

LA FENOMENOLOGIA EN LA EDUCACION ESTETICO - AMBIENTAL

Ana Patricia Noguera de Echeverri, PhD

Profesora Titular

Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales

Instituto de Estudios Ambientales IDEA

Programa Universitario de Investigación en Educación

Grupo de Estudios Estéticos

RESUMEN

En este artículo presentamos una síntesis de la investigación presentada como tesis de doctorado en la Universidad de Campinas, Sao-paulo Brasil, titulada Educación estético Ambiental y fenomenología: Problemas de la educación estético ambiental en la modernidad, tesis en la cual se realiza de una parte una crítica al modelo epistemológico de relación sujeto - objeto en la educación moderna, y de otra, la construcción de un modelo de educación estético ambiental. En este modelo, se propone estetizar la educación ambiental, para integrar el cuerpo y el mundo de la vida dentro de los escenarios y los actores de los procesos pedagógicos. Cuerpo y mundo de la vida, son dos conceptos claves de la fenomenología husserliana y posthusserliana que abren la puerta a la estetización de los estudios ambientales y a la ambientalización de los estudios estéticos, ambos separados totalmente en la Modernidad, bajo las figuras de sujeto metafísico y objeto fisicalista. Cuerpo y mundo de la vida - que llamamos en nuestra investigación simbólico-biótico- se constituyen entonces en las dos alteridades marginadas en la Modernidad, marginalización que ha sido hilo estructurante de los problemas ambientales contemporáneos.

ABSTRACT

In this paper we present an abstract about our Phylosophical Doctor Tesis maked on Campinas University (Sao Paulo, Brazil) titled Educación estético Ambiental y fenomenología: Problemas de la educación estético ambiental en la modernidad. In this thesis we do a critical thinking about the epistemological model of relation subject - object on modern education, and on the other side, we work in the construction about a aesthetic - environmental education model. We propose here an aestethization of the education, for conjoint body and world-of-life (lebenswelt) into scenarios and actors of the pedagogical process. Body and world-of-life, are two concepts of Husserl's fenomenology that open the door about the environment's studies aestethization and aesthetic's studies environment, escinded on Modernity, between the metaphysical subject and physicalist objects. Body and world-of-life -simbolics-biothics- are marginalities alterities on Modernity. This marginality has been an structural lead on the contemporary environmental problems.

Dentro de nuestros estudios sobre Filosofía de la Educación, Pensamiento ambiental y Estética, ha surgido la línea en Filosofía de la Educación estético - ambiental, para poder comprender problemas concretos que, por ejemplo en el campo de la educación se manifiestan de manera muy honda, y son bases estructurales de la crisis, también honda de nuestra cultura. Estos dos problemas filosóficos son de un lado la negación permanente del cuerpo como corporeidad, como sensualia, como lugar de construcción simbólica, como lenguaje y, de otro lado, del mundo de la vida en la cotidianidad de nuestro ser en el mundo moderno. Estos dos temas son soslayados por la modernidad que hace énfasis en un tipo de subjetividad, la racional, la trascendental, aquella que sin cuerpo y sin vida, se universaliza a través de toda la filosofía moderna.

Es por esta misma razón, que nuestro trabajo se ha ido estructurando a partir de la recuperación, reconstitución y resignificación de estos dos aspectos excluidos del ethos de la modernidad: cuerpo y mundo de la vida. Ambos tienen que ver con el viraje ético-estético que debe dar la cultura en todas sus manifestaciones y que reclaman, no solo los críticos y teóricos de la cultura académica (ciencias, artes, tecnologías, nuevas formas de conocimiento, nuevas formas de moralidad) sino los movimientos propios del mundo de la vida cultural no académica, de este fin de siglo.

Por más que las fuerzas de la racionalidad instrumental construida por la mayoría de los intelectuales modernos, hayan enfatizado conceptos como el de desarrollo económico sinónimo de explotación inmisericorde de los "recursos" de la "naturaleza" vista como objeto, y hayan enfatizado un concepto de cuerpo - consumo, cuerpo - objeto, cuerpo comercializado, cuerpo inferior a espíritu, a intelecto, a razón, el cuerpo y el mundo de la vida como acontecimientos fundantes de toda posibilidad de existencia, han iniciado una protesta frente a esta reiterada negación de su voz, de su presencia contundente como formas del ser. Esta protesta se manifiesta, de un lado, por medio de la estetización del mundo de la vida por parte de las mediaciones comunicativas (de los *mass media*), expresada por la primacía de los gustos individuales placenteros y verdaderos para "mí", sobre las pretendidas verdades y formas de felicidad para todos en sentido universal,

por la importancia que han ido adquiriendo otras formas de conocimiento diferentes a las científicas, por el derrumbamiento de grandes utopías y teorías universalizantes de carácter político o estético y por el reinado del deseo y su satisfacción personal. De otro lado esta protesta se manifiesta por la crisis ambiental que vive el planeta, crisis de un nivel global que está reclamando a gritos, soluciones de tipo regional y global.

El cuerpo y la vida en todas sus dimensiones, proporcionan a nuestra reflexión, verdaderos potenciales de construcción de un nuevo tipo de cultura, construcción que desde el punto de vista teórico no es fácil, pues existe aún una gran resistencia a colocar la intuición estética o el espíritu lúdico, en el mismo nivel de importancia de la racionalidad lógica, sobre todo en el panorama de la filosofía. De otro lado, es innegable que la crisis de nuestra cultura, se expresa en la crisis que ha sufrido en las últimas dos décadas (80s y 90s) la intelectualidad occidental.

La puesta en tela juicio de las grandes utopías y de los discursos universalistas de la política, la ética, la estética y la misma ciencia, llevan a que precisamente y como filósofos, procuremos construir propuestas que nos permitan comprender e interpretar el sentido o los sentidos de esta crisis, para construir formas de realización integral en las cuales seamos felices.

La fenomenología husseriana y el pensamiento que a partir de Husserl se sigue construyendo en la línea de la fenomenología hermenéutica, han sido fundamentales en la construcción de una filosofía de la educación estético - ambiental. Nos proponemos entonces en esta ponencia dar cuenta de estas reflexiones. Sabemos que el tema de una filosofía ambiental es novedoso, pues precisamente en el panorama de la filosofía en la modernidad, es la racionalidad omniabarcante, desprovista de cuerpo y obviamente, por encima de la naturaleza, la que ocupa el centro de atención. Igualmente, la naturaleza reducida a objeto, que para la modernidad es lo dado, el *datum*, es decir aquello que podemos representar, verificar y disponer, no es tema central de la filosofía trascendental, a no ser para hablar de ella en términos de atadura o factor limitante, que no permite tener una experiencia plena del sujeto trascendental.

La filosofía moderna, escinde la naturaleza de la subjetividad trascendental, ya sea para afirmar una y

negar la otra, o viceversa. A excepción de Hegel y Marx, que procuran por medio de la dialéctica hacer esa síntesis entre materia e idea, los filósofos de la modernidad, incluyendo al mismo Husserl de Ideas, y de Meditaciones Metafísicas, mantienen esta escisión. Y afortunadamente es así, pues para esta modernidad filosófica, los conceptos de naturaleza y razón, materia e idea, cuerpo y espíritu, sujeto y mundo, son conceptos reduccionistas, separados por abismos más o menos infranqueables.

La idea de mirar la fenomenología husserliana como una filosofía que nos puede aportar a nuestra mirada estético - ambiental, aparece cuando encontramos que en Husserl hay dos momentos claves para nosotros, como puertas que Husserl nos abre para una reflexión de lo estético y lo ambiental: su Quinta Meditación Cartesiana, donde aparece el tema del otro y su Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental donde aparece el problema del mundo de la vida como a priori de toda ciencia y de toda técnica. En la Quinta Meditación Cartesiana, Husserl abre la puerta a una estética expandida, es decir, a una estética que no es Filosofía del Arte o Teoría del Arte en los términos tradicionales en que se entendía la estética de Boileau, Baumgartem, Kant e incluso Hegel, (Cassirer, 1981) sino en el sentido de la capacidad de dar formas diversas, de co - crear. El otro que asumo a partir del Husserl de la Quinta Meditación, no es ese otro - yo, sino ese otro otro, es decir aquel que para ser debe ser diferente a mí. Ese otro se me aparece como corporeidad. No hay otra forma de manifestación del otro sino a través de su lenguaje, de su gestualidad, de sus formas de expresión.

El otro es para mí cuerpo, como yo soy para él cuerpo. Y es sólo a partir de ese ser cuerpo, que es posible cualquier comunicación, cualquier forma de intersubjetividad. La constitución misma de mi yo como yo, y del otro como otro, sólo puede darse a partir del cuerpo como único posible lugar de construcción de lenguaje, y por tanto, de cultura, y por tanto de mundo de la vida, que a su vez es, gracias a que es para mí y para el otro, como co - relato, es decir, como otro que también relata, es decir, relaciona, es decir, habla.

La estética que se expande en la alteridad, es aquella que permite el reconocimiento de la diferencia como diferencia, de la diversidad como diversidad, que nunca devendrá en lo

mismo, sino que se ancla en lo distinto, el lo que se mueve, en lo que cambia permanentemente, es decir, en la vida como mundo de la vida.

El tema del mundo de la vida, como *lebenswelt*, como *mundo-de-la-vida-cotidiana*, nos abre una puerta en nuestra reflexión sobre lo ambiental, especialmente en nuestro deseo de construir una filosofía ambiental. Desde hace trece años estamos trabajando lo ambiental en la Universidad Nacional especialmente en el Instituto de Estudios Ambientales IDEA de la misma Universidad, como un problema de la cultura y no de los ecosistemas. Si bien la ecología se ha enseñado desde hace varios años, la dimensión de la educación y menos aún de la cultura en su totalidad, no ha sido permeada por la perspectiva ambiental, que debe enfocarse desde la cultura. La problemática, la perspectiva y la dimensión ambiental, son una revolución cultural, pues exigen un trabajo interdisciplinario, interinstitucional, transracional, y una reflexión sobre el ethos de las culturas no sólo sobre sí mismas, de manera antropocéntrica, sino de ellas con los ecosistemas. La ecología adquiere sentido ambiental, en el momento en que mueve el piso de una cultura anclada en la metafísica, creyente suprema de una racionalidad extraterrestre, sin cuerpo y sin mundo, metacultural si se quiere. Cómo mueve el piso de esta cultura? colocando en tela de juicio el sistema total de valores éticos, políticos y económicos que niegan el derecho a la vida de todos y de todo. Para ello, la ecología, que es el primer escalón en la construcción de un pensamiento ambiental, muestra cómo en el ecosistema, prima el respeto por la diferencia. Cada especie, cada geografía, cada territorio, cada componente biótico o abiótico del ecosistema es diferente y por ello puede ser solidario, pues complementa, enriquece, apoya la vida misma del ecosistema. La vida es sistémica, es compleja, es diferenciadora, se mueve permanentemente. Por qué entonces la cultura moderna no acepta la diferencia y se ha engolosinado con la unificación universal de todo, por medio de las leyes universales, las teorías universales, la historia universal, el sujeto trascendental, la moral universal, etc? Por esta y otras razones, como lo veremos a lo largo de esta ponencia, lo estético - ambiental, es decir la corporeidad en todas sus formas de lenguaje y la vida en todas sus formas diversas de ser, conforman una base estructurante e

inseparable que terminará con la escisión entre lo sagrado y lo profano, entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto, entre naturaleza y sociedad, entre cultura y ecosistemas.

