

UNA SALIDA ÉTICA A LA CRISIS AMBIENTAL CONTEMPORÁNEA

AN ETHICAL SOLUTION TO THE CURRENT ENVIRONMENTAL CRISIS

Reinaldo Giraldo Díaz

Docente Auxliar - Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, Palmira, Colombia
reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Álvaro Quiceno Martínez

Monitor de investigación - Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Palmira, Colombia.
alquimarty@gmail.com

Francis Liliana Valencia Trujillo

Docente Auxliar - Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Palmira, Colombia.
francis.valencia@unad.edu.co, truliva@gmail.com

Resumen

El objetivo principal de esta investigación es reflexionar sobre la crisis ambiental contemporánea, la cual se inscribe en el contexto de dos problemas que padece la humanidad actualmente: 1) la búsqueda incuestionable del crecimiento económico y 2) la crisis ecológica. Para el propósito de este artículo se adoptó la revisión bibliográfica. Como resultado se observa que la crisis ambiental contemporánea hace parte de una crisis civilizatoria con la que se confronta la humanidad en su conjunto y que la salida a esta crisis no es de naturaleza jurídica ni tampoco de orden científico o tecnológico, sino que es de naturaleza ético-política, es decir, de las formas y las maneras del hombre conducirse y afirmarse en el mundo. Sólo si se entiende este aspecto así enunciado, podrá pensarse en el advenimiento y constitución de una relación más humana de los seres humanos con el planeta Tierra. Por lo tanto,

las inquietudes que se expresan en este artículo parten de la problematización a la que da lugar la relación del hombre respecto de la naturaleza - ya que esta ha sido asumida unidimensionalmente - y lo ha llevado a creerse dueño y poseedor. La investigación permite concluir que bajo una égida distinta a la del sojuzgamiento de la naturaleza por valorizar capital se pueden establecer formas alternativas de morar en y cultivar el mundo.

Abstract

The primary purpose of this research is to reflect on the current environmental crisis, which is framed in the context of two major problems faced by humankind today; namely, an unquestioned search for economic growth and an ecological crisis. Before writing this paper, a thorough bibliographic review was conducted. As a result, it is evident that the current environmental crisis is part of a crisis of the

civilizing process to which humankind as a whole is subject. It is also observed that a solution to this crisis is not legal, scientific, or technological, but rather ethical and political in nature. In other words, it is linked to the ways and manners in which man should behave and assert his place in the world. It is only when this stated aspect is understood that one can come to think about the advent and establishment of a more humane relationship between people and our planet Earth. Therefore, this paper discusses concerns that stem from the problems which have arisen out of the relationship between man and nature, because it has been assumed to be a one-dimensional relationship – and this has led us to believe that we are owners and

possessors. The findings of this research enable us to draw the conclusion that we can establish alternative ways to live and thrive in the world if we adopt a different world view, one that does not subjugate nature to capital value.

Palabras clave

Modernidad, crisis ambiental, relación hombre-naturaleza.

Keywords

Modernity, environmental crisis, man-nature relationship.

La ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre (...), el hombre, es entre los animales, el único que tiene palabra, la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

Aristóteles

Introducción

En este artículo se discute sobre la relación del hombre con la naturaleza desde diversas perspectivas, con el fin de analizar las posibles salidas a la crisis ambiental contemporánea, señalando que su superación es de naturaleza ético-política. Para ello, se divide en cuatro partes. **Primero**, se presenta la problematización, desde la filosofía, la antropología política y la antropología filosófica, de la compleja relación hombre-naturaleza. **Segundo**, se analiza la visión antropocéntrica y productivista de la naturaleza, inherente a la modernidad, con el fin de mostrar que la crisis

ambiental consiste en un problema de la civilización actual en su aspecto cultural, social, político, filosófico, ético, científico, técnico y económico, pues, su criterio privilegiado de racionalidad es la tasa de ganancia, el crecimiento económico y la valorización de capital, lo que lleva a la destrucción progresiva de la naturaleza. En el **tercer** acápite se analizan las salidas (ético-políticas) propuestas por diferentes autores a esta crisis ambiental contemporánea. En la **cuarta** parte, se in-concluye que la salida a la problemática ambiental no es de naturaleza jurídica ni tampoco de orden científico o tecnológico, sino que es de naturaleza ético-política, es decir, de las formas y las maneras del hombre conducirse y afirmarse en el mundo.

1. Problematización de la relación naturaleza-cultura

En este apartado se presentan algunas concepciones sobre la relación naturaleza-cultura con el fin de mostrar que la crisis ambiental contemporánea está ligada a la crisis social y política de la sociedad capitalista y, por tanto, a la rígida centralización del proceso económico, por lo que se requiere un cambio cultural (Ángel, 2003, p. 25).

