el momento la relación con la naturaleza no ha sobrepasado la simple proximidad de la practicidad kantiana, pero la diferencia entre la acción comunicativa que propone Habermas con la acción práctica kantiana radica en que los presupuestos morales de la construcción de una juridicidad en el mundo de la vida no se basa en aprioris morales, sino en el consenso comunicativo y democrático entre los seres humanos. Como dice Habermas, ya no se atribuye la razón al simple individuo o al Estado representando un macropoder legitimado por la fuerza⁷¹, ahora la razón se atribuye a la construcción social de un discurso consensuado bajo los lineamientos simbólicos del poder comunicativo social, que tiene como límite de acción la dignidad humana, por tanto que mejor que construir un lineamiento jurídico, político y ético nuevo que ayude a salvar nuestras relaciones con el entorno ecológico.

Pero Habermas también considera que los límites que trata la ética kantiana son insuficientes para los juicios morales, quiera que considera que los fundamentos del filósofo de Königsberg se quedan cortos al establecer una moral tan sólo de lo correcto pero nunca de lo bueno, permitiendo un matrimonio entre moral y razón y quedando circunscrito a la ética normativa y formalista. Pero Habermas entiende que una moral universalista como la que pretende Kant sólo es posible si se basa en un principio moral que no parta de una razón o un discurso absoluto y hegemónico, ya que de lo contrario caería en una ética etnocéntrica.⁷²

⁷⁰ La proxemia debe entenderse como sinónimo de la alteridad, proximidad con el otro como una especie de dios distinto que merece nuestro trato en dignidad y amor.

⁷¹ Opus Cit., Habermas. Facticidad y Validez. p.p. 65 – 66.

⁷² HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la Ética del Discurso. Madrid: Editorial Trotta. 2000. p.p.15 – 17.

Habermas, al contrario de Kant, tiene un fundamento antropológico para las cuestiones moral y ética, y considera que éstas son construcciones que nacen como mecanismos de defensa social para evitar que la organización humana se deje llevar por prácticas autodestructivas, pero propone que su concepto de moral práctica forme argumentativamente la moral y sea un proceso mutuo de consensos mínimos de construcción de las normas sociales, proceso que además responde a las necesidades de los sujetos que se proyectan como individuos en el mundo de la vida, en calidad de miembros de su comunidad lingüística ⁷³, pues el mundo de la vida es comunidad de interpretación ilimitada en el espectro democrático.⁷⁴

Habermas considera además que es un error aislar los sistemas éticos tal y como pretende Kant, porque tanto el sistema de los deberes va emparejado con el sistema de los bienes, pues de esta manera se soluciona el dilema entre el espacio del individuo y el espacio comunitario, donde el último sea la representación moral, vital y social del mundo de la vida, lugar fenomenológico de donde surgen los principios de solidaridad o empatía y preocupación por el otro y la justicia, lo que quiere decir que Habermas abandona el dualismo clásico de la moral kantiana entre el deber ser y la voluntad libre con el fin de crear un esquema normativo que parta de la acción comunicativa y permita una red de relaciones interpersonales y reconocimiento recíproco que permita un postulado general de los derechos humanos, de una moral de bienes y deberes y la participación de todos los particulares en el interés general, en una especie de discurso público organizado intersubjetivamente⁷⁵.

Obviamente desde esta base Habermas plantea un alejamiento de la moral jurídica que traen Rousseau y Hobbes, pues según el filósofo alemán las personas no nacen buenas ni malas, y la ética es una necesidad para regularse pero no

⁷³ Ibid., p.p. 18 – 19.

⁷⁴ Opus. Cit., Cit. Habermas. Aclaraciones. p.p. 164 – 165.

⁷⁵ Opus. Cit., Habermas Facticidad y Validez. p.p. 18 – 23.

para justificar la represión, en ese sentido Habermas deja entrever que sólo se es libre en sociedad, pero la libertad está condicionada por los ejercicios que de la misma hagan los demás miembros discursivos del mundo de la vida. Esa moral universalista que propone Habermas no es ingenua, es decir no se basa en la imposición acrítica de un discurso racional hegemónico pues aunque sabe que tiene una dimensión histórica y una proyección antropológica no puede dejarse a merced de la fatalidad de la inevitabilidad histórica ni tras la marcha de un espíritu absoluto. No de otra manera puede abordar los problemas ecológicos a través de la ética discursiva, pues la reparación ecológica necesita de la interconstrucción humana para las generaciones anteriores, las posteriores y las actuales; la ética ecológica habla de la criatura muda, habla más allá del antropocentrismo, debe pronunciarse por el animal torturado y la destrucción biotrópica propia de las mentalidades antropocéntricas y narcisistas.⁷⁶

Veamos la posibilidad de esa propuesta en la figura mayor del catolicismo romano: Dice el Papa Francisco que una de las dificultades grandes que hay en el mundo actual es que la tecnociencia se convierte en un paradigma que termina condicionando la comprensión de la vida humana y la forma de funcionar de la sociedad, ese límite epistemológico puede constatarse en la degradación medioambiental y social. Hay por eso una un reconocimiento de la no neutralidad de los entes que componen la técnica, pues están diseñados para crear un armazón que dirija los estilos de vida y las posibilidades de interacción social. Acusa el Papa a la técnica de comportarse de tal manera que no permita al mundo de la vida salirse o quedar por fuera de su lógica, por tanto quien posee la técnica termina usándola para dominar y no para el beneficio social. Para el tema es un gran ejemplo la economía dominante, que asume todos los desarrollos científicos en función de la ganancia y la acumulación, sin entender que ese uso propicia la inequidad y ahogan la economía real productiva, esa tecnocracia no permite

⁷⁶ Ibid., p.p. 25 - 33

entender las dimensiones de las crisis financieras y mucho menos de las crisis ecológicas de la humanidad.⁷⁷