Proponemos también una estetización de la vida y a una 'vitalización' del arte. Esa estetización de la vida se extiende a lo político, a lo ético, a lo científico mismo, mientras que la 'vitalización' del arte, hace que éste deje de verse como pieza muerta de museo y pase a ser maestro crítico, constructor del mundo de la vida a través de actitudes, valores, conceptos, y formas alternativas de mundo. Lo ambiental y lo estético, pasan a ser aspectos inseparables de nuestra propuesta, en la medida en que ambas dimensiones por diferentes caminos, muestran la necesidad de una recuperación y resignificación del cuerpo y de la vida ; del cuerpo no sólo como valor, sino como apriori concreto de todo lenguaje, de todo pensamiento, de todo conocimiento, de toda forma cultural de ser, y de la vida en toda su complejidad, como apriori de todos los aprioris, sin el cual es imposible cualquier otra forma de ser. Proponemos la educación como un medio, un camino concreto para realizar esta estetización del mundo de la vida, y esta vitalización del arte y la cultura, pues la separación entre cultura y naturaleza es obra de una mentalidad burguesa, metafísica, que ha tenido como objetivo la separación, entre ciencia, moral y arte, entre mundo de la vida biótico (naturaleza ecosistémica) y mundo de la vida simbólico (cultura), mentalidad burguesa que tiene una institución, la escuela moderna, que ha contribuido de manera contundente al mantenimiento de esta escisión.

La idea de la Crisis de las Ciencias Europeas, bellamente desarrollada por Husserl en su Conferencia de Viena indudablemente ha sido para nosotros un luz inmensa en el panorama de nuestro trabajo. La Crisis ambiental, que se ha manifestado de manera mucho más radical en nuestro siglo, gracias al reduccionismo tecnológico y a esa desmedida fe en el mito de la Modernidad occidental: la razón instrumental, se miró en sus inicios como un epifenómeno, como un problema que debería ser mirado por los ecólogos y los biólogos; luego los antropólogos entendieron el mensaje crítico de los ecólogos al encontrar que eran las formas de adaptación de las culturas, las que producían transformaciones más o menos radicales de los ecosistemas, y que por lo tanto, los problemas ambientales deberían ser enfrentados por medio de una

mirada crítica a esas formas de adaptación. No era el problema de un grupo de especialistas, sino que trascendía a las más hondas raíces de la cultura en sus diversas formas de ser, especialmente a la cultura moderna que gracias a su intención universalizante, negaba la diferencia y la diversidad, que son las bases de la vida misma.

Pero lo mejor de todo es que la idea de la Crisis de Husserl en su conferencia de Viena, como una crisis de sentido, nos permitía comprender, cómo las ciencias y las tecnologías de la modernidad, tenían que entrar en un proceso profundamente crítico para comprender la crisis ambiental, tenían que cuestionar sus propias bases como eran el reduccionismo racionalista, y cómo estas ciencias y estas técnicas servían no propiamente para una comprensión del ser en sus manifestaciones, sino más bien, para ocultar ese ser, y como dice el mismo Husserl, engañarse en el éxito inmediato de dichas ciencias y técnicas, extraviándose la razón de su principio y su fin: la filosofía misma. La Crisis ambiental reflejaba también esa pérdida de sentido de las ciencias y las técnicas de la modernidad. En lugar de ser guardianas de la naturaleza biótica y de la cultura, se volvían contra ellas, en una actitud de explotación permanente.

Estas reflexiones nos llevaron a profundizar en los conceptos de Cuerpo y Mundo de la vida, para plantear desde nuestra perspectiva estético - ambiental, la posibilidad de un concepto fenomenológico nuestro, que sería el concepto de mundo-de-la-vida-simbólico-biótico, como ese escenario - actor, donde cuerpo y mundo de la vida pierden sus fronteras, se interrelacionan, se mezclan, se en-redan de tal forma que es imposible decir aquí termina el mundo de la vida y aquí empieza el cuerpo.

Nuestra propuesta se fundamenta en que en el mundo de la vida, no puede existir escisión posible pues, si esta llega a acontecer, la propia vida se encarga de recordarles a aquellos sujetos dominadores con sus tecnologías, ideologías, ciencias, religiones o filosofías, que ella, la vida, prevalece sobre la muerte. Dentro de la cultura moderna, que ha asumido mucho más los procesos modernizantes que la propia modernidad en su esencia, la crisis es el fundamento de la incansable búsqueda de libertad del hombre escindido.

Por esta razón, esta ponencia se centra en recuperar

gracias a la fenomenología el cuerpo como corporeidad, como lugar de construcción cultural y el mundo de la vida como mundo de la vida simbólico - biótico, y los dos, ciento por ciento diferentes pero ciento por ciento el uno por el otro. Se cuestiona de esta forma los conceptos de naturaleza y cultura modernos, y se propone una especie de ética - estética en la educación.

1. EL OTRO Y EL CUERPO

La cultura moderna, ni siquiera desde la reflexión filosófica más profunda, ha podido comprender y reconocer, la existencia de un otro diferente, aunque haya anunciado la crisis de occidente y el desmoronamiento de los paradigmas de la modernidad.

Lo anterior significa que la cultura occidental moderna, cuyo concepto nos remite a la razón centrada en el sujeto, ha sido una cultura de carácter reductivo: reduce el concepto de cultura al suyo propio, por lo cual la razón en sí misma, ha sido reducida y reductiva, hasta el punto de negar su ligazón con la vida¹, colocándose por encima de ésta para explotarla, dominarla, manipularla y destruirla tiránicamente. Por esta razón es necesario, construir un concepto de cultura de un nuevo orden, que nos permita comprender las diversas formas de expresión más que explicar y analizar esas formas de expresión. Esa tarea ha sido la tarea de la modernidad que entonces ha partido no de la diferencia, sino de las causas y leyes universales para poder explicar las particularidades. Este concepto de cultura propone entonces una salida de la racionalidad monológica, del eurocentrismo cultural, que ha sido, sin lugar a dudas, la característica histórica fundamental de la modernidad.

Si una de las características de la vida es su constante movimiento, ¿por qué habría de detenerse el movimiento de la historia de occidente en un tipo o una forma momentánea de ser, forma que se ha convertido en el "ideal supremo de la humanidad", sin contar con la multiplicidad de diferencias, que hacen de la humanidad, la humanidad? ¿Por qué el miedo a enfrentar el fin del imperio de la razón lógico-

instrumental? Si los procesos educativos en el paradigma moderno, han tenido una tendencia científica, ¿por qué no transcender esta tendencia y, sin dejarla de lado, redimensionarla como una forma de ser y no como La Forma de Ser por excelencia? La comprensión respetuosa de la diversidad de formas de ser, es lo que llamamos esteticidad en sentido lato.

La modernidad ha tenido, desde su origen por así decirlo, un destino: ser ella misma contradicción y diferenciación (Noguera, 1996); ser profundamente dialéctica y crítica; ser forma inacabada, proyecto incompleto (Habermas, 1985). El dilema actual de la modernidad es que sus formas de manifestación histórica son tan múltiples y diversas, que, como lo expone Berman, "hemos perdido el control de las contradicciones" (Berman, 1991, p. 27), lo cual significa que la racionalidad esencial a la modernidad debe ampliarse desde el punto de vista comprensivo, a las otras formas de vida, para no someter estas formas de vida a dicha racionalidad. Si hace doscientos años, la racionalidad científica comenzaba su camino de apropiación del saber, hoy ya es insuficiente para explicar y comprender el mundo en todas sus dimensiones; la misma verdad científica ha mostrado que su modernidad consiste en la provisionalidad y autosuperación de sí misma, en términos de validez y de verdad. Esto ha podido realizarse por la constante confrontación y discusión que se da en el interior de las comunidades académicas.

La cultura oriental ha penetrado en el campo espiritual de la cultura occidental, fundamentalmente a partir de la sensibilidad de artistas e intelectuales destacados que, desde finales del siglo XIX, empezaron a comprender que lo más moderno podía ser lo más antiguo, y que otras culturas distintas a la cultura europea, tenían una riqueza inmensa desde todo punto de vista. Y este descubrimiento tuvo su génesis en el romanticismo nacionalista en el cual, a partir de la investigación de los orígenes de la cultura europea, se llegó al reconocimiento de la presencia y la influencia de otras formas de ser, en la cultura occidental.

La incorporación de formas y contenidos estéticos de Egipto, India, China y Java, permitió -paradógicamente- la aparición del arte moderno. En tanto que la modernidad implicaba la renuncia consciente del hombre a lo sagrado, para llegar al ejercicio pleno de la racionalidad en su grado más

¹Entendemos por vida, el movimiento permanente de la naturaleza creándose y recreándose a sí misma.

elevado: la autoconciencia, el arte moderno se nutría de formas misteriosas, sagradas, elementos tomados de los rituales milenarios del lejano oriente. ¿En qué residía allí la renuncia a lo sagrado en la búsqueda de lo profano? El arte nunca pudo romper el vínculo con lo sagrado; por consiguiente, el origen del arte moderno, con sus elevados niveles de abstracción, con su necesidad de integrar todos los tiempos en el tiempo (como sucede con el cubismo), reafirma la estética oriental más antigua y la esencia de muchas expresiones del arte religioso, como por ejemplo el geometrismo abstraccionista islámico.