Para José Lorite Mena (1992) en el pensamiento de Aristóteles (1988) se presentan tres dimensiones que encierran en su interior al hecho humano: la relación entre *physis* y condición social organizada del hombre

(*nomos*), el bipedismo y el deseo de saber. El presente artículo se interesa por las relaciones *physis-nomos*, pues, esta perspectiva, ante la cual Aristóteles nos enfrenta permite mostrar que el hombre es por naturaleza *innatural*, esto es, un ser cultural. Por tanto, se pueden analizar los aspectos relacionados con la problematización del hombre frente a la naturaleza, situación que desde el punto de vista filosófico e histórico puede distinguirse desde los trabajos de Descartes (Labastida, 1976).

La organización social es *physis* porque depende de su propia dinámica, de sus propias leyes en cuanto ser orgánico: (Mena, 1992). Sin embargo, también es anti-*physis*, contraria a la naturaleza (Mena, 1992). Aristóteles, según Lorite Mena, llega hasta el origen donde se entrelazan la dimensión biológica y la necesidad de un orden social específico (el *logos*). Lo *político* se entrelaza con lo biológico, porque lo biológico, cuando es humano, es político (Mena, 1992). El hombre se separa de la naturaleza e instaura un estado de *inacabamiento definitivo*, de constante aprendizaje, pues, para percibir la naturaleza, alcanzarla, necesita de la reflexión y la técnica, instrumentos específicamente humanos.

Esta separación del hombre de la naturaleza consiste en la *emergencia de una nueva forma ontológica*, es decir, de un nuevo *eidos* y de un nuevo nivel y modo de ser (Castoriades, 1997) en los que la sociedad humana establece normas por la institución que encarna significaciones, y, su modo de ser y conservación no tiene ningún substrato biológico específico, ni responde a *funciones, adaptaciones, aprendizajes o problemas por resolver* (Castoriades, 1997, p. 238).

La polaridad *physis nomos* suscita aporías en los asuntos humanos que se pueden, según Castoriades, transar así: hay una *physis* del hombre, propia al hombre, que no coincide con ninguna norma ni, como tal, permite deducir o fundar normas; sin embargo, pertenece a esta *physis* del hombre la posibilidad de crear normas y significaciones (Castoriades, 1997, p. 238). Esta perspectiva permite decir que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza, pero se instala en los límites entre la naturaleza y otro reino: el hombre ya no es un ser en sí, es un devenir; no un ser sino la prefiguración de un ser: el animal que no ha sido fijado todavía¹.

El hombre es, pues, naturaleza humanizada por la cultura; a su vez, la naturaleza es humanizada por la cultura.

Sobre esta particularidad del hombre en el mundo, sostiene bellamente Martin Buber (1994, pp. 69-70):

existe en el mundo un ser que conoce un mundo como mundo, un espacio cósmico como espacio cósmico, un tiempo cósmico como tiempo cósmico, y a sí mismo como conocedor de todo esto. Lo cual no quiere decir, como se ha sostenido, que el mundo se dé "otra vez" en la conciencia del hombre, sino que se da un mundo en el sentido nuestro, un mundo sensible, unitario espacio-temporal, gracias al hombre, porque sólo la persona humana es capaz de concertar en una unidad cósmica sus propios datos sensibles con los que le suministra la especie.

Hegel (1994), por su parte, sostiene que el hombre es espíritu, historia y devenir colectivo: "la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos" (Hegel, 1994, p. 701). Desde esta perspectiva, es necesario ir hasta la existencia humana que hace posible esta historia en la que

no es el hombre como especie biológica el que está en cuestión, sino que está en el corazón mismo de la vida la emergencia de un ser que toma conciencia de esta vida, la cual es la condición de su emergencia, y, en esta toma de conciencia, creada como una nueva dimensión del ser, engendra una historia, y en esta historia hace y descubre una verdad racional (Hyppolite, 2010, p. 78).

Para Marx (1971) existe unidad del hombre con la naturaleza; la creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica no obedece a la construcción de objetos, el objeto de trabajo es la *objetivación de la vida genérica del hombre*; en el

trabajo el hombre se desdobra contemplándose a sí mismo en un mundo creado por él. La forma humana del producir se da como universalidad y totalidad, pues, tiene un mundo objetivo dado respecto al cual puede comportarse de manera universal y libre ya que la totalidad del ser humano es concertada como “unidad del hombre y la naturaleza a través de la objetivación práctico-histórico social” (Marcuse, 1971, p. 38). Dicha unidad del hombre con la naturaleza donde la naturaleza se encuentra con la historia del hombre, se convierte en naturaleza humana mientras que el hombre, por su parte, es siempre naturaleza humana (Marcuse, 1971).

El hombre produce la naturaleza entera y la transforma continuamente a la par de su propia vida; la naturaleza de la vida del hombre es la historia de su mundo objetivo, de la naturaleza entera; el hombre, “no está en la naturaleza, la naturaleza no es su mundo exterior frente al cual debería despojarse de su intimidad sino que el hombre es naturaleza; la naturaleza es su manifestación, su obra y su realidad” (Marcuse, 1971, p. 28).

Para Arnold Gehlen (1980), en una de sus obras centrales: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, el ser humano es un animal deficiente, y por tanto, necesitado de crear instituciones que le ayuden a sobrevivir. El cimiento de la antropología de Gehlen es la constatación de dos grandes carencias del ser humano: unos instintos desprogramados, no especializados, incompletos si se los compara con los instintos de los animales superiores y la inadecuación de los órganos físicos humanos a un entorno ambiental concreto. Tales carencias concitan al hombre a construirse su propio entorno, transformando el medio que le rodea (González, 2006, p. 298).