A la tecnocracia neoliberal no les importa pensar las dimensiones del consumo orientado por la producción, pues tampoco les interesa la justa distribución de las riquezas, el cuidado del ambiente o los derechos humanos, creen que el único fin debe ser el de maximizar el lucro o las ganancias, creyendo erradamente que el mercado puede garantizar los índices de desarrollo humano y la inclusión social. El mercado dirigido de esa manera produce situaciones de miseria, contaminación y desinstitucionalización.⁷⁸

La razón comunicativa requiere un nuevo estatuto ético con la naturaleza, necesario para que ella pueda ser un agente comunicativo de la que se pueda decir que cumple y se le respetan los principios de la dignidad humana, hacer lo que se quiera, tener los medios materiales para forjar ese proyecto de vida y vivir sin humillaciones; por eso Enrique Dussel propone construir todas las relaciones desde un nuevo ethos, que innova al emerger desde el servicio al “otro”, donde “el servidor” se hace responsable y fija un nuevo criterio en la relación con ese “otro”, procrea e inventa una nueva fenomenología de alteridad o mejor una epifanía como revelación “del” y “ante” ese “otro”, supera los órdenes de la compasión y la simpatía que ejercen una relación no lingüística y vertical y los reemplaza por la justicia metafísica y la pulsión alterativa, hablando en términos teológicos “el verbo” se hace carne en el amor por el otro como exterioridad, en el amor a la naturaleza como en ser oprimido.⁷⁹

No obstante, coinciden los tres autores en que la ética y la cultura no son asuntos de normas y restricciones. La cultura requiere la construcción democrática de las instituciones que a todos los humanos les compete, por eso Habermas plantea

⁷⁷ Opus. Cit., Cit. Francisco I P. 85

⁷⁸ Ibid., P. 86.

⁷⁹ Opus. Cit., Dussel: p.p. 82 –84.

que la acción comunicativa ya no es una teoría del derecho y la moral, sino una teoría y una propuesta para reconstruir la democracia participativa a partir de la democracia deliberativa, producto del consenso social y la voluntad legislada⁸⁰, muy diferente a un marco teórico para forjar los discursos políticos y jurídicos en los campos del saber discursivo. En consecuencia las formas de los procesos de racionalización del mundo de la vida se someten a la presión de los imperativos sistémicos antiliberadores que como se había dicho, renuncia al espíritu absoluto y al juicio universal hegeliano, pero también a tomar la contraposición entre el mundo de la razón y el nouménico que integran la razón y la historia.

Paralelamente el trabajo discursivo de la racionalidad comunicativa radica precisamente en usar los poderes discursivos con el fin de aplicar el “ethos” liberador, y el uso de esos poderes discursivos le corresponde a la sociedad civil o como dirían los discursos latinoamericanistas al pueblo oprimido.⁸¹ Aun cuando Habermas podría acusar esta interpretación de ser metafísica y premoderna, realmente no está tan alejada a las propuestas teológicas realizadas por Francisco del problema ambiental, pues la propuesta jurídica de Habermas, la ética de Dussel y la teológica de Francisco se dirigen y se armonizan en un solo fin: la integración social y esa integración social implica un nuevo diálogo con la naturaleza como sujeto comunicativo.

La ética depende en mucho de los espacios de participación de los sujetos de comunicación, donde se veta en cierta manera la posición del observador independiente que no permite la intersubjetividad, debido a que la validez moral depende del consentimiento de todos y sólo puede pensarse en comunidad. Depende, así mismo, de la posibilidad de todos los miembros de actuar

⁸⁰ Óp. Cit Habermas. p.p. 150 –153.

⁸¹ Óp. Cit. Facticidad y Validez. Habermas 68 –71.

recíprocamente, es lo que permite que las personas ciudadanas creen la posibilidad ética del mejor argumento.⁸²

Por lo anterior, en un principio Habermas plantea que su discurso de ética práctica en un principio normas, sino que revisa la validez reconstituida y problemática de los problemas deontológicos y se aplican a problemas generales e hipotéticos del trasegar humano.⁸³

Ya se ha dicho que la formulación de los sistemas de derecho se dan entre la armonización entre facticidad (coercitiva) y validez discursiva (legitimidad), así los derechos implican también libertades de acción, las cuales tienen como límite la dignidad y los derechos de los otros, son por tanto la base del integrar comunicativo que permite la verdadera legitimidad de los discursos jurídicos, aceptando que el derecho permite la integración con base en tres factores: El ejercicio común de las libertades comunicativas, la solidaridad social y la construcción del poder estatal.

Sin embargo, no siempre el derecho permite esa integración, pues suele darle apariencia de legalidad a un poder ilegítimo, lo que resulta equívoco al constatar al derecho como un agente integrador ya que no permite diferenciar si el poder descansa en el asentimiento popular, en el Estado o en algún poder estructural de la sociedad, igualmente termina siendo imposible determinar si el derecho cuenta con la lealtad de la población.⁸⁴ La solución en dicho caso para verificar la capacidad de derecho para ser ese factor de integración social consiste en señalar la dirección teleológica del mismo y a su vez construirlo sobre una base ética liberadora y democrática - comunicativa muy fuerte.

⁸² Opus. Cit., Cit. Habermas. Aclaraciones. p.p. 160 – 161.

⁸³ Ibid., p.p. 38 – 39.

⁸⁴ Ibid.,: p. 103.