Estos gloriosos momentos del arte moderno tienen origen en el ejercicio del diálogo de la razón con la sensibilidad, de la intuición con la ley, de la comprensión cultural y el reconocimiento de la diferencia. Vemos pues cómo en el nacimiento del arte moderno se presenta ya una permanente contradicción, dialéctica y dinámica necesarias, entre lo sagrado y lo profano, lo antiguo y lo nuevo, la razón y la sensibilidad, expresándose el movimiento de la vida en sus diversas manifestaciones culturales, proceso al que llamamos estetización.

Las manifestaciones estéticas han marcado la pauta al recordarle a la modernidad que ella misma sólo puede darse si reconoce que en su seno se mueven las fuerzas de lo sagrado, como otras fuerzas diferentes a las de la propia razón. Esta ha sido una de las causas por las cuales, sin abandonar la racionalidad, muchos filósofos se han aventurado a proponer el reconocimiento de la diferencia como una perspectiva histórica que permitiría la coexistencia de la filosofía, de las ciencias y de la tecnología, con otras formas de saber del mundo de la vida (Noguera. 1996).

Entendemos por cultura la manifestación simbólica de las diferencias del mundo de la vida simbólico-biótico de las distintas comunidades. Este concepto es una construcción provisional que nos permite movernos en el plano de la integralidad entre cuerpo y mundo de la vida. Para ello, es necesario comenzar por el reconocimiento de la existencia real de otros que son diferentes a mí. Este ha sido uno de los mayores problemas de la Filosofía Moderna que ha creído que su verdad es la verdad universal. Esta creencia se manifiesta en propuestas como la del sujeto transcendental de Kant, o la del espíritu absoluto de Hegel, el sujeto social de Marx, la intersubjetividad

trascendental de Husserl, e incluso en la razón comunicativa de Habermas o el sujeto del lenguaje de la hermenéutica. Todos los grandes filósofos de la modernidad coinciden en creer en una racionalidad universal, lo cual indudablemente es una certeza: todos los hombres y mujeres de la tierra tenemos el derecho a ejercer tal capacidad esencial a nosotros: la razón. El problema ha radicado en convertir esa capacidad humana en un fin en sí mismo, en instrumento de dominación y destrucción de la vida y en la única forma de ser y de verdad. La razón moderna inicia su carrera con Descartes, quien con su descubrimiento del *cogito ergo sum* funda los cimientos, las bases de la modernidad europea.

Este descubrimiento, paradójicamente, se convirtió en el nuevo dogma unido a las pretensiones universalistas de la burguesía capitalista. La constitución del yo europeo, en su forma de *cogito ergo sum* inició su carrera exitosa contando con el desarrollo de un tipo de ciencia y de técnica que satisfacía sus propios intereses. En tal carrera ese yo no podía comprender su propia fragmentación. Ciego por el enriquecimiento y el poder que el dominio de la racionalidad científica le otorgaban, el yo pienso, tejió sus redes originando una serie de sistemas casi perfectos dentro de los cuales y sólo allí, debía funcionar la humanidad.

Los sistemas educativos fueron los más permeables a la reproducción de seres humanos que se adaptaron perfectamente a los sistemas económicos, sociales o políticos, generando una intelectualidad acrítica, para engrosar las filas de la burocracia encargada de sostener tales sistemas. La educación, reducida a los fines del sujeto cartesiano, renunciaba, paradójicamente, a su esencia según la idea ilustrada: formar hombres y mujeres que ejercieran libremente su derecho a pensar. Si pensar es poner en marcha la razón, pensar es necesariamente criticar en sentido estricto; y para lograrlo es necesario el otro y el mundo de la vida.

Llegamos así a la pregunta: *¿en qué consiste la experiencia del otro y del mundo de la vida?*

La experiencia del otro como otro y del mundo de la vida cotidiana debe ser tratada desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, pues es un problema que Husserl descubre pero que no alcanza a desarrollar. En nuestra reflexión crítica sobre el paso de un concepto de educación centrada en la relación

sujeto-objeto, a un concepto de educación que atiende a la relación actores-escenarios en el mundo de la vida simbólico-biótico, que llamamos cultura², este problema del otro surge no como problema epistemológico en sentido estricto, sino como problema complejo de comprensión estética. Sin embargo, es preciso mirar cómo Husserl busca desde el camino de la fenomenología encontrar una pista, una salida para este problema que él ya presente muy complejo, porque en la razón moderna, aún en la que Husserl cree, no es posible el otro en su dimensión de otro. Y la solución se encamina en la dimensión de la corporeidad, que por ser en Husserl una dimensión de la racionalidad, abre una puerta que nos brinda un potencial complejo para la construcción de la propuesta de una educación integral, con base en la dimensión estética y en la expansión de lo estético en el mundo de la vida cotidiana.

En la fenomenología, el reconocimiento del otro a partir de la experiencia de lo extraño parte de la explicitación de lo que no es extraño, o sea, de la esfera primordial del yo; y el descubrimiento de esta esfera primordial la lleva a una analogía con el otro, o *alter ego* (Husserl. 1979). Pero lo que no me es extraño es mi mismo yo, con mi cuerpo, mis pensamientos, mis modos de representación. Mi corporeidad me permite representarme a mí mismo en la espacialidad y en la temporalidad, como punto de referencia a partir del cual yo puedo percibir el mundo y el otro. Mi corporeidad es punto de conexión esencial con el otro; ella me permite ser y estar, moverme; no es un elemento adicional de mi yo; ella está presente, de manera originaria, en la intencionalidad de mi conciencia, del mundo, del otro y de mí mismo.

El planteamiento que hace Husserl sobre cómo mi corporeidad es el lugar donde se realiza la transcendencia de mi yo hacia el mundo y el otro, y el lugar donde se constituye la diferencia gracias a la sensibilidad, nos permite mostrar cómo en Husserl existe una preocupación profunda por la integralidad en movimiento permanente. Interpretamos esta integralidad de varias formas: la integralidad entre

² Un desarrollo amplio de este aspecto lo constituye el capítulo primero de mi trabajo *Educación estético - ambiental y fenomenología*, 1997. Tesis de Doctorado. Universidad de Campinas Brasil

razón y sensibilidad, entre el yo y el mundo, entre el yo y el otro. Husserl abre así, la puerta a una especie de revolución anti-copernicana: la descentralización de la razón (Husserl S.F.) y, portanto, la reconciliación de lo escindido por medio del reconocimiento de la diferencia. Reiteramos que es en este sentido que tomamos genéricamente la esteticidad.

En Ideas II Husserl desarrolla su teoría de la Constitución. Encontramos en ella el origen de nuestra propuesta estética. Al referirse a la constitución de la cosa material, Husserl afirma que la cosa se constituye en la multiplicidad,

...dont l'unité est continue, des intuitions sensives de l'ego de l'expérience, c'est-à-dire dans la multiplicité des «sensualia» de différents stades: multiplicités d'unités schématiques, d'états réaux et d'unités réales de différents stades. (Husserl. 1982, P. 92).³

La multiplicidad de elementos que constituyen la cosa se refiere a la ausencia total de homogeneidad de lo real. El sujeto mismo de percepción, no tiene una sensibilidad homogénea, pero es gracias a ella en su multiplicidad, que la cosa puede ser constituida en la multiplicidad.

Il en ressort que la complexion des choses matérielles en tant qu'aistheta, telles qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de ma complexion, da complexion du sujet de l'expérience, c'est-à-dire de mon corps et de ma «sensibilité normale» (Husserl. 1982, p. 92).⁴

En mi cuerpo, como órgano de percepción, se manifiesta la multiplicidad de formas de constitución. Depende entonces, del mayor o menor desarrollo de la sensibilidad, que habrá una mayor o menor riqueza de formas de constitución de las cosas. Si la educación moderna ha estado determinada por el racionalismo

³ "...donde la unidad es continua, de las intuiciones sensibles del ego de la experiencia, es decir, en la multiplicidad de las 'sensualia' de diferentes estados: multiplicidades de unidades esquemáticas, de estados reales y de unidades reales de diferentes estados" (t. de a)

⁴ "Se encuentra que la compleción de las cosas materiales en tanto que aistheta es decir, como ellas se presentan a mí en la intuición, depende de mi compleción, de la compleción del sujeto de la experiencia, es decir, de mi cuerpo y de mi sensibilidad normal" (t. de a.)

positivista, el desarrollo de la sensibilidad habrá sido escaso. De la misma manera, en nuestra cultura ha existido la tendencia a la negación de la corporalidad en favor de un ascetismo intelectual. Esta idea no ha sido heredada solamente del cristianismo, sino también del reduccionismo racionalista. Paradójicamente, en la época de más desarrollo de la experimentación científica, de la investigación fisicalista, y del conocimiento cuantitativo de la naturaleza, ha sido la época de mayor negación de la corporalidad entendida esta como sensibilidad o dimensión estética.

El cuerpo es, según Husserl, el ámbito de toda percepción; los ojos son en cuanto que ven, y ¿qué ven? El sentido de ver es intencional, porque yo no puedo no ver nada. Yo siempre veo algo. No ver, está implícito en lo que veo. Igualmente, los oídos son oídos porque escuchan, las manos lo son porque tocan, agarran, moldean, construyen, acarician, etc., igualmente, los demás sentidos son en cuanto tienen una intencionalidad de algo. El flujo de vivencias de mi conciencia sólo es posible gracias a mi corporeidad, porque en ella se encuentra, de manera originaria, la intencionalidad. El mundo en su diversidad, sólo es diverso gracias a mis sentidos, a mi cuerpo y por ende mi intencionalidad puesta en mi sensibilidad originariamente, para permitirme constituir las cosas como ellas son. Y ellas son lo otro, a lo cual yo no tengo otro acceso que el constituido de sentido para mí; mi sensibilidad me permite dar sentido a las cosas, constituir mundo cultural, identidades simbólicas, formas familiares a las cuales pertenezco y me pertenezco. Esta constitución se da en grados, de acuerdo con el movimiento de relación entre *ego* y cosa, de tal manera que la constitución es espacio-temporal y no inmediata; depende de una serie de factores, que permiten la diversidad de modos de constitución.