Como señala González (2007) siguiendo a Gehlen, el hombre no posee coordinación hereditaria extraespecífica, no sabe cómo reaccionar frente al mundo que lo rodea, es incapaz de vivir naturalmente, no posee un entorno particular y específico, debe adaptarse y transformar el entorno en relación con sus características orgánicas de animal precario, está obligado a dotarse de una familia, de una sociedad.

Desde la perspectiva de Gehlen y González el hombre, para sentirse seguro, construye su propio mundo el cual es una segunda naturaleza protectora que le facilita la supervivencia y lo protege de las agresiones externas y del peligro real que representa para sí mismo. De allí que

Gehlen defina el término cultura “como el mecanismo antropobiológico de respuesta a las innumerables carencias y desintegraciones, de las cuales el hombre padece” (González, 2007, p. 297).

Para Gehlen (1980), la capacidad de la especie humana de sobrevivir tanto en los polos como en los desiertos no es producto de sus órganos fisiológicos, sino de su capacidad intelectual: el hombre pone su capacidad intelectual al servicio de su adaptación al medio, dominando la naturaleza. El instrumento primario de esta operación es la técnica, lo que la hace una especie de “segunda naturaleza”, un nuevo medio específico que el hombre ha creado por sí y para sí. La técnica alcanza la cualidad de función orgánica vital que lleva al hombre a arraigarse en un medio y dominarlo. Así, el universo humano es un producto de la naturaleza misma, porque es un producto biológico de la especie humana.

En la discusión sobre la problematización del hombre con la naturaleza es importante aludir a Foucault (2004 y 2006), quien considera que la vida se haya regulada por el poder. La vida, tanto humana como no humana, se ha convertido en objeto del poder a través de su politización. A partir del siglo XIX el poder se hace cargo de la vida y del hombre en tanto que ser vivo. Esta tecnología de poder no se dirige al hombre/cuerpo, sino al hombre vivo, al hombre/viviente, al hombre/especie (Foucault, 2004 y 2006); esta tecnología de poder está destinada a la multiplicidad de los hombres, en procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc. Esta tecnología biopolítica se ocupa del fenómeno de la población.

La biopolítica, como elemento consustancial y funcional al desarrollo del capitalismo, considera a la naturaleza bajo el rótulo de economización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía que ha convertido a la naturaleza en un objeto de producción y de gobierno (Quijano, 2006a, p. 11). En este horizonte actual de regulación de la vida, la dinámica del capital deja entrever dos nuevos dominios: la naturaleza y la cultura (Quijano, 2006b, p. 33).

Con respecto a la naturaleza, el capitalismo asiste a su fase ecológica, por ejemplo, con el desarrollo sostenible más que buscar asegurar la sostenibilidad de la naturaleza se pretende garantizar la del capital.

El discurso del desarrollo sostenible efectúa tres conversiones semióticas (Escobar, 1996), a saber: de la naturaleza y los territorios que son vistos como reserva de valor; de las poblaciones locales, convertidas en guardianes de la biodiversidad; y de los conocimientos locales, sistematizados como necesarios para “salvar” la naturaleza (Escobar, 1996, p. 126).

En relación con la cultura, el capitalismo se centra en la apropiación, resignificación y refuncionalización de los distintos aspectos de la vida humana para convertirlos en relaciones mercantiles; con la cultura el capitalismo intenta una intervención sustancial en la subjetividad hasta concretar el dominio de la naturaleza humana y su activación-circulación en los flujos económico-financieros (Quijano, 2006b, p. 35).

En medio de este panorama, empero, “el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la cual permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital” (Quijano, 2006b, p. 37). Una propuesta, a modo de ejemplo, de esas otras asunciones y formas de interpretar el mundo y del proporcionarle sentido es la agroecología, la cual busca una relación más armónica del hombre con la naturaleza y elaborar propuestas de acción social colectivas que desvelen la lógica depredadora del modelo productivo agroindustrial hegemónico, para sustituirlo por otro que apunte hacia una agricultura socialmente más justa, económicamente viable y, ecológicamente apropiada (Sevilla, 2006; Altieri y Nicolls, 2000).

2. Crisis ambiental

Para subsistir el hombre necesita intervenir en la naturaleza y alterar el orden ecosistémico; la manera como se modifica el mundo es ya una forma de pensarlo, en la que la técnica es la mediadora. Clastres (1978). El hombre debe establecer, como los demás seres vivos, un intercambio con la naturaleza (Schmidt, 1976). Sin embargo, su intervención no necesariamente debe conducir a una crisis ambiental de la magnitud de la generada por la civilización occidental (Ángel, 2003). La técnica juega un papel muy importante en la forma

como el hombre se relaciona con la naturaleza y obtiene los medios de vida; cuando Heidegger (1985) pregunta por la técnica encuentra que dos enunciados responden esa pregunta; uno dice que la técnica es un medio para fines y el otro que la técnica es un hacer del hombre (Heidegger, 1985). En el mundo contemporáneo, la técnica moderna como el develar disponente no es ningún simple hacer humano: el hombre está provocado a promover las energías de la naturaleza porque la técnica moderna se ocupa de suministrar energía y de convertir a la naturaleza en una gigantesca estación de servicio (Heidegger, 1985).