El paso para estructurar esa dirección teleológica, por lo menos frente al fin de la protección de la naturaleza, parte de cambiar ciertas estructuras epistemológicas. En primer lugar hay que superar la ruptura entre idealismo y materialismo, así mismo la disyunción adversativa entre racionalismo y empirismo, pues esa discusión termina siendo una ingenua comprensión del mundo natural y su reciprocidad con los ámbitos culturales, por eso para Dussel lo existente tiene tres sentidos de comprensión: La anterioridad real o el cosmos (naturaleza por fuera del tamiz de la cultura), aprioridad existencial (la cultura sin relación con la naturaleza) y el mundo como aparecer (del cosmos en la cultura).⁸⁵

En ese orden de ideas, la naturaleza entendida en la anterioridad real como el conjunto total de entes no culturales en el cosmos, sólo tiene sentido para el ser humano cuando se fundamenta en un proyecto histórico y aparece como fenómeno del mundo. Sólo en ese momento somos capaces de darle esencia, sentido y es posible dentro de términos humanos de convertir los hechos naturales y los datos no culturales en parte de la historicidad social; así, por ejemplo, los griegos trataron de hallar en sus manifestaciones los principios de todo y los mal llamados modernos en ella los elementos que al usarlos y manipularlos permitieron el mito del progreso.

Al momento de crear el mundo (combinación del cosmos y la cultura) la persona natural es capaz de darle historicidad al universo, lo proyecta con finitud y coherencia, puede así mismo darse existencia dentro de la naturaleza como un ser para otro y decirle a la naturaleza que ella misma es también un ser para otro, permitir entre los dos seres, la naturaleza y el humano, la apertura metafísica. Así el humano comprende al mundo formas como ente cultural y como paisaje y vea la naturaleza en su condición ecológica como hábitat y erótica, siendo éste último lugar donde se hace el fuego el lugar originario del seno materno; pero dicha comprensión a veces no es bien encaminada pues en una mirada centralizada al

⁸⁵ Ibid., 105.

lucro provoca destrucción y muerte, esa mirada es llamada antropocéntrica y no imagina alternativas a la espiral de destrucción, porque cualquier alternativa implica la salida de ese sistema centralizado en el ego cultural prefiriendo incluso un final desastroso a una alternativa al desastre, por eso se necesita una visión no centralizada o periférica ante el problema ético con la naturaleza que implique democracia y liberación política para el restablecimiento del equilibrio ecológico.⁸⁶ La cultura ecológica no se puede comprimir en una serie de respuestas coyunturales, contingentes y limitadas a los fenómenos y problemas que giran en torno a la degradación de la casa común o sea el ambiente, la desertificación, la contaminación etc. Francisco pretende que se de una mirada diferente, en cuanto al pensamiento, la política, la educación, el cambio del estilo de vida e incluso la teología que se oponga al avance de ese paradigma tecnocrático que tiene como fin único la ganancia y el lucro.⁸⁷

En consecuencia, la aplicación material de las posibilidades discursivas, son el principio de la salida de ese centro comunicativo por medio del cual las relaciones con la naturaleza se plantean en un solo sentido, de opresor a oprimido, centralidad basada en un modelo antropocéntrico que no es autolimitante y que no conoce la manera de salir de evitar su poder destructivo. El papa indica que limitar y encauzar la técnica no es imposible, ejemplos hay muchos y claros: Pequeñas comunidades campesinas que optan o eligen sistemas de producción que no contaminan y a su vez sustentan modos de vida no dependientes del consumo excesivo y el desperdicio extremo; incluso cuando los que usan la técnica la orientan a resolver problemas relacionados con las grandes miserias de la humanidad; con el fin de salir de ese discurso tecnocrático que es capaz de negar la realidad con tal de mantenerse.⁸⁸

⁸⁶ Ibid., p.p. 131 –142.

⁸⁷ Opus Cit Francisco: p.p. 88 - 90

⁸⁸ Ibid.,: p.p. 90 –91.

Paralelamente los problemas de la razón moderna como discurso único obligan a la filosofía contemporánea a fijar nuevos límites a la razón, hay problemas nuevos que se han adelantado a los aspectos de la crítica kantiana; las consideraciones sobre el mundo se han quedado cortas frente a la necesidad de nuevas relaciones éticas con la vida y la naturaleza. Hay que barajar de nuevo y definir los tratos con el entorno, ya que los discursos de la mera racionalidad científica demostraron no ser dominantes y válidos para todos los aspectos existenciales, tal como pasó con el discurso teológico de la Edad Media (que en el caso latinoamericano se ha extendido demasiado). Lo demuestra la crisis del capitalismo y la crisis ecológica, con un modelo consumista e insatisfactorio.

La ética discursiva de Habermas se vincula a la de Dussel porque entre las dos hay un problema fundamental de donde se parte, esta es la posibilidad fenomenológica de saber que somos la única vida con vida a cargo, no como un ser que se pregunta por otro ser y que lo diferencia de los entes, sino como un ser que se encarga de otros seres en responsabilidad, pero desgraciadamente que también cosifica a otros seres como a entes sin trascendencia en razón de su antropocentrismo; así el humano sabe qué es la muerte y reconoce la vida, es capaz de crear un rito funerario y preguntarse por el más allá de la vida⁸⁹, que tiene tanto la posibilidad de comunicarse con otras culturas como de imponerse sobre ellas.

Pero del problema del ser humano como responsable de otros seres, también surge otro problema, cuál es el nivel de posibilidad ético frente a otras culturas y cuál es el nivel de posibilidad ético frente a otros seres “no humanos”, cuál es el nivel de responsabilidad con la naturaleza como una “gaia” o espíritu universal y cuál es la posibilidad con los animales y las plantas que hacen parte del bioentorno.

⁸⁹ DUSSEL, Enrique; BOFF, Leonardo. Usuario: Livextream. Transmitido en vivo en mayo 23 de 2016. Vida Ecología y Política (Archivo de Video). Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=codzYyddOM&feature=youtu.be&t=3656>. Minutos: 57 – 1.02.