Une expérience normale dans laquelle le monde se constitue originaiement en tant que monde «comme il est» comporte encore d'autres conditions normales d'expérience: par exemple la visão à través l'air -laquelle est considérée comme vision directe sans médiation d'aucune chose- le toucher por contact direct, etc. Si j'interpose entre mon oeil et les choses vues un milieu étranger, toutes les choses subissent alors un changement d'apparence; pour parle plus

precisément: toutes les unités de fantôme subissent un changement. On dira alors que c'est la même chose qui est vue, mais au travers de différents milieux. La chose ne dépend pas de tels changements, elle reste la même. Mais le mode de apparition de la chose (dans ce cas, du fantôme) dépend du fait que, entre l'oeil et la chose s'interpose tel ou tel milieu. (Husserl. 1982, p. 97)⁵

Así la totalidad es una aproximación. El sujeto aislado nunca tiene la posibilidad de constituir una totalidad cósmica absoluta; esto es posible si se considera que toda constitución es intersubjetiva y por lo mismo histórica, y ahí Husserl abre el portillo para dudar de las pretendidas totalidades absolutas, en tanto que terminadas, de algunos sistemas racionalistas como por ejemplo los métodos educativos que pretenden fundamentar la verdad en un sólo tipo de conocimiento: el científico. El conocimiento científico no puede tener la objetividad de que ha hecho gala durante mas de doscientos años. Es la subjetividad, en su modo de intersubjetividad (por ejemplo las comunidades académicas de investigación), la que ha constituido criterios de verdad provisionales; no de otra manera podrían explicarse las sucesivas revoluciones en diversos campos de las ciencias naturales⁶. Por consiguiente lo transcendental sería que

⁵ "Una experiencia normal en la cual el mundo se constituye originariamente en tanto que mundo 'como él es' precisa entonces de otras condiciones normales de experiencia: por ejemplo la visión a través del aire - la cual es considerada como visión directa sin mediación ninguna- o tocar por contacto directo, etc. Si yo coloco entre mis ojos y las cosas miradas un medio extraño, todas las cosas experimentan un cambio de apariencia. Para decirlo con más precisión: todas las unidades de imágenes subsisten al cambio. Puede decirse, entonces que es la misma cosa que es vista, pero a través de diferentes medios. La cosa no depende de tales cambios, ella permanece la misma. Pero el modo de aparición de la cosa (en este caso de la imagen), depende del hecho de que entre el ojo y la cosa se interpone uno u otro medio (t. de a.)

⁶ Utilizamos aquí el concepto de ciencia natural husserliano, que incluye las ciencias históricas sociales, por estar éstas inmersas en el movimiento del mundo natural. En filosofía como ciencia estricta (S.F.c) Husserl hace una reflexión sobre este aspecto, con el cual concordamos en el sentido de que todas las ciencias son naturales según nuestra perspectiva ambiental, pero no concordamos con la tentación husserliana (tentación de los filósofos modernos idealistas) de querer apartar la razón de la naturaleza. pensamos que la razón es también naturaleza, tema que trabaja muy bien Edgar Morin en su texto *El Paradigma perdido* (1996)

todos los seres humanos en la diferencia que le es esencial a cada forma cultural con respecto a otras, buscan la verdad o la belleza; pero son infinitos los modos en que se manifiestan, lo que hace que la racionalidad filosófica moderna y sistemática no pueda ser omniaabarcante; mucho menos la ciencia o el arte, y a pesar de que en Husserl encontramos una posición eminentemente eurocentrista, su misma propuesta en la práctica filosófica, ha permitido la apertura de la filosofía a las otras formas de expresión humanas, como son la literatura o la diversidad de cotidianos que se dan en las culturas como formas válidas y genuinas de ser.

Las cosas mismas siempre me remiten a lo otro⁷. Ellas son correlato a partir del cual yo me comunico con otro que no es sólo aquello que está frente a mí en este momento, aquello con lo cual me identifico por ser diferente, pero también por participar de las mismas estructuras de sentido, principalmente aquellas que en épocas pasadas o futuras participaron o participarán de dichas estructuras de sentido, dinámicas y abiertas, en una perspectiva de perspectivas.

2. CUERPO Y MUNDO DE LA VIDA: MUNDO DE LA VIDA SIMBÓLICO - BIÓTICO

La identificación en la diferencia, constituye un *ethos*-estético que posibilita el movimiento de las formas culturales, de las estructuras de sentido, dentro del respeto por lo múltiple; es aquello que permite la coexistencia de distintas culturas en la propia vida de la humanidad, manifestándose de distintas formas. Mi corporeidad me conecta con el otro y con el mundo de la vida, de manera siempre diferente; en ningún caso puedo decir que el otro debe ser como es para mí, o que el otro es como el otro yo. Por supuesto, cuando tengamos la necesidad de reconocer que las cosas que son para mí como ellas son, no necesariamente deben ser para el otro como son para mí, estamos en el terreno de un cierto escepticismo, sano escepticismo como principio fenomenológico de apertura y anti-dognatismo.

El cuerpo, dice Husserl, es el punto cero, el aquí y el

ahora a partir del cual el *ego* puro tiene la intuición del espacio y del mundo sensible en su totalidad; pero la percepción a partir del cuerpo como conector intencional es una percepción por escorzos; la constitución de la totalidad no puede por tanto deducirse, sólo intuirse en un ámbito creativo originario. El cuerpo, como forma de mi corporeidad, me remite inmediatamente al mundo y al otro. De otra manera no podría yo identificarme conmigo mismo. Sólo a partir del otro como otro, es que yo puedo identificarme como yo. Mi contexto cultural es mi contexto cultural y lo reconozco como tal, porque he tenido la experiencia de otros contextos culturales en los cuales me he sentido extraña y es a partir de mi corporeidad que voy, gradualmente, apropiándome de dicho contexto cultural. Cuanto mayor sea el desarrollo de mi sensibilidad, es decir de mi corporeidad, mayor será la comprensión que puedo tener del otro como otro. Sin embargo, uno de los primeros problemas que vislumbramos como fundamentales, para que ese otro como otro no sea reconocido dentro de una educación racionalista, es la reiterativa insistencia en que es desde la perspectiva del yo, y únicamente desde ella, que puedo reconocer al otro-yo, como si fuese yo, y no como lo que el es: el otro.

La insistencia de la filosofía moderna en el yo-sujeto cognosciente, se fundamenta en el descubrimiento cartesiano del *ego cogito*, por el camino de la duda, lo que permitió durante el apogeo del racionalismo científico sólo una posibilidad de verdad, una posibilidad de belleza, y una posibilidad de ética y política: aquellas de la Europa ilustrada. Esta actitud, originó, así, los reduccionismos científicos, éticos, y estéticos, como también la compartimentación del mundo y por consiguiente de la enseñanza y aprendizaje sobre ese mundo.

Por el contrario la racionalidad de la fenomenología husserliana, al exponerse en grados y al contemplar las diversas perspectivas de mundo, que forman lo que Husserl llama horizonte de mundo de la vida, abre la puerta a un cambio radical de actitud, el cual ha sido asumido por filósofos, científicos, artistas y pensadores originando movimientos influyentes en la actualidad y que colocan en tela de juicio, a la manera husserliana, los absolutismos hasta ahora impuestos como únicas formas de comprensión del mundo y del hombre.

⁷La cosas mismas no son sólo aquellas que puedo ver, oler, tocar, saborear; son también las ideas, las ciencias, las artes, las estructuras políticas, las formas de organización social, el mundo simbólico-biótico, es decir, el contexto de la cultura.

La constitución de objetos y en general de un mundo real tiene su origen en esta actividad privilegiada de la conciencia en el ámbito de la experiencia sensible. El mundo de la vida constituye en un contexto motivacional, intencional, en el cual actúa la corporeidad en todas sus formas de actividad motora: allí se manifiesta el sentido más originario de la libertad y de la praxis como 'yo puedo'. (Hoyos. 1986, p.33)

La racionalidad, no es el único camino, ni la única forma de ser del hombre; la racionalidad es tan sólo la dimensión que nos permite comprender el mundo explicable, un mundo cuyos límites coinciden con los límites de la matemática, de la lógica, de la medición y la argumentación, límites por consiguiente, muy estrechos, lo cual había impedido considerar que el mundo en su totalidad podía tener dimensiones diferentes y que la razón no puede dar cuenta de la totalidad del mundo. Que la razón coexiste con otras formas de ser, y que le ha llegado el momento de 'agachar la cabeza' - que tan pretenciosamente levantó cuando descubrió la posibilidad de dominarlo todo -, para reconocerse como limitada y asumir una posición modesta frente a otras formas de ser.

La desilusión de la razón occidental, que enfrenta, junto con el desvanecimiento en el aire de los paradigmas más sólidos de la modernidad, la crisis cultural de valores y normas, la crisis ambiental que exige un nuevo tipo de eticidad en las formas de relación de la especie humana consigo misma, y con los otros seres, son innegables llamados de atención para abandonar la subjetividad ególatra que históricamente ha estado en el fundamento de la cultura moderna. Es necesario que la filosofía aporte a la apertura de un diálogo permanente entre la razón en sus diversas formas de ser y otras dimensiones del ser; es necesario que la filosofía se coloque al servicio de la vida, y no la vida al servicio de la razón, como ha sucedido en muchos casos como son los racionalismos de la guerra, la explotación del hombre por el hombre, o la explotación abusiva de la naturaleza.

La manera de aproximarse el yo al otro, que para nuestro caso se concretaría en términos de una cultura a otra, de la cultura moderna a otras culturas, de un yo a otro y de un yo consigo mismo en sus diferencias internas constitutivas, tiene qué reconocer unos límites que son los límites de la racionalidad

lógica e instrumental. Sin embargo, Europa, extasiada por las grandes ideas de la Ilustración, buscó imponer al resto de la humanidad, su particular vocación racional. Convencida de haber descubierto una fórmula para dar cuenta de la totalidad de lo existente, olvidó que la racionalidad lógico-instrumental es sólo un momento, una de las formas de la vida. La Cultura Moderna pierde así el mundo de la vida, pues ella se cree superior a ese mundo y no participe de él. Esta pérdida del mundo de la vida, puede llamarse perfectamente muerte. Por ello, el mundo se convierte en objeto cuantificable, medible, congelado en el laboratorio, descuartizado por el análisis, precisado, es decir, mutilado. (Janke, 1988) La esencia de la Modernidad es la negación de la vida en aras de la objetivación y la reducción de las formas de la naturaleza a mercancía para el único fin del mundo moderno: el lucro económico gracias a una racionalidad instrumental.