En la sociedad capitalista, como afirma Marcuse (1969), la tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella, pues, “la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera en el concepto y la construcción de técnicas” (Marcuse, 1969, pp. 25-26). Cuando la intervención que hace el hombre sobre el medio natural está gobernada por la ley de acumulación ampliada de capital, la creación de plusvalía, la tasa de ganancia, la necesidad de perpetuar el trabajo alienado y la explotación del hombre por el hombre, dicha intervención se torna depredadora y la técnica “un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades” (Heidegger, 1994, p. 45).

Las modernas formas de hacer presencia en el mundo convierten a la naturaleza en objeto de cálculo científico; existe la idea de que el hombre debe, mediante su ciencia y su técnica, apropiarse de la naturaleza, dominarla y ponerla a su servicio. Esta concepción tiene una historia, cuyo inicio se localiza en el Renacimiento y su formulación estricta en la época manufacturera. Por ello, resulta particularmente importante aludir a Descartes, pues este considera fundamental la apropiación activa y práctica de la naturaleza, a fin de que el hombre se erija en su amo y poseedor (Descartes, 1977, p. 63).

Es pues con Descartes que se da un giro significativo en la concepción de la naturaleza; no sin razón es llamado profeta del mundo que se ve ahora plenamente realizado (Labastida, 1976, p. 96). La plenitud a la que alude Labastida se refiere al hecho de que el medio para ejercer el dominio sobre la naturaleza es el del control práctico y material a través de los artefactos mecánicos, lo cual lleva al hombre a pensar que la naturaleza debe serle útil y a emprender una búsqueda de verdades de

gran trascendencia y, por consiguiente, de gran utilidad (Descartes, 1996, p. 73).

En la sociedad contemporánea el hombre se ha erigido en amo y señor de la naturaleza y ha mantenido una encarnizada lucha por confirmar tal distinción, que condujo al desarrollo sistemático del entorno vital que lo rodea y por ende, al empobrecimiento de su espíritu y de su mundo de vida (Descartes, 1977).

Con Descartes se da un giro en la problemática del conocimiento en la filosofía occidental y se inicia el acceso a la Modernidad, pues se invierte el eje aristotélico del conocimiento; el ser ya no mide el conocimiento sino que el entendimiento mide el ser; esto es, la fuente del saber es la razón y no los sentidos:

Heme aquí en el punto a que quería llegar. Si puedo afirmar con pleno conocimiento que los cuerpos no son conocidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento; si puedo asegurar que no los conocemos en cuanto que los vemos o tocamos sino en cuanto el pensamiento los comprende o entiende bien, veo que nada es tan fácil de conocer como mi espíritu (Descartes, 1977, p. 63).

Jean Paul Margot (1995) afirma que este viraje en la historia de la metafísica arroja al hombre en medio de un mundo legaliforme determinado por un Dios filosófico que determina y sostiene tanto al mundo como al hombre. Siendo así las cosas, si el hombre no puede asegurarse el conocimiento del mundo con la experiencia inmediata, es decir, por medio de los sentidos, el hombre pasa a ser el sujeto desde donde la verdad se origina (Margot, 1995, pp. 12-13).

Es preciso, entonces, que el mecanicismo sistematice el mundo, lo reduzca a un conjunto de leyes que se deben descubrir para dominar la naturaleza. Esta filosofía práctica fundamenta el acontecimiento venidero de una naturaleza domeñada por el hombre que constantemente es mancillada para extraerle toda su fuerza y poder².

La propuesta de Descartes consiste en que la naturaleza debe ser comprendida y dominada para hacerla más disponible al hombre, para aliviar su trabajo. Sin embargo, la técnica moderna, al tener como pilares las ciencias empírico analíticas y la forma capitalista de producción no libera al hombre de la necesidad del trabajo material (Rengifo, 1990).

La ciencia y la técnica de los tiempos modernos son la realización de un proyecto histórico específico: la experimentación, transformación y organización de la naturaleza. Esto hace que las ciencias y las técnicas se hallen definidas por criterios de factibilidad y rentabilidad; de suerte que el conocimiento se reduce a un obrar instrumental (Foster, 1997; Hoyos, 1978). Según Habermas (1968), lo que ha ocurrido es que la aplicación de la ciencia en forma de técnicas y la retroaplicación de los procesos técnicos a la investigación se han convertido en la sustancia del mundo del trabajo.