Vamos por partes, la ética comunicativa propuesta desde Habermas pretende la comunicación mutua de las culturas pero sobre la base del consenso. Obviamente considera que esa base comunicativa debe ser construida sobre las cesiones y las concesiones de las culturas como conglomerado comunicativo, con el fin de evitar que una cultura avasalle a la otra. Pero se hace más difícil cuando las propuestas éticas cuestionan la responsabilidad ambiental, pues algunas “éticas”⁹⁰ pecan de antropocentrismo al limitar la ética a lo humano y olvidar lo no humano dentro de lo moral, aun cuando nuestra responsabilidad ética se pone a prueba todo el tiempo con el cuidado de los animales.⁹¹

Ahora bien, el nivel ético para con las responsabilidades con el otro cuando el otro es animal o son animales cambia, ya no se puede exigir a los animales una estructura consensual y deontológica, porque ellos – los animales- no son capaces de la reciprocidad para asumir roles para con nosotros. La moral pasa a ser una moral de bienes con tendencia teleológica, sólo se puede hablar de deberes para con las especies animales, dado que el maltrato animal procede de la familiaridad con la aversión a la tortura humana. Por consiguiente la asimetría no puede hacer pensar a las personas que los animales también sienten dolor.

No obstante, la ética para con la naturaleza no admite siquiera una interacción moral, esta relación debe fundarse en estéticas normativas bajo el juicio de lo sensible ⁹², o mejor por razones que demuestren la experiencia de la sensibilidad con el entorno natural y como un ejercicio de la dignidad, ya no se mira la experiencia kantiana como un referente, la naturaleza y los animales no son otros comunicativos, por eso nuestros deberes para con los animales no se subordinan

⁹⁰ Habermas no hace una diferencia entre la ética y la moral, en ese sentido yo me aparto de esa consideración, puesto que la moral revela una posición deontológica o normativa, en cambio la ética revela un estar ahí y un modo de la existencia. Pero para cuestiones prácticas de éste escrito no vamos a usar los términos de manera independiente.

⁹¹ Opus. Cit., Cit. Habermas. Aclaraciones: p.p. 226 – 229.

⁹² Ibid., p.p. 230 – 231.

a los deberes para con los humanos, porque la forma de la dignidad animal es de suyo y es única.⁹³

Por eso Habermas en ese sentido tiene una consideración para con los animales que supera la estructura deontológica que permite en un consenso comunicativo proteger la sociedad de la destrucción: pero ante las entidades naturales vegetales y animales que tienen capacidades comunicativas diversas, la moral no puede manifestarse sino como una creación estructural de derechos que proteja la dignidad animal y la dignidad natural en general, pues, para Habermas, los derechos han sido creados para proteger los seres vulnerables, porque miran en dos direcciones: Como forma de preservar las instituciones morales y como forma de gestión de las relaciones con los humanos y con otros seres que no lo son.⁹⁴

⁹³ MENDIETA, Eduardo. El cosmopolitismo entre especies: Hacia una Ética del Discurso de puesta a tierra de los Derechos Animales. (En Línea). En: <http://www.logosjournal.com/interspecies-cosmopolitanism.php>. Extraído: 1 de agosto de 2016.

⁹⁴ Ídem. .

4. UNA NUEVA INTEGRACIÓN COMUNICATIVA CON LA NATURALEZA: CAMBIO DE RUMBO ESTRUCTURAL EN LAS RELACIONES FILOSÓFICAS CON LA NATURALEZA

El cuarto capítulo de este ensayo busca una propuesta filosófica que cambie la manera en la cual los humanos vemos la naturaleza, tanto en nuestras relaciones jurídicas como en nuestras relaciones éticas. Busca un replanteamiento de los principios de la modernidad, los universalismos y un cambio de rumbo estructural en la forma de ver los fenómenos sociales ecológicos.

La estructura filosófica del derecho de tipo habermasiana propone un Estado de Derecho separado del legalismo puro. Propone la construcción comunicativa del Estado Social de Derecho, porque al igual que la corriente crítica del derecho sostiene que las relaciones jurídicas también implican una cuestión de poder; pero, también conlleva una defensa de las libertades democráticas por parte de los agentes comunicativos periféricos, la verdadera sociedad civil, quienes están llamados a luchar por las libertades materiales y supramateriales y la creación de una nueva forma de democracia radical y la reconstrucción normativa de la legitimidad fracturada en el Estado de Derecho Capitalista, y a modo de ver de quien este texto escribe la inclusión de un paradigma discursivo de los derechos entre los que incluimos los derechos humanos sociales, culturales y ecológicos.⁹⁵

Lo anterior significa que la democracia y la libertad dependen en gran parte de las luchas populares que como procesos vivos pertenezcan al mundo de la vida; pero también del ejercicio jurídico y constitucional de los procesos antes mencionados, como una especie de juridización ética de las luchas por la democracia. Sin embargo, cuando de ética se trata tiene dos miradas diversas, pues si bien la ética

⁹⁵ MEJÍA QUINTANA, Oscar. MODELOS ALTERNATIVOS DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Una aproximación al estado del arte. (En Línea) En: <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v7n12/v7n12a02.pdf>. Extraído 25 de Mayo de 2016. p.p. 52.

y las estructuras deontológicas permiten la posibilidad de negociación entre sujetos comunicantes, también es cierto que esa moral habermasiana no es aplicable a la cuestión de los animales y la naturaleza, pues los derechos relacionados con el tema ambiental aparecen como una forma de protección de los seres vulnerables; situación que de cierta manera al entender de quien esto escribe contradice la ética dusseliana y la ética de Bergoglio cuando ellos abogan por el trato a la naturaleza como un acuerdo humano de protección de quienes están a nuestro cargo, pero el estar a nuestro cargo no se propone como el “dignificar” porque eso sería mesianismo, la idea primordial es tener un trato digno con el otro, lo que propicia la gran apertura, en éste caso a la casa común y a los animales.