Los filósofos modernos incluido Husserl encontraron que a partir de la 'perdida' del mundo, y por tanto de la corporeidad, conector originario del yo con el mundo, el yo se encontraba absolutamente solo; por lo que era necesario retornar a dicho mundo con una nueva actitud: ser sujeto determinante de ese mundo. En Descartes dicho mundo aparece por un proceso de deducción o *pars construens*; no pudo ser de otro modo, dado que el *modus geométrico* será la manera como la modernidad cartesiana mirará al mundo: como objeto matemático, ordenado, puesto para que la razón lo descomponga a partir de la deducción racional.

En Husserl dicho mundo reaparece por medio de la teoría de la constitución.

"Desafortunadamente, Descartes (...) no puede volver a reconstruir la relación necesaria entre la subjetividad pura y su modo de darse sicológicamente, corpórea y cotidianamente. La razón es muy sencilla: en el camino de la duda ante las solicitudes del sujeto empírico de imponerse como garante de la verdad, el radicalismo cartesiano optó por cortar definitivamente con él!" (Hoyos. 1986, p.39)

Y esta negación del sujeto empírico es un contra sentido, porque era de él, como filósofo que se colocaba en la actitud espiritual de reflexionar 'una vez en la vida' y de manera radical, que emanaba dicha actitud. Además, la negación de este sujeto empírico es negación de mundo,

de naturaleza y por tanto de corporeidad, de sensibilidad, de esteticidad que es esencial en el propio ser humano. Husserl, con su método de suspensión: la *epojé*, no niega el mundo natural sino que le da un sentido radicalmente distinto:

"La reducción transcendental de la fenomenología es posible en el momento que yo 'suspendo' como posible origen de toda experiencia la supuesta objetividad 'en si y para si' del mundo y me vuelvo hacia lo único que tengo del mundo: conciencia de él. Mi conciencia de mundo es el flujo de vivencias intencionales como representaciones de algo, originadas en la subjetividad, no únicamente como 'yo pienso' que pueda acompañar mis representaciones de mundo, sino como subjetividad operante, que constituye en cada caso, con base en sus vivencias, el sentido específico de los objetos y mediante él, el sentido de realidad objetiva de cada uno de ellos y del mundo en general" (Hoyos. 1986, p. 45)

La fenomenología, por medio de su concepto de mundo de la vida, nos ha permitido comprender que no todo es racionalidad matemática. Que ésta es sólo una dimensión del saber que es vital, y no sólo racional. La corriente postmoderna, que para nosotros está presente en Husserl a partir de su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (1991), dimensiona la racionalidad lógica instrumental, es decir, la ciencia y la tecnología, dándole un contexto de sentido: el mundo de la vida. La crisis radical de la humanidad europea no tiene su fundamento en la científicidad de la física, ni en el progreso arrollador de la tecnología. La crisis es de sentido, plantea Husserl en su obra. Este es el planteamiento del enfoque culturalista, donde el sentido de las cosas depende de la significación comunitaria dentro de su historia propia y particular, la cual por eso mismo, no deja de participar del sentido universal de la humanidad, que a diferencia de la visión eurocentrista y homogeneizante del racionalismo científico, no es pensar la misma cosa, sino pensar; no es hacer el mismo arte, sino hacer arte; no es vivir las mismas formas de la vida política, económica y social, sino organizarse política, social y económicamente, según sus necesidades propias; no, finalmente, someterse a la tiranía de una y sólo una racionalidad: la instrumental subyugando incluso la vida misma en todas sus

formas, sino colocar al servicio de la más elevada vocación de vida a esa racionalidad instrumental, según el grado de significación que ésta tiene para cada cultura.

Es a través del mundo de la vida que yo me constituyo como yo a partir de la constitución del mundo desde mis perspectivas. Esta es una especie de cadena en la cual para yo reconocerme como yo, tengo que reconocer al otro como otro y al mundo como mundo que es a su vez correlato para que se dé la intersubjetividad.⁸

Si, como hemos encontrado en nuestra experiencia vital, es en el arte donde ha podido presentarse con mayor vigor el conflicto de la vida contra la tiranía de la razón, se debe en alto grado a la posibilidad que tiene el artista como esteta, de reconocer su vínculo

⁸Husserl dedicará varias páginas de su texto *Meditaciones cartesianas* (1979), en mostrar el problema que se suscita al construir su concepto de intersubjetividad trascendental; uno de los problemas es que ésta tiene su inicio, en grados, por medio de la constitución de comunidades donde los yoes psicofísicos -es decir los yoes con sus cuerpos y su manera de ser propia de cada uno- constituirán en cada caso una intersubjetividad cultural. En esa ocasión, para Husserl la corporeidad deviene en límite para la constitución de la intersubjetividad trascendental. Y es sólo con una *epojé* filosófica, que ésta supera las determinaciones del mundo natural, y puede constituirse como ego trascendental.

Cuando Husserl escribe su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1976), muestra claramente que la pretensión de subjetividad trascendental constituida por él en su filosofía anterior, no riñe con la historicidad de los yoes psicofísicos que conforman cada comunidad. Por supuesto, como moderno que es, Husserl tiene una cuestión teórica necesaria, a saber: comprender cómo es esto posible. Por medio de la *epojé* trascendental, Husserl descubre que por encima de la relación sujeto-objeto inmersa no mundo natural, existe una correlación sujeto-objeto en la actitud trascendental que "...nos conduce, en efecto a reconocer autorreflexivamente lo siguiente: que el mundo que es para nosotros, que es nuestro mundo según ser-así y ser, toma su sentido... de ser absolutamente de nuestra vida intencional, en un típico apriori que cabe mostrar; una típica mostrable, y no construida argumentativamente o imaginada en un pensar mítico" (Husserl. 1991, p.191)

Por otra parte, la idea de grados en la teoría de la constitución, permite, no excluir sino ampliar la constitución de las cosas en su complejidad propia. Así, la intersubjetividad trascendental no excluye la diferencia, como hemos mostrado en nuestro trabajo titulado *Identidad y Diferencia en la fenomenología trascendental*. (Noguera. 1996)

intersubjetivo con el mundo. Es así como, para el romántico, el mundo tiene una especie de comportamiento o psique humanos; el nivel de representación del arte romántico, dentro de su indudable tiranía subjetivista, abarca al mundo. Los límites del mundo son los mismos límites del alma.

El artista, al contrario del científico o del filósofo moral, se sumerge en el mundo de la vida para poder crear. El científico "se aparta" de ese mundo de la vida, lo objetiva, lo verifica y pone a su disposición. El filósofo moral normatiza la relación con los otros de acuerdo a sus propios intereses. El artista no se somete a ninguna tiranía; de tal manera, el lugar de la libertad puede encontrarse en la creación artística.

La suspensión que el artista hace del mundo para poder recrearlo, es una suspensión diferente a la suspensión analítica del científico. Tal suspensión comporta un carácter creativo sin límites que, por consiguiente, engloba un elemento transformador y crítico. No es casual, que los grandes creadores hayan tenido que huir de los absolutismos imperialistas del Estado. Mientras el científico se ha reducido a ser un burócrata de la tecnología, o el político un burócrata del partido, el artista es un transformador radical de las estructuras de sentido del mundo de la vida; por tal razón, la educación estética ha sido relegada al plano reducido de aquel que ejercerá la profesión de artista y de manera desconectada con el resto del mundo, y sólo los grandes artistas transcenden las barreras de su academia para elaborar, por medio de las propias formas, propuestas críticas que le permiten abrir puertas a las nuevas posibilidades de mundo. Tal actitud es la que debe propiciarse en el ámbito educativo: formar personas creativas, es decir, estetas, que en lugar de engrasar las filas de los hombres anónimos, funcionarios de un sistema que nunca conocen y menos aún, que nunca intentaron cambiar, se conviertan en constructores de mundos bellos y buenos.

Sin embargo, en el reconocimiento de lo otro como otro hay gran oscuridad; a pesar de las tentativas del propio Husserl para elaborar una filosofía que rescate la razón -o sea la filosofía misma- de lo que el llama decapitación (Husserl. 1991), Husserl no consigue -ni es su intención- renunciar al concepto de sujeto moderno, que es, para la modernidad, y por tanto, para la filosofía moderna, el centro, el punto cero desde el cual el mundo es, desde la perspectiva racional.

Se parte aquí de que en la actitud cultural moderna, para llegar al otro, se toma el camino del yo y de su esfera primordial; y es desde allí que se presenta al otro como si fuese el yo. Es ahí -a pesar de las múltiples tentativas de sustentar este 'como si', desde la propia fenomenología- donde está la oscuridad dado que "del otro yo únicamente tengo representaciones sensibles" por medio de las cuales puedo por transferencia, configurar un yo diferente al mío, cuya realidad "transcienda las posibilidades de mi yo" no sólo en el sentido de que cualquier objeto "pueda constituirse como un yo en el proceso intencional de mi vida de conciencia", sino en el sentido de la transcendencia del otro yo, que es radical y específicamente distinta:

"El otro yo sólo podría ser constituido a partir de mi yo, a la vez como yo que constituye mundo, como yo principio de acción libre, de espontaneidad y de responsabilidad y en última instancia como yo que pueda a su vez constituirme también a mí" (Husserl. 154-155. in: Hoyos. 1986, p. 60)

La percepción del otro como otro, y del mundo de la vida como mundo simbólico-biótico, establece una relación distinta a la percepción egocéntrica de la filosofía moderna. Mientras la filosofía moderna busca que el otro sea como si fuera yo y lo otro sea para mí, esté a mi servicio como lo que me es dado, en la percepción fenomenológica, que Husserl no alcanzó a desarrollar, se intuye la propuesta del reconocimiento de la diferencia, y con ella la crítica al racionalismo homogeneizante que, reitera Husserl, no es la filosofía en su sentido genuino. La filosofía en sentido genuino se postula como una tarea infinita por desarrollar y no como un supuesto terminado que debe ser impuesto.

El paso crítico: la 'revolución copernicana' que implica tal cambio de paradigma, está expuesto ya desde Husserl, en el concepto de intersubjetividad y en el de mundo de la vida. En la *Crisis de las ciencias europeas* y la *fenomenología transcendental*, encontramos bases muy sólidas para el desarrollo del concepto de intersubjetividad transcendental; no puede existir subjetividad sin mundo de la vida. El mundo de la vida se constituye en el *a priori* para todo tipo de intersubjetividades: tanto la intersubjetividad cultural como la transcendental sólo pueden darse en relación con su correlato que es el mundo vital. La forma

como se dan estas relaciones intersubjetivas incluye esencialmente (y no circunstancialmente) al mundo de la vida (desde el mundo de los objetos, artefactos y lenguaje, hasta el mundo de las ideas y los conceptos), lo cual nos muestra que toda cultura es ese mundo de la vida constituyéndose, creándose y recreándose a partir de la intersubjetividad, y la expresión de este movimiento son las formas del lenguaje.