La problemática ambiental contemporánea es un problema cultural, social, político, filosófico, ético, científico, técnico y económico de la civilización actual. Una sociedad cuyo único criterio de racionalidad es la tasa de ganancia, el crecimiento económico y la valorización de capital (Foster, 1997), lo que posibilita es la destrucción de la naturaleza como cuerpo inorgánico al enseñorearse de ella: el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza, pues, en la medida en que la naturaleza llega a ser más bien el entorno del capital que el del hombre, sirve para fortalecer la servidumbre humana (Marcuse, 1975, pp. 83-84). Al respecto Sevilla (2006) sostiene que la humanidad padece actualmente dos problemas que caracterizan lo que él denomina crisis de modernidad: 1) la búsqueda incuestionable del crecimiento económico y 2) la crisis ecológica.

La sociedad, afirman los autores del Manifiesto Comunista, se encuentra retrotraída a un estado de súbita barbarie; el desarrollo vertiginoso de la técnica que se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencantado con sus conjuros ha reducido a los hombres a simples agentes dramáticos de la producción y el consumo ((Hoyos, 1989; Marx y Engels, 1998).

Esta relación fundamentalmente técnica del hombre con el universo ha hecho que "en todas las esferas de la existencia el hombre (vaya) siendo cercado, cada vez más estrechamente, por las fuerzas de los aparatos

técnicos y los automatismos" (Heidegger, 1994, p. 26). Esto ha llevado a una hiperespecialización y a una reducción a lo cuantificable que producen ceguera, tanto en la existencia y en lo individual como en lo global y lo fundamental (Morin, 1994).

La humanidad entró en un proyecto llamado modernidad por los filósofos de la ilustración en el siglo XVIII, que consistió en reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional que permitiera a los individuos actuar libremente. El papel que jugarían las artes y las ciencias sería el de fomentar la comprensión del hombre y del mundo; el siglo XX ha acabado con este optimismo. Y es que la sociedad capitalista transgredió los ideales de la Revolución Francesa; el proceso económico se constituiría en el sustento de la razón; las ciencias naturales, que servirían para emancipar al hombre y dominar la naturaleza mediante la utilidad práctica de sus conocimientos lograron desarrollar la productividad no para liberar al hombre de formas innobles de trabajo sino para alienarlo con respecto a su producto. Lo que debió liberar al hombre y convertirlo en un ser autónomo, capaz de desplegar todas sus posibilidades humanas y de luchar constantemente por una altísima existencia quedo a merced de las relaciones de propiedad, de producción y de cambio (Foster, 1997). Lo que tenemos hoy, como consecuencia lógica, es una naturaleza sometida a la más brutal explotación, una técnica que contribuye a la destrucción del ambiente, una sociedad en la que prevalecen la desigualdad, la enajenación y la explotación del hombre por el hombre (Rengifo, 1990).

La respuesta oficial a esta crisis civilizatoria o crisis de modernidad se lleva a cabo por estructuras globales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) que han elaborado un discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad que presenta los problemas ecológicos y sociales como susceptibles de ser solucionados por la extensión de la ciencia convencional, la tecnología industrial y las "estructuras democráticas" a todo el planeta (Sevilla, 2006). La ciencia convencional, la tecnología industrial y las llamadas "estructuras democráticas" juegan un papel limitado en la resolución de estos problemas de la humanidad, pues reclaman un contexto independiente de la cultura y de la ética (Sevilla, 2006, p. 204).

El profesor Guillermo Hoyos Vásquez (1989) muestra claramente la consecuencia de una actitud objetiva y

precisa del hombre moderno, quien apoyándose en los presupuestos de la ciencia y la técnica ha logrado poner el mundo a su disposición. Esta advertencia de Hoyos también busca, entre otras cosas, señalar un camino *ahora que nos encontramos en un punto de no retorno*; un camino para el re-encantamiento del mundo (Noguera, 2004) y nuestro habitar mítico-luminoso y poético la tierra (Janke, 1988).

3. La ética como salida a la crisis de la civilización

En la sociedad contemporánea ser moderno es hacer parte de un mundo en el que todo lo sólido se desvanece en el aire (Berman, 1988): hay un continuo desarrollo de la ciencia y la técnica bajo el principio de una destrucción productiva. Tal como lo advierte Herbert Marcuse este proceso es irreversible en el marco de la sociedad capitalista. Sin embargo, como lo anuncia Hölderlin: allí donde crece el peligro también crece la posibilidad de salvación (Marcuse, 1980, p. 71).

Siendo así las cosas, si en la sociedad industrial avanzada los individuos se hallan sometidos al inmenso aparato de producción cuya racionalidad tecnológica, o de la ciencia y la técnica, es una racionalidad del disponer, del dominio sobre la naturaleza y los hombres, entonces, la tarea consiste en considerar a la naturaleza como interlocutor y no como objeto; este proyecto, de reconocerse en la naturaleza como en otro sujeto (Latour, 1999), solo puede ser llevado a cabo por la especie humana en su totalidad. Al respecto, otro autor (Castoriades, 1997) y desde otra perspectiva que apunta a la urgente necesidad de reorientar las finalidades humanas y modificar la forma de relacionarnos con la naturaleza, afirma que para ello los hombres deben investir otra cosa distinta a la posibilidad de comprar otro televisor en colores, "más profundamente, presupone que la pasión por la democracia y la libertad, por los asuntos comunes, tomen el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera por el consumo. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo «económico» cese de ser el valor dominante o exclusivo. Este es el «precio a pagar» por una transformación de la sociedad. Digámoslo más claramente todavía: el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único" (Castoriades, 1997, p. 312).