Para Oscar Mejía Quintana, Habermas, en *Facticidad y Validez*, realiza el ejercicio de una teoría constitucional dentro de la sociología reconstructiva como matriz de interpretación social, rechazando de este modo la filosofía analítica (en boga para la escuela norteamericana) a la cual acusa de ser legitimadora de los procesos políticos, pero carece de perspectiva crítica.⁹⁶

En realidad, parte de la acción de Habermas apunta a la elaboración reconstructiva del materialismo histórico, pero esa reconstrucción implica también una reelaboración crítica de la teoría marxista, observando además que la lucha también debe darse dentro de una perspectiva comunicativa, contraponiendo el derecho desde dos miradas: como acción comunicativa y como acción instrumental.

Por ende, observa Habermas que Marx no alcanzó a ver o a explorar el papel emancipatorio de la comunicación, y si bien los problemas sistémicos solían tener resolución violenta, también es cierto que Marx no alcanzó a vislumbrar el poder emancipatorio de los procesos comunicativos. Por ende, Marx no pudo observar

⁹⁶ Idem.

las dos instancias de la sociedad y del derecho: el mundo sistémico donde predomina la racionalidad instrumental propia del capitalismo y el mundo de la vida en el cual predomina la solidaridad y la aplicación del derecho y la democracia como acciones liberadoras⁹⁷.

Así mismo, el derecho como técnica es un colonizador del mundo de la vida y la cotidianidad. ¿En qué sentido sucede esto? Pues que el derecho reemplaza y juridiza la cultura y las tradiciones, así como todas las relaciones interpersonales, logrando la cosificación de la cotidianidad procedimentalizándola y normativizándola, haciendo de la vida en grupo una sociedad disciplinaria.

Por otra parte, cuando se intenta vía jurídica imponer el mundo sistémico, se hace urgente usar el consenso para descosificar el mundo jurídico y el mundo de la vida. Sin embargo, Habermas plantea dentro de la ética del discurso el uso de la soberanía popular como procedimiento, haciendo hincapié en que el marxismo falló en la elaboración del discurso de la cuestión democrática, de cierto modo permitiendo que lo robara la burguesía y lo manipulara convirtiendo el paradigma de la libertad en una alienación en el consumo, consintiendo de ese modo el florecimiento de algunas dictaduras de izquierda y la petrificación de los derechos humanos en constituciones de papel, muertos en la formalización de la democracia liberal no participativa.⁹⁸

Oscar Mejía Quintana con referencia a Habermas precisa la necesidad de conciliar la integración sistémica con el mundo de la vida (al parecer subordinando a éste último los procesos sistémicos), y buscar un modelo de justicia y democracia diferente a la formal. La propuesta por tanto se decanta en una democracia directa pero más avanzada. En consecuencia, los grupos de presión ligados al poder central (periferia interna) son actores estratégicos que potencializan la opresión

⁹⁷ Mejía Quintana Oscar. Ibid., p. 53.

⁹⁸ Óp. Cit. Habermas p.p. 329 – 351.

jurídica, pues son grupos de ideología autorreferente. Lo cual permite diferenciar dos tipos de periferia y de sociedad civil: la primera es la llamada sociedad civil Kantiana o Hegeliana compuesta por los actores estratégicos o llamados anteriormente grupos de presión, la segunda o periferia externa representa los grupos de estrategia de liberación, es la opinión pública organizada a través de la militancia no autorreferenciada.⁹⁹

Para ejemplificar en Colombia la periferia interna se representa en los industriales, financieros y medios de comunicación y la periferia externa en los grupos populares organizados para la protección de derechos colectivos, mientras Ardila Lulle o el grupo Santodomingo son fiel ejemplo de la periferia interna, los grupos por la protección del páramo de Santurban son una muestra de la periferia externa.

De tal manera que las diferentes categorías de sociedad civil producen dos tipos de apego a un proyecto de nación. Los proyectos de nación de la periferia interna producen un tipo de nacionalismo patriota o como Habermas lo entiende un patriotismo de corazón, mientras que la periferia externa construye un proyecto de Estado (Nacional o Plurinacional de acuerdo a las exigencias del contexto territorial e histórico) y de patria constitucional, el cual se cimienta en el Estado social y democrático de derecho y un sistema garantizado de derechos en la dignidad humana, la cual tiene como requisitos necesarios los integrados por el bienestar social: bienes materiales universales, bienes intangibles igualmente universales y solidaridad.¹⁰⁰

⁹⁹ MEJÍA QUINTANA, Oscar. El Dilema Histórico de la Decisión Judicial: La teoría del derecho de Jürgen Habermas. REVISTA PANAMEÑA DE POLÍTICA - N° 14, Julio - Diciembre 2012 En: <http://cidempanama.org/wp-content/uploads/2013/05/EL-dilema-hist%C3%B3ricoRPP14>. Extraído el 25 de mayo de 2016. pdf pp. 97 –98.

¹⁰⁰ El Profesor Carlos Gaviria solía en sus discursos recitar un poema del escritor Carlos Castro Saavedra que ejemplifica dicha dicotomía hallada en Habermas, el poema llamado Caminos de la Patria dice así:
*“Cuando se pueda andar por las aldeas y los pueblos sin ángel de la guarda.
Cuando sean más claros los caminos y brillen más las vidas que las armas.
Cuando los tejedores de sudarios oigan llorar a Dios entre sus almas.
Cuando en el trigo nazcan amapolas y nadie diga que la tierra sangra.
Cuando la sombra que hacen las banderas sea una sombra honesta y no una charca.
Cuando la libertad entre a las casas con el pan diario, con hermosa carta*

Por todo lo anterior, el asunto con la naturaleza en Habermas no se resuelve en la sola estimación jurídica de los problemas ambientales. Esto sería ingenuo y contradictorio con su teoría, por lo cual, al parecer, a Habermas le hace falta la otra parte de la propuesta, que se complementa en la labor de Dussel y Francisco, la acción comunicativa requiere tener al medio ambiente como una especie de sujeto de derechos o sea como agente comunicativo, cualquier otro trato que no garantice una acción comunicativa de la naturaleza sería una alienación y una reproducción de la colonización del mundo sistémico.