El lenguaje, en todas sus formas de ser: táctil, visual, auditivo, sonoro es la manifestación de los modelos del mundo constituidos; si la esencia y función del arte, como un tipo de lenguaje, es comunicar, podemos hacer una lectura de la cultura en sus diversas manifestaciones simbólicas, por medio de la interpretación de la obra de arte y de las demás formas estéticas. El hecho de que el espectador de la obra de arte sea participo de ella, radica en la comunicabilidad cultural y transcendental que existe en sí en la obra, pues ésta existe gracias a esta actitud cultural, a estas relaciones culturales y interculturales.

Si una de las bases fundamentales de la constitución de un modo de ser cultural, es la construcción de procesos identificatorios, como por ejemplo las formas del habla, los símbolos estéticos, los valores éticos, las formas técnicas, los modos de saber, o los mitos, otra de las bases constitutivas del modo de ser cultural, es la diferencia, tanto en su interior, como en el exterior. Una cultura que tenga una actitud comprensiva y dialógica frente a otra, estará reconociendo a otra como otra. Una cultura que centralice toda su atención en sí misma y sólo en los valores que la identifican consigo misma negando la existencia de lo otro, expresado en otras formas culturales será una cultura de carácter homogeneizante y omniabarcante. La propuesta cultural cuyo sentido es acabar con el imperio del sujeto solipsista cartesiano, y, de otro lado, con el objetivismo reduccionista, es la que ha inspirado nuestro proyecto de educación estético - ambiental.

La Crisis expuesta por Thomas Mann en sus obras La Montaña Mágica y Doctor Faustus es la crisis radical de una Europa solipsista, auto engañada por su propio ideal supremo: la Razón (lógico-instrumental). La propuesta husserliana apunta a la superación de este auto engaño. La tarea infinita de la razón, consiste para Husserl, en su constante mudanza, en la autorreflexión: sin embargo, la propuesta radicalmente

crítica que tiene en Husserl una raíz muy profunda, exige ampliar infinitamente el concepto de razón, lo que significa pensar que la imaginación, la intuición, la fantasía y la locura son formas racionales, o, reconocer los límites de la razón, reconociendo el valor de estas otras dimensiones, como diferentes a la razón, más no por eso, inferiores.

Reconocer los valores fundamentales de la cultura moderna, es y debe ser punto de partida de nuestra propuesta. Romper con esa especie de membrana solipsista del imperio de la cultura moderna, es también un deber que se impone afrontar sin miedo a equivocarnos. En la modernidad están ya las propias bases de nuestra crítica. La provisionalidad de la verdad científica, los inacabables adelantos tecnológicos, los cambios sociales, expresan ya la dinámica interna, la vitalidad de la cual se nutre la propia modernidad.

El concepto de yo relacionado con el concepto de sujeto es una posición eminentemente provisional de la modernidad. Los conceptos se mueven, y es en la modernidad donde aparece la conciencia de este movimiento que se da en la medida en que el ser espiritual del hombre

...entra en el movimiento de una progresiva reformación. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondientemente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. (Husserl, s.f., p. 108)

Hay determinantes que influyen en las transformaciones y revoluciones espirituales más profundas y en el movimiento de las ideas; pero es, sin embargo, una vez realizada la *epojé* filosófica, que podremos descubrir con el desinterés propio del filósofo, la amplitud o 'infinitud' del mundo de la vida y de la prospección filosófica de un concepto, visto éste como tema de la conciencia intencional. Es en este sentido que tomamos el respeto por la diferencia como principio básico para la comprensión de las diversas formas de ser, siempre mutantes, siempre provisionales.

"En el marco de la epojé tenemos libertad para dirigir consecuentemente nuestra mirada en exclusiva hacia este mundo de la vida, o bien hacia sus formas esenciales aprióricas; de otra parte, cambiando correspondientemente la mirada podemos dirigirla .../ hacia las multiplicidades de formas de dación y sus formas esenciales correlativas. Pero en tal caso también hacia los sujetos y comunidades de sujetos que actúan en todo ésto según las formas esenciales yoicas que les pertenecen" (Husserl. 1991, p.183-184)

La *epojé* filosófica husseriana permite mirar el movimiento de las culturas, sus transformaciones, de manera esencialmente desinteresada, lo cual es necesario para nuestra propuesta de integralidad por cuanto sólo haciendo una *epojé* de lo que ha sido el predominio del racionalismo instrumental podremos buscar alternativas de acción universal responsable, en este momento de crisis de la modernidad, que ha puesto en tela de juicio la forma como el hombre moderno se relaciona con su medio ambiente, y está produciendo transformaciones profundas en las formas de educación. La *epojé* no es negación sino suspensión metodológica, que libera al ser que reflexiona de los intereses particulares, y le permite así una mayor libertad en la reflexión.

La razón monológica instrumental, que también es llamada comúnmente positivismo, no nos permite ver ni el otro, ni el mundo de la vida como lo extraño, como aquello de lo que yo sólo tengo *escorzos*. La razón monológica instrumental, busca abarcar lo otro en sí mismo, para el yo que supuestamente lo puede conocer y aprehender como si fuese yo. En la razón monológica no cabe aceptar que algo del mundo no se puede conocer desde esa misma razón instrumental con relación a fines; querer abarcarlo todo, describirlo todo desde la perspectiva de su lógica y ese todo incluye lo otro. La razón monológica instrumental ha penetrado todas las disciplinas especiales cuyo objeto de estudio es el propio hombre; el error ha sido suponer que el hombre no es más que un objeto de estudio objetivo de esas disciplinas especiales olvidando así aquella esfera primordial de orden esencial del yo, que es absolutamente impenetrable, -reconocimiento que hace la fenomenología transcendental en la constitución del yo-, esfera primordial que posibilita lo otro y que marca la identidad y la diferencia.

Sin embargo, la superación del sujeto cartesiano elaborada por Husserl, no alcanza a ahondar en el problema de la pérdida de la corporeidad, que es uno de los problemas más significativos de la escisión moderna en la educación y en la pedagogía, hay aún una gran fe en la existencia de la subjetividad trascendental y por lo tanto en la racionalidad universal, lo cual niega radicalmente la corporeidad como lugar de construcción simbólica y como única forma posible de construcción de lenguaje.

El sujeto cartesiano que se impone en la educación y en la pedagogía modernas niega el cuerpo como punto de partida, como lugar de construcciones significativas de relación, como forma de ser del hombre. Jamás imaginaría la modernidad cartesiana o la kantiana, que el concepto de cuerpo como lugar de deseo, de emoción, de pasión, de comprensión, de aparición del hombre, y sobre todo, como lugar del lenguaje, diera una pauta para la construcción de un proyecto o mejor de una propuesta educativa integradora.

El cuerpo ha venido recuperándose como lugar de origen de la cultura, desde la fenomenología husseriana hasta las recientes filosofías de la cultura y de lo ambiental, lo cual ha contribuido a que el racionalismo moderno se encuentre con propuestas no venidas precisamente de él mismo, en las cuales el cuerpo se descubre, se propone y se explicita como lugar de construcción simbólico-biótica. Tanto lo estético en sentido lato, como lo ambiental, se encuentran en un lugar y en un problema común a los dos: el cuerpo. La negación de éste en su forma del yo-otro-mundo de la vida, (cuyo ser ahí es corporeidad), ha ocurrido en la modernidad, paralelamente con el acento idealista que ha tenido tanto la ciencia, como la misma filosofía aún en su forma positivista.

Si el mismo Husserl comienza a encontrar una contradicción entre su filosofía de la subjetividad como racionalidad trascendental, y por otro lado, su teoría del mundo-de-la-vida-cotidiana, y si en su época de madurez filosófica, nuestro filósofo encuentra una especie de contradicción entre el sujeto trascendental y el sujeto natural o psicológico contra el cual ha luchado para fundamentar su filosofía primera, y si, finalmente, Husserl despliega a nivel filosófico los primeros y más importantes elementos de la crisis de la cultura moderna, o de la humanidad europea como él la llama, encontrando que el punto central de la

crisis es la ausencia de sentido de las ciencias y las tecnologías, o sea del racionalismo científico, no es por mera casualidad. Es porque otras fuerzas diferentes de la racionalidad occidental, iniciaron su aparición en el escenario de la modernidad misma, estableciendo con ella ya sea diálogo, ya sea discusión, o ya sea una serie de relaciones violentas que es urgente y necesario no sólo explicar sino y ante todo interpretar y comprender, para poder plantear alternativas educativas que permitan procesos de resignificación cultural.

La fenomenología hermenéutica como método y como filosofía plantea una serie de alternativas teórico-metodológicas con algunas de las cuales hemos construido no sólo nuestra visión retrospectiva del arte como forma de educación, sino nuestra crítica al cientificismo y, por supuesto, esta propuesta teórico metodológica. La idea del cuerpo como lugar de reconstrucción cultural es realmente innovadora, pues exige una transformación profunda del concepto de educación occidental moderno y del concepto de pedagogía.

El cuerpo es una de las cosas más *sui-generis* de todas las cosas. El cuerpo, como cosa del mundo, es presencia y, por ello, es ser percibido, es decir, él es conciencia de sí mismo, y del otro. (Ser presencia para Heidegger, es mostrarse "ante los ojos" y captar su significado). El cuerpo es entonces, una red significacional, él mismo, en su existencia, es significación. El cuerpo, es el punto de partida de cualquier forma de cultura, de comunicación. El cuerpo, como corporeidad, es decir, como necesario conector, es el punto de partida de toda otra construcción de cultura. La trama de la afectividad, los hilos que tejen las éticas, las formas políticas, las economías, las tecnologías, los diversos saberes, no pueden ser sino a través de la corporeidad, donde tiene lugar el lenguaje en todas sus formas y gracias a las relaciones intencionales de los sujetos con el mundo y con los otros sujetos.

Los significados que se van tejiendo en la trama de las relaciones intersubjetivas, no se pueden dar aparte de la significación que para nuestra cultura ha tenido el cuerpo como concepto. No pueden estar desligados unos de otros, sino que existe una correspondencia entre unos y otros. Por ejemplo en los procesos educativos de nuestra cultura moderna, hay una

permanente negación del cuerpo. La razón cartesiana se impuso sobre el sujeto del lenguaje o el sujeto simbólico, y pretendió desde allí, y sólo desde allí, dar cuenta de todo lo existente.

