

# *El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una Filosofía Ambiental<sup>1</sup>*

*Ana Patricia Noguera de Echeverri, PhD*

*Profesora Titular*

*Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales*

## **Resumen**

Este artículo recoge los desarrollos que a la luz de una filosofía ambiental han tenido los conceptos de cuerpo y mundo de la vida heredados de la fenomenología husserliana y por supuesto, la propuesta ética que necesariamente surge de dichas relaciones. En el libro *Educación Estética y Complejidad Ambiental* (2000), expuse el camino que abrían estos dos conceptos en la construcción de una posible filosofía de la educación ambiental. En el presente trabajo, se muestran las transformaciones que han sufrido estos dos conceptos, dentro de la naciente filosofía ambiental. Elementos conceptuales tomados de la fenomenología hermenéutica permiten fundamentar este trabajo que de todas maneras rompe con toda la metafísica moderna y con cualquier indicio de naturalismo o de positivismo. Esta es una propuesta filosófica que coloca a la especie humana en su forma de ser: la cultura, dentro de las naturalezas y concibe la "naturaleza" como "naturalezas" en plural.

Las palabras claves que expresan estos desarrollos son mundo de la vida simbólico-biótico, rizoma simbólico-biótico, alteridades, cuerpo simbólico, cuerpo simbólico-biótico, naturalezas, cuerpos, cultura, ética-estético-ambiental.

---

<sup>1</sup> *Texto presentado en el 1 Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Universidad de San Buenaventura.*

## 1. Introducción

Los conceptos de cuerpo y mundo-de-la-vida-cotidiana o lebenswelt construidos por la fenomenología husserliana han inspirado desde hace varios años, nuestro trabajo que tiene como objetivo la posibilidad de aportar elementos para la construcción de una "filosofía ambiental", así estos dos términos parezcan irreconciliables tanto para los filósofos como para los ambientalistas ortodoxos pues los primeros sostienen, que la filosofía es una actividad de la razón sobre sí misma en sus múltiples modos de ser y como ser mientras que los segundos aseguran que los estudios ambientales deben ser estudios sobre las transformaciones producidas en los ecosistemas por la aplicación de tecnologías duras.

El diálogo entre los filósofos y los ambientalistas ha comenzado recientemente, por la resistencia de la filosofía en la modernidad, a aceptar la pertenencia del hombre a la naturaleza y por la resistencia de los ambientalistas a aceptar que las soluciones ambientales, para que sean soluciones duraderas y profundas, deben abarcar todo el tejido estructurante de la cultura y no sólo una de sus expresiones: la tecnología.

La herencia judeocristiana y platónica, hace que la cultura occidental se construya sobre una especie de estructura dual, que ha sido el soporte de las relaciones de dominio y explotación inmisericorde de las tramas de la vida llamadas "naturaleza". El desprecio por la terrenalidad, la carnalidad y el cuerpo como lugar de lo placentero, se transformó en la modernidad en una actitud de descuido y sojuzgamiento de los frutos y bienes de la tierra. Una profunda escisión entre cultura y naturaleza, que bajo las figuras de cielo y tierra o alma y cuerpo, llegó a la modernidad para

convertirse en sujeto y objeto, fue el cimiento del desarrollo sin límites de la Ciencia y la Tecnología. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia según la cual, la naturaleza era ilimitada y estaba dispuesta como recurso a la racionalidad tecnocientífica infinita del Hombre.

La visión del mundo moderno, construida por la imaginación creadora de occidente, se caracterizó por esta fuerte trama de escisiones que constituyeron el capítulo más trágico de la historia de la cultura, por cuanto dichas escisiones estuvieron acompañadas, desde Platón hasta Descartes, de una relación intrínseca de poder del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre la materia, de lo celestial sobre lo terrenal, de lo interior sobre lo exterior.

Este imaginario, repercutió poderosamente en todos los ámbitos del conocimiento, e influenció el ethos presente en las relaciones entre una cultura que se creyó sobrenatural e infinitamente poderosa gracias a la razón, y las tramas de la vida ecosistémica.

La modernidad marginó entonces aquellas figuras menospreciadas, dominadas o miradas como fuente de engaño por las figuras dominantes de poder, ya fueran religiosas o tecno-científicas.