Enrique Dussel ya tenía una visión de la dicotómica relación naturaleza - humano en la mentalidad moderna, pues la búsqueda de diferenciación de las “categorías” “natural” y “humana” ha permitido que “la casa”, como la llama Francisco I, se transforme en un basurero.

Así, la naturaleza o el jardín es transformado por parte de la especie humana en un chiquero, la modernidad en cabeza de las corporaciones industriales (pertenecientes a la periferia interna en Habermas y reproductoras de la alienación en Dussel) destruyen la naturaleza y con ella el oxígeno, dejando al mundo cerca de un colapso ecológico. No hay, por tanto, una relación erótica lo suficientemente fuerte para Dussel entre el mundo natural humano y el mundo cultural humano – en Habermas se hablaría de entorno comunicativo – y si bien el ser humano comprende al mundo natural como paisaje a veces no sabe asumirla como hábitat o casa, como el fuego materno.

*Cuando la espada que usa la justicia aunque desnuda se conserve casta
Cuando reyes y ciervos juntos al fuego, fuego sean de amor y de esperanza.
Cuando el vino excesivo se derrame y entre las copas viudas se reparta.
Cuando el pueblo se encuentre y con sus manos teja él mismo sus sueños y su manta.
Cuando de noche grupo de fusiles no despierten al hijo con su habla.
Cuando al mirar la madre no se sienta dolor en la mirada y en el alma
Cuando en lugar de sangre en el campo corran caballos, flores sobre el agua
Cuando la paz recobre su paloma y acudan los vecinos a mirarla.
Cuando el amor sacuda las cadenas y le nazca dos alas en la espalda.
Soló en aquella hora
podrá el hombre decir que tiene patria.”*

Usando términos habermasianos y dusselianos el culpable máximo de potenciar la destrucción y los contaminantes son las ideologías del centro o mejor la colonización de la mentalidad ecológica por parte del mundo sistémico, lo que pone en contradicción total dicha colonización con la protección de los entes naturales y con la existencia natural, pues los sistemas económicos corporativos riñen con la justicia ecológica. Por eso para Dussel, sólo es posible la liberación ecológica si existe la liberación política y sólo afirmación cultural consecuencia de aquella liberación puede restablecer el equilibrio ecológico.¹⁰¹

Interpretando a Dussel, una verdadera filosofía de la naturaleza debe permanecer en los espacios periféricos (en cuanto a la periferia externa de Habermas), y nunca avanzar al centro para evitar una ontologización de la manera de ver la naturaleza, pues de otra manera se instrumentaliza y desemboca en los problemas sociales que trae la contaminación. La filosofía de la naturaleza debe ser un proyecto de liberación y nunca un proyecto de totalización sistémica.

Lo anterior en razón a que Dussel considera que si la filosofía se desplaza de la periferia al centro muere como filosofía y nace como ideología totalizadora¹⁰², igual a como sucede cuando el mundo de la vida es colonizado por la estructura sistémica. Asimismo Alfonso Aguirre Muñoz indica que desde el punto de vista habermasiano las violencias que se presentan contra la naturaleza son violencias que se dan contra el mundo de la vida. El capitalismo termina por tanto tratando a la naturaleza como trata al obrero, al pobre o al colonizado; como nada.¹⁰³

La gestación del problema ambiental viene de la sincronización totalizadora del mundo sistémico capitalista que suele desconocer otras realidades diferentes a las

¹⁰¹ Ibid., p.p. 135 – 181.

¹⁰² Opus. Cit., Cit. Dussel. Filosofía de la Liberación. 1996. p.p. 25 – 26.

¹⁰³ Aguirre Muñoz, Alfonso. La Teoría de la Acción Comunicativa y El Medio Ambiente. (En Línea). <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1153/1043>. Citado en 03/06/2016. p. 132.

del hombre económico, nombra al universo no sistémico como barbarie o sinsentido, como el no ser, así la naturaleza es tratada como el objeto que “no es” para el servicio del que “es”, tal y como sucede con los subordinados y trabajadores o como las mujeres dentro del mundo sistémico machista.

A riesgo de repetir esta idea, a quien esto escribe le parece necesario recalcar que los constructos sociales necesitan un replanteamiento de los problemas ecológicos, tanto en una filosofía de la exterioridad frente al sistema (o lo que es lo mismo de la alteridad frente a la totalidad sistémica), periférica y producto de la epifanía que pide Francisco I, como resultado del cambio del sistema económico y la mentalidad consumista. Así, estamos viendo cómo la colonización del mundo de la vida por parte del mundo sistémico o si se quiere de la ideología del centro hacia la periferia liberadora, ha venido produciendo daños que atentan incluso contra la naturaleza humana, destrucción de la fauna, de la flora y con ellas el advenimiento de la miseria, la pobreza y la injusticia social que Francisco tanto denuncia.¹⁰⁴

La materialidad de las relaciones con el trabajo y la naturaleza determina en muchos sentidos la posibilidad cognitiva de la comprensión natural, esto quiere decir que de acuerdo al sistema económico y político se puede observar la posición comunicativa de la naturaleza frente al humano que se interrelaciona con la misma, así cuando la naturaleza toma naturaleza de epifanía para con nosotros, la ética que de allí se desprende es de cuidado de la vida, de enfrentamiento con todos los sistemas sociales que traigan la pobreza y la contaminación; así si el sistema pone en cuestión la vida (la contaminación de las aguas por parte de las empresas mineras es un claro ejemplo) es prioritario que los humanos pongan en