A pesar de este reino del positivismo moderno, originado en el cartesianismo racionalista, el cuerpo, como accidente, como cosa que podría ser de una u otra manera y que eso no alteraba a la racionalidad, se relegó a un segundo plano; y con él, los campos de la lúdica y de la sensualidad; era imposible enseñar un contenido a través del juego, de la identificación y apropiación, y por tanto de la reconstrucción de dicho saber.

Los saberes enseñados en la escuela, no podían ser más que discursos; de ninguna forma podrían ser imágenes, formas estéticas, ni menos aún tener olor, sabor. Los saberes abstractos, permanecían en el anaquel de los valores eternos y el maestro acudía a ellos, para garantizar que si estaba enseñando algo.

Para Gadamer, el lenguaje es la única forma en que se devela el ser; las verdades y valores son entonces formas simbólicas y significacionales a través de las cuales el ser se devela como formas de ser. Por tanto, la verdad está sujeta a la interpretación, lo que nos hace pensar, en que para la hermenéutica gadameriana, el cuerpo como forma de lenguaje por excelencia, como forma simbólica conectora, imprescindible para que todo saber se dé, es el desarrollo del ser. El ser-ahí, es entonces, punto de partida de toda posibilidad de ser, y es la posibilidad de ser, del ser. El ser-ahí, es por tanto, el contexto cultural en el cual se construyen las verdades, los valores, los artefactos, los objetos, las obras y las ideas; pero sobre todo, el ser-ahí, es el lugar donde se devela el ser.

Si definimos el cuerpo siguiendo a Sergio Rábade (1985, p. 235-238), diremos que "mi cuerpo es el tejido en el que se enhebran todos los objetos significantes y es el instrumento general que tengo para comprenderlos", "más que un objeto, mi cuerpo es aquello por virtud de lo cual hay objetos". "El cuerpo es mi anclaje en el mundo, mi inserción en él, mi plataforma de proyección sobre el mundo." "El cuerpo no se puede considerar como un objeto del mundo, sino como medio de comunicación con ese mundo, al que, perteneciendo de alguna manera, lo devela significativamente. En una palabra, el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo".

Para este fenomenólogo, el cuerpo es el lugar o punto de arranque de toda significación, que para la hermenéutica es comprensión y interpretación y para el pensamiento ambiental, es el encuentro necesario entre mundo de la vida ecosistémico y mundo de la vida cultural.

Y aunque el método hermenéutico heideggeriano se diferencie del gadameriano, en que para el primero, el ser termina siendo comprensión, mientras que para el segundo, los sujetos en diálogo superan su perspectiva individual de la cosa, para comprenderla por medio del consenso y la formación de tradición, en los dos métodos, el cuerpo como corporeidad, es el origen del comprender (Gadamer), o es el comprender (Heidegger)

El cuerpo, en cualquiera de las posiciones de la hermenéutica, desde Heidegger hasta Gadamer, y por supuesto de las escuelas actuales, comienza a jugar un papel fundamental en los nuevos conceptos sobre educación y pedagogía, en tanto que es el gestor y constructor de cultura.

El deseo, el placer y otras formas de conocimiento y de realidad, comienzan ya a ocupar sus dimensiones reales, junto con la racionalidad lógico-discursiva. Se ha iniciado el reconocimiento de estas dimensiones, desde donde se lideran propuestas pedagógicas que buscan construir conocimientos, a partir de los sujetos de lenguaje implicados en el proceso.

Además de la superación del concepto de sujeto y de objeto de la relación educativa, el cuerpo como lugar de construcción de significantes, de lenguajes, de cultura, debe comprenderse como elemento integrador del mundo de la vida simbólico-biótico. Si la cultura moderna pretendió, intencionalmente, escindir el cuerpo no sólo del alma, sino de la naturaleza ecosistémica, los procesos educativos de la modernidad, respondieron perfectamente a esta doble escisión, dejando al ser humano sin alma, sin cuerpo y sin naturaleza externa, reducido entonces, a sujeto racional.

La educación, en consonancia con este proceso, se dedicó al desarrollo de las ciencias y de las técnicas, abandonando la construcción integral de la

cultura, en la cual, el cuerpo como complejidad 'fractal'⁹ es el punto de partida, el punto de llegada y el lugar donde se construye cultura. Y no es que las ciencias o las técnicas fueran ajena a la cultura, sino que el concepto de cultura fue reducido por la mentalidad ilustrada a arte, y por tanto, pasó a ocupar como concepto, un segundo o tercer lugar en el panorama de la reflexión moderna. Con mucha razón, en la educación formal moderna se habló de 'clases de cultura general', o de 'clases de estética' donde se enseñaba en el mejor de los casos filosofía del arte, o pintura, o música. Como si la matemática no tuviera una gran relación con el arte, o como si no existiera la posibilidad de estudiar la geografía de nuestros países a través de la belleza de sus regiones, o como si no se pudiera poétizar la física.

Por esta razón, en la educación formal, el arte poco se relaciona con la naturaleza, o la creatividad del artista con la biodiversidad de la vida, o la biología con la antropología o la ecología con la sociología. La educación formal parte del concepto moderno de enseñar unas ciencias naturales sin hombre, y unas ciencias sociales sin naturaleza. Para la educación formal moderna, el concepto de currículum ha sido trascendental en la construcción de sus programas, estando ausente el 'problema', como eje dinamizador de los procesos de conocimiento, en sentido estricto.

El abandono del cuerpo conllevo, por supuesto al abandono no sólo del hombre sino del mundo de la vida, lo cual contribuyó a que la educación se redujera a un proceso intelectualista y sin sentido, separado de las complejas relaciones culturales, que por otro lado, y en otros espacios, se construían permanentemente. La problemática vital del hombre se le entregó a la sociología, que intentó como toda ciencia moderna, adaptar las diferencias a formas homogéneas de comportamiento. El cuerpo con todo lo que éste comporta, se 'separó' o se escindió del ser humano, mutilándose así lo erótico, lo estético, lo lúdico y el lugar del deseo y del lenguaje. Por esta razón, era imposible concebir la educación moderna en la diferencia. Si la racionalidad era universal y la misma

⁹ Utilizamos el término por analogía con la teoría matemática de los fractales que plantea que un fragmento del universo es autosimilar al universo todo. Esta teoría ha trascendido la matemática, y ha influido en la física y en la estética, mostrando la presencia de una cosa en las otras.

en cualquier tiempo y lugar, las verdades eran universales y homogéneas, así como los sistemas políticos y económicos igualmente debían ser los mismos para toda la humanidad. El problema se complica cuando aparecen las diferentes fuerzas de la vida, llamándole la atención a esa racionalidad omniabarcante y mostrándole desde otras perspectivas la necesidad de bajarse de su pedestal supremo y entrar en diálogo con esas fuerzas.

La actitud estética de la educación formal la concebimos entonces como esa apertura, ese reconocimiento de la otredad, ese diálogo con otros actores del mundo de la vida cotidiana de la cultura. Esta actitud se reconoce como parte importante de la construcción cultural, pero no la única forma de construcción cultural, por lo que debe abrirse al diálogo con otras formas y reconstruirse inter y transdisciplinariamente con ellas.

Desde la actitud estética de la educación formal que se propone en este trabajo, el cuerpo comienza a ser comprendido como el potencial creativo que es, a partir de la red de significaciones y sentidos¹⁰. Esta forma natural del cuerpo humano, al ser estudiado por la anatomía, o la biología humana, ha sido reducido a sus funciones dejando de lado sus significaciones, sin las cuales sus funciones no hubieran sido posibles, y viceversa. Morin (1996), nos mostraba ya que lo simbólico o sea la cultura, no aparece 'después' (en una concepción de tiempo como sucesividad lineal) de aparecer todas las características biológicas del primate elegido (el hombre), sino que éstas transformaciones aparecen en una red complicada de relaciones simultáneas, complejidad que la educación moderna simplificó y redujo en extremo.

El cuerpo en nuestra propuesta de educación integral, no puede ser visto como un objeto de estudio de la

¹⁰ "El Dasein por sí mismo desempeña ipso facto, el papel de condición de posibilidad de su actuar en el mundo" (Buhner, 1992, p.8) Esta visión de Heidegger, no es otra cosa que una apertura a la facticidad, a la historicidad óntica; el cuerpo como cosa es en el mundo, y su forma de ser es comprender e interpretar el mundo. Para Heidegger el comprender afecta toda la estructura del ser-en-el-mundo; (Buhner, 1992 p. 6) en cambio, Gadamer en Verdad y Método explica: "Nosotros partimos de la proposición: comprender significa ante todo comprenderse mutuamente. La comprensión es ante todo acuerdo" (Buhner, 1992, p. 6)

biología humana moderna, sino como el lugar donde acontece la cultura, pues el cuerpo no es cuerpo sino en la medida en que se relaciona con el mundo de la vida, en la medida en que nombra, da sentidos y significaciones a dicho mundo de la vida. Y en ese sentido es corporeidad que se despliega permanente, creativa y transformadoramente en ese mundo de la vida que da sentido al cuerpo como corporeidad.

Por esta razón, el cuerpo es entonces lenguaje no mediado. No es el instrumento a través del cual el espíritu habla a otros espíritus, sino que el cuerpo como corporeidad es lenguaje, significante y significado, sentido en sí mismo y dador de sentido. La separación entre cuerpo y mundo de la vida ya no tiene sentido como no lo tiene la separación entre cuerpo y alma.

El cuerpo sólo es cuerpo en la medida en que es mundo de la vida simbólico biótico del otro. El mundo de la vida se manifiesta siempre como mundo interpretado, a partir de que para mí, y para el otro, el mundo de la vida es necesariamente lenguaje. Entonces, en dónde estaría la separación entre cuerpo y mundo de la vida, si ambos son lenguaje? Ambos son actores en los diferentes escenarios que se constituyen a partir de las diferentes formas de ser. Ambos son desde nuestra perspectiva, lenguaje que se expone y se propone.