Este precio a pagar no es muy alto, ya que lo que está en juego es el futuro de la especie y del planeta: este precio será pagado de todas maneras. Sólo una colectividad humana organizada democráticamente, invistiendo otras significaciones, aboliendo el rol monstruoso de la economía como fin y poniéndola en el lugar que le corresponde, como simple medio de la vida humana puede instaurar una nueva forma de intervenir sobre el medio, cuidando de los recursos del planeta, ejerciendo un control radical de la tecnología y la producción. Para que haya de nuevo una reconciliación del hombre con la naturaleza se requiere de la transmutación de los valores para que el hombre pueda darle una finalidad humana a las ciencias y a las técnicas y estas por tanto no destruyan el entorno donde el hombre ha hecho posible el drama.

Pensar en un proyecto de re-finalización de la técnica es imposible si en él no está involucrado un proyecto de la especie humana en su conjunto: no es posible sustituir radicalmente la ciencia y la técnica modernas por unas cualitativamente distintas si no se cambia el criterio objetivante de acción racional con arreglo a fines (Habermas, 1968).

En otro ámbito, Gehlen, desde la antropología filosófica, propone caminar hacia un "retorno a lo orgánico", a lo vivo, para reconciliarlo con una "nueva técnica". Este retorno a lo orgánico implica tanto definir al hombre en su integridad, es decir, con todas sus características tanto biológicas como espirituales, rompiendo el corsé del racionalismo utilitario como una nueva técnica concebida como lo que es, como instrumento de la adaptación humana al entorno, y sometida a un marco general de valores comunes a un grupo, puesta al servicio de lo humano. Esa propuesta implica también acabar con el discurso legitimador de la Era Técnica actual, tanto en lo que toca a sus premisas ideológicas (la omnipotencia de la razón calculadora) como en lo que concierne a sus consecuencias prácticas (la idolatría del bienestar, el hedonismo de masas).

Félix Guattari (1993), por su parte, hace un llamado a instaurar nuevas prácticas sociales, radicalmente distintas, que permitan asumir una actitud distinta ante nosotros mismos, ante los demás y ante la naturaleza. De esta forma se empezaría a derrocar la sentencia de Marx: *la humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza*, y, por tanto, se daría inicio a procesos de

subjetivación distintos que permitan morar en el mundo de una manera diferente.

La propuesta ecosófica de Félix Guattari (1978, p. 8 y Guattari, 1993, p. 13) consiste en una articulación ética política entre las tres esferas ecológicas: la del medio ambiente, la social y la mental. Asumir esta propuesta en la sociedad unidimensional es tarea bastante complicada, sobre todo si se tiene en cuenta la satisfacción de las necesidades que a su interior se materializan y los controles que tanto en la vida privada como en la pública se acentúan.

La crisis ambiental contemporánea plantea la necesidad de repensar todas y cada una de las actividades que el hombre ha realizado hasta el momento desde que confió en la *praecisio mundi*, es decir, impone como tarea la búsqueda de alternativas de existencia que le permitan reconciliarse con la naturaleza, pues, la sociedad al estar entregada al progreso posibilita la alienación creciente y la erosión pauperizante del hombre, llevándolo a destruir cada vez más su cuerpo inorgánico.

Marcuse, en un bello ensayo, plantea y deja vigente la utopía en la evolución concreta de las sociedades actuales: lo utópico ya no es aquello irrealizable e inalcanzable sino lo que le permite al hombre soñar con sueños posibles. Lo paradójico es que las posibilidades utópicas "se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas" (Marcuse, 1969, p. 11). Este camino, caracterizado en sus aspectos enunciativos como de no retorno, se aborda desde una perspectiva heurística que permita mostrar la profunda transformación que debe realizar el hombre en todas y cada una de las prácticas y relaciones que hasta ahora lo han presidido y, por consiguiente, plantea a la manera nietzscheana, la transvaloración de esa praxis enrarecida y envilecida que no le ha permitido desplegar su potencia de vida.

Lo novedoso de la problemática ambiental, como sostiene el profesor Hoyos (1989), es que obliga al hombre a restablecer el más profundo sentido de mundo de la vida. Sólo en la medida en que cada individuo se ocupe de sí e interiorice necesidades vitales que le permitan darle a la vida un sentido que vaya más allá de la preocupación por las condiciones materiales de existencia, será posible reconstruir el mundo de la vida, pues, una de las cuestiones fundamentales es la que Heidegger denomina ausencia de pensamiento.

Esta determinación es importante porque muestra que el problema central radica en que la modernidad ha sido asumida desde la perspectiva de la instrumentalización técnica del mundo y no desde la libertad humana (Marcuse, 1969, p. 72).