¹⁰⁴ Ibid., p.135.

cuestión el sistema. Es la respuesta de las personas contra un sistema que les quiere negar la posibilidad de vivir.¹⁰⁵

¹⁰⁵ SOAREZ DA COSTA, Cesar Augusto y BERNARDO LOUREIRO, Carlos Frederico. A Natureza Como “Princípio Material” De Libertação: Referenciais Para A Questão Ambiental. A Partir De Enrique Dussel. (En Línea). En: <http://ojs.fe.unicamp.br/ged/etd/article/viewFile/7266/6056>. Consultado: 15/04/2015. p. 289 –291.

CONCLUSIONES

Ahora bien, ¿cómo se establece desde el discurso de la totalidad la cuestión ambiental? En primer lugar es una ética que plantea una lógica del otro como cosificación, excluye la alteridad o exterioridad; no acepta que generalmente las personas diferentes pueden revelarse como otro. Por eso la naturaleza se revela como algo o alguien, como un agente comunicativo que se encuentra lejos del sistema, cuando no fuera.

La naturaleza como otro es un proyecto diferente al proyecto sistémico, pero el proyecto sistémico de consumismo y de explotación y miseria no lo reconoce como otro, no encuentra existencia en ese agente comunicativo, obligando a que esos otros que conviven en el entorno comunicativo de la exterioridad ambiental tengan que rebelarse para revelar la exterioridad ecológica, eso otro se ve en el pobre, el oprimido, en el extrasistémico que funda su derecho en la dignidad y los derechos humanos, pero no en la legalidad ilegítima sistémica; por eso en aras muchas veces de proteger el hábitat debe hacerse “ilegal”.

Por eso, a pesar que Dussel llama a trascender a modernidad y Habermas a rescatarla en el ámbito de la razón de fines comunicativa, en realidad la solicitud es la misma, rescatar los otros como agentes comunicativos y rescatar la naturaleza como ese gran otro oprimido y vejado.

El problema de la comprensión que se tiene de la naturaleza es que si bien la ciencia la entiende de manera crítica frente al mito, es ingenua cuando se trata de crear lazos de verdadera hermandad con la misma. No es suficiente con establecer procesos demostrativos y cuantificables si estas técnicas no permiten verla más que como un fenómeno y no como un ser en sí; ya está visto que el medioambiente no es sólo un código científico que permita ser manipulado en pro del sostenimiento del sistema capitalista, pues como diría Francisco la ecología

integral más que una fenomenología positivista es una epifanía que trasciende los lenguajes estáticos de la matemática cuantitativa, la biología clasificatoria y la física predictiva, la ecología requiere conectarse con un estudio comprensivo de la humanidad.¹⁰⁶

Su Santidad Francisco I recuerda a Francisco de Asís y llama a forjar un entorno más comprensivo de la naturaleza, a tratarlo como un agente comunicativo, por eso dice que el santo de Asís se relacionaba con la naturaleza como alguien que se relaciona con un enamorado o con una enamorada, cantar, amar, alabar y demostrar su gozo con la vida por medio de su contacto con la belleza del mundo.

La razón de Francisco de Asís y la razón de S.S. Francisco no era una razón de medios sino de fines, hay una actitud comunicativa con el mundo circundante, con lo creado, con los animales, con la flores etc. El Laudato sí es más que una valoración de tipo científico (aun cuando no carece de ese saber), porque no se limita a la estimación física intelectual o al cálculo económico de los bienes de la naturaleza, sino a integrar al ser humano en una sola familia con la naturaleza como consecuencia de ser parte del mundo y de la vida.¹⁰⁷

Habermas ha llamado a crear una sociedad basada en las estructuras de la comunicación intersubjetivas, Dussel a mirar el entorno como un lugar de liberación y de encuentro, y Francisco I propone observar a la naturaleza como otro con derecho a la dignidad. Así, para Francisco I, el acercarse a la naturaleza y al ambiente equivale a una proxemia y una apertura al aturdimiento en la belleza, el lenguaje de la fraternidad y de la belleza se hace el nuevo idioma para con el mundo natural, por ende se deben superar las actitudes del dominador, consumidor, conquistador y seductor, pues dichos comportamiento son incapaces de una mirada trascendental, por el contrario se quedan en la mirada ingenua. El

¹⁰⁶ Op. Cit. S.S. Francisco I. p. 9 – 11.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 10 – 11.

ascetismo que propone Francisco no es el de la entrega a la pobreza y a las necesidades; al contrario, es la entrega a la comunión con la naturaleza y con los y las hermanas de creación – en Dussel el otro y en Habermas las intersubjetividades comunicativas – en medio de la sobriedad y el cuidado, entrega que significa renuncia a ser o a hacer de otros objeto de dominio o de uso.¹⁰⁸

Por lo anterior la disertación que plantean los autores que se han venido trabajando necesita de una reconstrucción real de los discursos ético-jurídicos, que debido a la matematización cuantitativa se plantean interpretaciones insuficientes para examinar la naturaleza, ya que una fórmula química no permite una visión integral del entorno sino se practican los discursos ético-políticos y comunicativos que propenden por el cuidado y la cercanía con el medio ambiente; porque no es lo mismo manejar entes en sentido cosificador a entender el mundo en armonía con el entorno. Como el Papa Francisco lo indica, el reto perentorio para la humanidad es establecer, crear y enseñar estrategias integrales para el cuidado, preservación y sostenimiento de la casa común, y los planteamientos de Habermas y Dussel son un aporte importante para realizar el proyecto de la encíclica Laudato Si.¹⁰⁹

En términos teológicos la búsqueda de una nueva comunicación con la alteridad natural lleva a plantear una liberación escatológica que se presenta en tres niveles:

1. Humano nuevo en comunión con la naturaleza.
2. La de los pueblos que habrán logrado superar la pobreza y la miseria que implica la contaminación ambiental.