El mundo de la vida como co-relato del que nos hablan Husserl y Habermas, no es ya más un co-relato en sentido pasivo, como contenedor de las relaciones intersubjetivas, sino que es un 'co-relato' en sentido activo : relata, habla, dice cosas que son interpretadas a través del hombre, como ser que a través de la palabra poétiza permanentemente el mundo, es decir, hace posible el acontecimiento del mundo como palabra, como imagen y como símbolo ; no lo puede hacer posible de otra forma, porque ambos están 'condenados' a ser palabras, imágenes, sonidos, poesía. Y esa es la manera de ser de la relación originaria hombre-mundo-de-la-vida. Después vino la razón científica y precisó los límites entre mundo y hombre, y al precisarlos se produjo la primera escisión, aquella que se ha llamado metafóricamente, la salida del paraíso¹¹. Y a ésta le sucedieron otras formas de

¹¹ En nuestro texto titulado *El Paraíso Perdido : La Crisis de la Poesía en la Modernidad* (1995b), hacemos una reflexión sobre

separación, quedando ambos, el mundo y el hombre sin poesía (Janke, 1988). Eso ha sido llamado Modernidad por Hölderlin. Un mundo y un hombre abandonados de los dioses, es decir de la Palabra Original, Creadora, Transformadora.¹²

Poetizar la educación no significa enseñar poesía, como una parte del currículum, sino transformar radicalmente el concepto de mundo y de hombre, de cuerpo y de alma, de verdad y vida en el sentido de comprenderlos como lenguajes. Significa que la palabra vuelva a tener diferentes significaciones y sentidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Angel A.** 1996. La razón de la vida. Manizales: Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales
- Angel A.** 1995. La Fragilidad Ambiental de la Cultura. Santafé de Bogotá : EUN Editorial Universidad Nacional Instituto de Estudios Ambientales IDEA.
- Angel A.** 1996. El reto de la vida. Santafé de Bogotá. Ecofondo.
- Angel A.** 1997. Alcances y límites de la educación ambiental. Ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental. Universidad de Guadalajara, México.
- Argan G. C.** 1982. El concepto del espacio arquitectónico. Desde el Barroco a nuestros días. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bachelard G.** 1991. La poética del espacio. México: Breviarios Fondo de Cultura Económica.
- Baudelaire C.** 1995. El pintor de la vida moderna. Santafé de Bogotá: Ancora Editores. Traducción de Alvaro Rodríguez Torres
- Benjamin W.** 1978. El arte en la época de la reproducción técnica, in : Escritos interrumpidos. Madrid: Taurus.
- Berman M.** 1991. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Bogotá: Siglo XXI editores.
- Bubner R.** 1992. Acerca del fundamento del comprender in: ISEGORIA No. 5. Revista de Filosofía moral y política. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía. p.p. 5 a 16
- Descartes R.** 1980. Discurso del Método. México: Editorial Porrúa, S.A. Séptima Edición.
- Descartes R.** 1980 Meditaciones Metafísicas. México: Editorial Porrúa, S.A. Séptima Edición.
- Dufrenne M.** 1982. La Obra Musical in: Fenomenología de la experiencia estética. Vol 1. Valencia: F. Torres ed.
- Durkheim, E.** 1976. Educación y Sociología. Prólogo

el porqué la poesía en la Modernidad es absolutamente diferente a la poesía anterior: mientras la anterior se realizaba gracias a la asistencia de los dioses, como creían los griegos, la poesía de la modernidad es una poesía que llora la ausencia de los dioses, la tragedia de esta escisión originaria.

¹²"Hacer la experiencia del lenguaje como Zeigen o, lo que es lo mismo, como Sage (como decir originario) significa que 'el lenguaje no es una simple facultad del hombre'. El lenguaje 'cesa de ser algo, con aquellos con los cuales nosotros hombre hablantes, tenemos una relación' y salta claramente a la vista en cambio, que el lenguaje es 'la relación de todas las relaciones'. El lenguaje es Zeigen no como un instrumento para mostrar las cosas, Zeigen significa más bien ercheinen lassen, hacer aparecer, pero en el sentido de hacer reflejar cada cosa en el juego de espejos del Geviert" ... (que significa cuadratura) (Vattimo, 1985, p. 64)

- de Talcott Parsons. Bogotá : Ediciones Babel. Trad. De la primera edición inglesa *Education and Sociology*. Glencoe Illinois : The Free Press, 1956, por Gonzalo Cataño.
- Foster H.** (comp.) 1985. La postmodernidad. Barcelona: Kairós. Todos los artículos.
- Gadamer H-G.** 1991. La actualidad de lo bello. Barcelona: Paidós.
- Gadamer H-G.** 1991. Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme.
- Gómez -HERAS J.M.G.** 1989 El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica. Barcelona: Anthropos.
- Gutiérrez C. B.** 1984 Hermenéutica : ¿Verdad contra método? en : Cuadernos de Filosofía y Letras : Métodos en Filosofía. I Coloquio Alemán - Latinoamericano de Filosofía, Volúmen VII, Números 1 - 2. Bogotá : Universidad de Los Andes, enero - junio.
- Habermas J.** 1985. La modernidad, un proyecto incompleto. in La Postmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster. Barcelona: Kairós.
- Habermas J.** 1989. El Discurso Filosófico de la Modernidad. Buenos Aires:Taurus.
- Heidegger M.** 1958. La Epoca de la Imagen del Mundo. Santiago de Chile: editorial Nacimiento. Ediciones de los ANALES de la Universidad de Chile.
- Heidegger M.** 1991. Construir, Habitar y pensar. Traducción de Karin S. de Poortere. in: Revista Ingeniar #6 p.p. 49 a 53 y #7 p.p. 19 a 26. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 1991
- Hoyos V. G.** 1986. Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional.
- Hoyos V. G.** 1989. Elementos filosóficos para la construcción de una ética Ambiental. i: Memorias Seminario Nacional sobre Ciencias Sociales y Medio Ambiente. Bogotá: ICFES.
- Hoyos V. G.** 1992. Postmetafísica vs. Postmodernidad: El proyecto filosófico de la Modernidad. in: Revista Práxis Filosófica, Nueva serie # 2. Universidad del Valle. p.p. 3 a 36
- Hoyos V. G.** 1993. Reflexión ética y Cultura. in: Presencias y ausencias culturales. Bogotá: CORPRODIC.
- Hoyos V. G.** 1994. Postmetafísica vs. Postmodernidad: El proyecto filosófico de la Modernidad. Revista NOVUM # 13 Año 7. Curso de contexto Modernidad-Postmodernidad. Manizales: Universidad Nacional. Comp. NOGUERA Patricia. Segundo Semestre. p.p. 3 a 22.
- Husserl E.** 1991. La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Barcelona: Crítica.
- Husserl E. (S.F.)** La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea in Filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Jameson F.** 1992. El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós Esriudio.
- Janke W.** 1988. Postontología. Traducción e Introducción: Guillermo Hoyos V. Bogotá: oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana
- Lyotard J. F.** 1986. La condición Postmoderna. Madrid: Cátedra
- Merleau-Ponty M.** 1975. Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península.
- Morin E.** 1996 El paradigma perdido. Barcelona : Kairós, 5^a edición en castellano
- Noguera P.** 1989. Arquitectura, Ética y Medio Ambiente. in: Memorias Primer Seminario Nacional sobre Habitat Urbano y Problemática Ambiental. Bogotá: ICFES.
- Noguera P.** 1991. La Crisis del Medio Ambiente en la Modernidad: urgencia de una nueva eticidad. in: Memorias del Primer Seminario Latinoamericano sobre Habitat Urbano y Medio Ambiente, Bogotá: ICFES. p.p.53 a 58
- Noguera P.** 1993. Ética y manejo del paisaje..

- Conferencia dictada en el Seminario Latinoamericano Regional sobre Arquitectura Paisajista. Universidad del Valle.
- Noguera P.** 1993. Hacia una ética del respeto ambiental. in: Revista Anfora # 2. Manizales: Universidad Autónoma, Segundo semestre
- Noguera P.** 1993. El paradigma tecnológico y la ética ambiental. in: Memorias Seminario Municipio y Medio Ambiental. Manizales, Universidad Nacional y SCA. Noviembre 12. p.p. 45 a 52
- Noguera P.** 1993. La constitución del sujeto y del objeto en las ciencias ambientales. in: Memorias Seminario sobre Epistemología Ambiental. Manizales: Universidad Autónoma..
- Noguera P. y Echeverri J.** 1994. Ideas acerca del concepto de Cultura. in: Revista Anfora # 3. Manizales: Universidad Autónoma.
- Noguera P.** 1999. Cultura y Corporeidad: El juego como posibilidad de construcción cultural. En: Revista CULTURA y DROGA # 3 Manizales. Manizales: UPIC - Universidad de Caldas
- Noguera P.** 1995. Eticidad y Medio Ambiente: Enfoque desde la modernidad y la postmodernidad. in: Anotaciones sobre Planeación # 42. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Posgrado en Planeación urbano regional.
- Noguera P.** 1995. Ciencia Moderna y Epistemología Ambiental. Una mirada crítica al concepto de ciencia en Descartes, Husserl y Habermas. in: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 2. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA, CINDEC Universidad Nacional. p.p. 115 a 136
- Noguera P.** 1996. Identidad y Diferencia en la Fenomenología Trascendental. Manizales : Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera P.** 1996. El territorio ético. Desolación cultural y crisis ambiental in: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 3. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA,
- Universidad Nacional CINDEC. Centro de publicaciones
- Noguera P.** 1996. Escisión y Reconciliación : Movimiento autorreflexivo de la Modernidad estética. Manizales-Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Inédito
- Noguera P.** 1997. Educación Estético - ambiental y fenomenología: problemas filosóficos de la educación estético - ambiental en la modernidad. Tesis de doctorado en Filosofía de la Educación. Universidad Estatal de Campinas. Inédita.
- Norber G-Schulz C.** 1975. Existencia, espacio y Arquitectura. Barcelona; Blume.
- Rabade S.** 1985. Experiencia, cuerpo y conocimiento. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ronderos J., Noguera P., Echeverri J., Escobar G.** 1995. Escenarios culturales de la droga en Manizales. Manizales: Editorial Universidad de Caldas
- Schiller F.** 1990. Cartas sobre la educación estética del hombre. Barcelona: Anthropos.
- Schmidt A.** 1982. El concepto de naturaleza en Marx. México: Ediciones siglo XXI
- Salabert P.** 1995. Declives éticos, Apogeos estético y un ensayo más. Cali: Editorial Facultad de Humanidades.
- Steiner G.** 1991. En el Castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de Cultura. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo G., Rovatti P. A. (eds)** 1980. El pensamiento débil. Madrid: Cátedra.
- Vattimo G.** 1985. El fin de la Modernidad. Barcelona: Gedisa.