Uno de los factores decisivos en la difícil tarea de restaurar la tierra como entorno humano es la ética y la producción de subjetividad; para lograrlo, es preciso inventar nuevos universos de referencia que liberen al hombre de la uniformización de los medios de comunicación dominantes y le permitan repensar su ser en el mundo: se necesita de la promoción de un nuevo arte de vivir, que sea a la vez un proyecto intelectual y político, concebido como una actitud, como un ethos.

De lo que se trata es de la práctica reflexiva de la libertad, pues, el ocuparse de sí mismo como actitud ante uno mismo, ante los otros y ante la naturaleza permitiría conocer la naturaleza no para enseñorearse de ella sino en la medida en que ese conocimiento sirva de principio a la praxis humana y de criterio para poner en juego la libertad (Foucault, 1994, p. 84).

4. In-conclusión

A manera de colofón se puede decir entonces, que para el establecimiento de una sociedad más racional y con una idea de la reciprocidad y la alteridad más ajustada a los ritmos de la naturaleza, se tendría que empezar por construir nuevas relaciones sociales e instituciones cualitativamente distintas que le permitan a la sociedad encauzar sus potencialidades hacia una restauración de la relación hombre-naturaleza. Ello supone, en primer lugar, afirmar la diferencia como principio rector de la intersubjetividad y comunicación humana y que la salida a la problemática ambiental supone prescindir de las instituciones jerarquizantes y alienantes y, en su lugar, crear nuevos escenarios que permitan hilvanar nuevamente el tejido social, lo mismo que volver los ojos hacia la naturaleza pero no en el sentido de ver en ella una fuente de recursos sino una aliada que le indica al hombre la necesidad de su cooperación y comunión.

Estas prerrogativas confirman una vez más la tesis que se ha venido defendiendo a lo largo de este artículo:

que la salida a la crisis ambiental contemporánea es de naturaleza ético-política, es decir, de las formas y las maneras del hombre conducirse y afirmarse en el mundo. Sólo si se entiende este aspecto así enunciado, podrá pensarse en el advenimiento y constitución de una sociedad que haga de la vida, de la justicia, la fraternidad y la igualdad valores que interpreten cabalmente su destino histórico. ≡

BIBLIOGRAFÍA

1. ALTIERI, Miguel y NICOLLS, Clara. Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sustentable. Mexico: PNUMA. 2000. 250 p. Versión electrónica disponible en <http://www.agroeco.org/socla/pdfs/altieri-libroagroecologia.pdf>
2. ÁNGEL MAYA, Augusto. La Diosa Némesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural. Santiago de Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente. 2003.
3. ARISTÓTELES. Política. Madrid: Gredos. 1988.
4. BERMAN, M. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Madrid: Siglo XXI. 1988.
5. BUBER, Martin ¿Qué es el hombre? Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1994. (1ª ed., trad. E. Ímaz)
6. CARUSO, Igor A. Ambigüedad de la Alienación. En: Psicoanálisis Dialéctico. Aspectos sociales del psicoanálisis personal. (1a ed., trad. Rosa Tanco Duque). Buenos Aires: Paidós. 1964.
7. CASTORIADES, Cornelius. Ontología de la creación. Bogotá: Ensayo y Error. 1997.
8. CLASTRES, Pierre. La sociedad contra el estado. Caracas: Monte Avila. 1978.
9. DESCARTES, Renato. Discurso sobre el método. Bogotá: Gráficas Modernas. 1996.
10. DESCARTES, Renato. Meditaciones Metafísicas. México: Porrúa. 1977.
11. ESCOBAR, Arturo. Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. Bogotá: Cerec-Ecofondo. 1996.
12. FOSTER, John. Valuing Nature? Ethics, economics and the environment. London: Routledge. 1997. 286 p.
13. FOUCAULT, Michel. Hermeneútica del sujeto. Madrid: La Piqueta. 1994.
14. FOUCAULT, Michel. Tecnologías del Yo. Barcelona: Paidós Ibérica. 1990.

15. FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio, población. México: Fondo de Cultura Económica. 2004.
16. FOUCAULT, Michel. El nacimiento de la biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica. 2006.
17. GEHLEN, Arnold. El hombre. Su naturaleza y su lugar en el cosmos. Salamanca: Sígueme. 1980.
18. GIRALDO, Reinaldo; QUICENO, Álvaro y VALENCIA, Francis. Política Pública Ambiental y Ambiente en el Valle del Cauca, 1991-2010. En: Entramado. Vol 6. No 2. (2010); p. 148-156.
19. GONZÁLEZ, William. Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea. En: W. González y J. Poulain (Editores). Transformaciones contemporáneas de la filosofía. Cali: Universidad del Valle –Universidad de París VIII. 2006.
20. GONZÁLEZ, William. Introducción. Louis Bolk: de la neotenia a la filosofía. En: L. Bolk. El hombre problema. Retardación y neotenia. Cali: Universidad del Valle – Grupo de Investigación “Etología y Filosofía”. 2007.
21. GUATTARI, Félix. El objeto ecosófico. En: Politeia. No. 13. (1993); p.13-21.
22. GUATTARI, Félix. Las tres ecologías. Valencia: Pre-Textos. 1978.
23. HABERMAS, Jürgen. Ciencia y técnica como ideología. Madrid: Tecnos. 1968.
24. HEGEL, George. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Barcelona: Altaya. 1994. (1a ed., trad. José Gaos).
25. HEIDEGGER, Martín. Conceptos fundamentales. Buenos Aires: Altaya. 1994.
26. HEIDEGGER, Martín. La pregunta por la técnica. En: Universidad de Antioquia. No. 53. (1985); p. 48-68.
27. HEIDEGGER, Martín. Serenidad. En: Revista Colombiana de Psicología. No.3 (1994); p. 22-28.
28. HOYOS VASQUEZ, Guillermo. Elementos para una ética ambiental. En: Ciencias Sociales y Medio Ambiente. Memorias del Seminario realizado en la Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (18-19 de Julio de 1989).
29. HOYOS VASQUEZ, Guillermo. Epistemología y política en la teoría crítica de la sociedad. En: Ideas y Valores. Nos 53-54. (1978); p. 3-22.
30. HYPOLITE, Jean. La situación del hombre en la fenomenología hegeliana. En: Revista de la Universidad Nacional (1944-1992); p. 76-89. Disponible en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/11875/12502>. Consultado diciembre 2010.
31. JANKE, Wolfrang. Postontología. Bogotá: Universidad Javeriana. 1988. (Trad. G. Hoyos).
32. KHUN, Thomas. La estructura de las revoluciones científicas. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1975.
33. LABASTIDA, Jaime. Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. México: Siglo XXI. 1976.
34. LATOUR, Bruno. Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: Éd. La Découverte, coll. “Armillaire”, 1999, 383 p.
35. MARCUSE, Herbert. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Seix Barral. 1969.
36. MARCUSE, Herbert. La lucha por la extensión del mundo de la belleza, de la no violencia, de la calma es una lucha política. En: Ecología y Revolución. Buenos Aires: Nueva Visión. 1975.
37. MARCUSE, Herbert. La rebelión de los instintos vitales. En: Ideas y Valores. Nos 57-58. (1980); p. 69-73. (Trad. G. Hoyos).
38. MARCUSE, Herbert. Para una teoría crítica de la sociedad. Ensayos. Caracas: Tiempo Nuevo. 1971.
39. MARCUSE, Herbert. Un ensayo sobre la liberación. México: Joaquín Mortiz. 1969.
40. MARGOT, Jean Paul. La modernidad una ontología de lo incomprendible. Cali: Universidad del Valle. 1995.
41. MARX, Carlos. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Bogotá: Pluma. 1971.
42. MARX K. y ENGELS F. Manifiesto comunista, introducción de Eric J. Hobsbawm", traducción de Elena Grau Biosca y León Mames, edición bilingüe, Barcelona: Crítica. 1998.
43. MENA, José Lorite. El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica. Madrid: Alianza. 1992.
44. MENA, José Lorite. Rito y Mito. Referentes estratégicos de comportamiento y legitimación del sistema interpretativo. En: Ideas y Valores. Nos 64-65. (1984); p. 31-55.
45. MORIN, Edgar. La agonía planetaria. En: Revista Colombiana de Psicología. No. 3. (1994); p. 29-33.
46. NOGUERA, Ana Patricia. El reencantamiento del mundo. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. 2004.
47. QUIJANO, Oliver. Introducción. Bio/ecocapitalismo y “reinención de la emancipación social”. En: QUIJANO, Oliver y TOBAR, Javier (comp.) Territorios del saber. Biopolítica y filosofías de vida. Popayán: Universidad del Cauca. 2006a. 216 p.
48. QUIJANO, Oliver. Biopolítica, subjetividad y economía. Vida y regulación de la desregulación. En: QUIJANO, Oliver y TOBAR, Javier (comp.) Territorios del saber. Biopolítica y filosofías de vida. Popayán: Universidad del Cauca. 2006b. 216 p.
49. RENGIFO LIBREROS, Joaquín María. Apuntes y recuerdos de una lectura sobre el saber. Palmira: Universidad Nacional de Colombia.1990.

50. **RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco** *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza. 1983.
51. **SCHMIDT, Alfred**. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI. 1976.
52. **SEVILLA, Eduardo**. *De la Sociología Rural a la Agroecología*. Barcelona: Icaria Editorial, S.A. 2006.

Reinaldo Giraldo Díaz

Candidato a Doctor en Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Ingeniero Agrónomo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente Auxliar - Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD - Palmira, Colombia

Alvaro Quiceno Martinez

Estudiante de Zootecnia y monitor de investigación de la Escuela de Ciencias Agrícolas Pecuarias y del Medio Ambiente- ECAPMA, Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD - Palmira, Colombia.

Francis Liliana Valencia Trujillo

Maestría en Ciencias Agrarias con énfasis en Producción Animal Tropical de la Universidad Nacional de Colombia; Zootenista de la Universidad Nacional de Colombia. Docente Auxliar de la Escuela de Ciencias Agrícolas Pecuarias y del Medio Ambiente - ECAPM - Zootecnia, Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD - Palmira, Colombia.