¹⁰⁸ Ibid., p. 11.

¹⁰⁹ Ibid., p. 12.

3. La del mundo: Un mundo nuevo donde la justicia ambiental sea la que prime.¹¹⁰

¹¹⁰ SOLANO RAMIREZ, Luis Vicente. Introducción a la Teología. Bogotá: USTA. p. 103.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMES MAYORGA, Enoch. Teoría crítica y crítica política en la cuestión ambiental: problemas y perspectivas. En: Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Marzo 2006. ISBN: 987-1183-37-2

AGUIRRE MUÑOZ, Alfonso. La Teoría de la Acción Comunicativa y El Medio Ambiente. (En Línea). <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1153/1043>. Citado en 03/ 06/ 2016.

AGUIRRE, Javier. La Relación Lenguaje y Derecho. Opinión Jurídica, Vol. 7, No. 13, pp. 139 - 162 - ISSN 1692-2530 - Enero-Junio de 2008 / 178 p. Medellín, Colombia.

BAKUNIN. Dios y Estado. (en línea). I. Edición. PDF. Santiago de Chile. Abril 2015. (Instituto de Educación Anarquista). I.E.A. Citado 31 de Junio de 2016. Disponible en Internet. <https://web.resist.ca/~crisxyz/iea/biblioteca/pdf/Mijail%20Bakunin.%20Dios%20y%20el%20Estado.pdf>

CORONADO, Sergio Andrés. Impactos de las industrias extractivas en los derechos humanos en Colombia. (En línea) En: http://www.colectivodeabogados.org/IMG/pdf/pcdhdd_presentacion_parlamento_europeo_160913_.pdf. Extraído. 23 /03/ 2016.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. Bogotá: Nueva América. I Edición.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. Bogotá: USTA. I Edición. 1984.

DUSSEL, Enrique; BOFF, Leonardo. Usuario: Livestream. Transmitido en vivo en mayo 23 de 2016. Vida Ecología y Política (Archivo de Video). Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=codzYyuddOM&feature=youtu.be&t=3656>.

FRANCISCO I. Carta Encíclica. Laudato Sí. Sobre El Cuidado De La Casa Común. Mayo del 2015.

GOMES DA CRUZ NETO, Raimundo - PINASSI, María Orlanda. La minería y la lógica de producción destructiva en la Amazonía brasileña. (en línea). <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/la-mineria-y-la-logica-de-produccion-destructiva-en-la-amazonia-brasilena>. Consultado: 01/11/2016.

GONZALES, Ana Marta. Ética Y Moral: Origen De Una Diferencia Conceptual Y Su Trascendencia En El Debate Ético Contemporáneo. En: Anuario Filosófico, 2000 (33), 797-832. (en línea). http://evirtual.lasalle.edu.co/info_basica/nuevos/guia/GuiaClaseNo.3.pdf. Citado 1 de Noviembre de 2016.

HABERMAS Jürgen y otros. El papel de la Religión en la Esfera Pública. Madrid: Editorial Trotta.

HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la Ética del Discurso. Madrid: Editorial Trotta. I Edición. 2000.

HABERMAS, Jüergen. Facticidad y Validez. Madrid: Editorial Trotta. I Edición en Español. 1998.

HEIDEGGER, Martín. Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial. I. Edición. 2005.

HEIDEGGER, Martin. La Época de la Imagen en el Mundo. En: HEIDEGGER, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

MARQUINEZ ARGOTE. Germán. Filosofía de la Religión. Bogotá: USTA: 1987.

MEJÍA QUINTANA, Oscar. MODELOS ALTERNATIVOS DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Una aproximación al estado del arte. (En Línea) En: <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v7n12/v7n12a02.pdf>. Extraído 25 de mayo de 2016.

MEJÍA QUINTANA. Oscar. El Dilema Histórico de la Decisión Judicial: La teoría del derecho de Jürgen Habermas. REVISTA PANAMEÑA DE POLÍTICA - N° 14, Julio - Diciembre 2012 En: <http://cidempanama.org/wp-content/uploads/2013/05/EL-dilema-hist%C3%B3ricoRPP14>. Extraído el 25 de mayo de 2016. pdf p.p. 97 – 98.

MENDEIETA. Eduardo. El cosmopolitismo entre especies: Hacia una Ética del Discurso de puesta a tierra de los Derechos Animales. (En Línea). En: <http://www.logosjournal.com/interspecies-cosmopolitanism.php>. Extraído: 1 de agosto de 2016.

NATIONAL GEOGRAPHICS. ¿Qué es el Calentamiento Global? (en línea). En: <http://www.nationalgeographic.es/medio-ambiente/calentamiento-global/calentamiento-global-definicion>. Citado: 01/11/2016.

SOAREZ DA COSTA, Cesar Augusto y BERNARDO LOUREIRO, Carlos Frederico. A Natureza Como “Princípio Material” De Libertação: Referenciais Para

A Questão Ambiental A Partir De Enrique Dussel. En:
<http://ojs.fe.unicamp.br/ged/etd/article/viewFile/7266/6056>. p. 289 – 291.

SOLANO RAMIREZ, Luis Vicente. Introducción a la Teología. Bogotá: USTA.

VERDUGO, Fernando S.J. Perspectivas Teológicas De La Encíclica Laudato Si':
CUADERNOS DE TEOLOGÍA Vol. VII, Nº 2, diciembre 2015.