Si la terrenalidad y la carnalidad habían sido vistas como fuente de pecado por el judaísmo y el cristianismo, ¿cómo podrían considerarse el cuerpo y las estructuras de la vida terrenal, si no, y en el

mejor de los casos, como medio de un conocimiento más elevado y auténtico, trascendental al mismo cuerpo y a las mismas estructuras de la vida terrenal, que sería el conocimiento científico, y en tanto que dicho cuerpo y dichas estructuras mundovitales de lo terreno, pudieran constituir fuentes más elevadas del conocimiento?

***El diálogo entre los filósofos y los ambientalistas ha comenzado recientemente, por la resistencia de la filosofía en la modernidad, a aceptar la pertenencia del hombre a la naturaleza y por la resistencia de los ambientalistas a aceptar que las soluciones ambientales, para que sean soluciones duraderas y profundas, deben abarcar todo el tejido estructurante de la cultura y no sólo una de sus expresiones: la tecnología.***

## Fenomenología y Filosofía Ambiental

La única de las corrientes filosóficas que plantea "ir a las cosas como ellas son", es la fenomenología husserliana, que propone además una disolución progresiva de todo tipo de polaridades, para pasar a mirar el mundo como horizonte, en grados, como experiencia de la conciencia que es conciencia de algo.

Cuerpo y mundo de la vida, como esas dos figuras marginadas por la modernidad en cuanto vivas, en cuanto poseedoras de verdades y de sentidos; en cuanto lugares de construcción cultural, son vistos a partir de la fenomenología y de la hermenéutica como ellos son. Mi corporeidad me permite expresarme a mí mismo como espacio-temporalidad siempre la misma y siempre cambiante, como flujo de vivencias de mí como mí mismo y como yo otro, es decir como alteridad. Mi corporeidad es punto de conexión con el otro y con lo otro. Mi corporeidad está de manera originaria en mi propia intencionalidad y como lugar que posibilita el mundo de la vida.

Cuando Husserl, en IDEAS II (1982), desarrolla su teoría de la Constitución, abre una dimensión estética fascinante, por cuanto al referirse a la constitución de la cosa material, Husserl afirma que la cosa se constituye en la multiplicidad, "...donde la unidad es continua" y donde "la multiplicidad de las <<sensualia>> de diferentes estados: multiplicidades de unidades esquemáticas, de estados reales y de unidades reales de diferentes estados" también son continuas.

La realidad en su totalidad no es homogénea sino diversa. No es discontinua sino continua y cambiante. Es flujo permanente del ser, que se percibe a sí mismo gracias al cuerpo simbólico-biótico, es decir a ese cuerpo que es al mismo tiempo natura y cultura, vida y muerte, cuerpo mítopoiético en cuanto cuerpo simbólico, «sensualia», aisthesis y cuerpo biótico en cuanto vida como flujo.

La esquizofrenia cultural de Occidente, como la llama Augusto Angel (2001) percibida por Freud y expresada en los problemas ambientales producidos por el mal del siglo XX: la irracionalidad,

que bien intuye y desarrolla Ricoeur (1985), se ubica, desde la dimensión ambiental, no por fuera de la racionalidad sino en su interior. La razón moderna es la expresión más genuina del culmen de la escisión de Occidente. Ella contiene en su interior la dualística entre lo racional y lo irracional. Su lógica permite que el centro no sea la convergencia, el encuentro, menos aún, el diálogo o la mimesis entre sujeto y objeto, sino la oposición, la diatriba o la subsunción de uno en otro.

Esta esquizofrenia como predominio de una relación de poder sobre otra que podríamos llamar de "cuidado", o, mejor aún, sobre otra que podríamos llamar también desde la filosofía ambiental, de disolución de los discursos de poder de la subjetividad y de la objetividad, ha tenido una fuerte presencia en todos los ámbitos del mundo de la vida moderno. Dentro de dicha esquizofrenia, el cuerpo como texto-textura, contexto y contextualidad que a su vez es tejido por los textos, textualidades y contextualidades del mundo-de-la-vida, no es posible.

Sin embargo la mirada hermenéutica que algunos autores han hecho a la palabra cuerpo, son un aporte a la construcción del concepto de cuerpo simbólico-biótico, básico en nuestra propuesta de filosofía ambiental.

"El cuerpo es aquello que incorpora lo no-corporal de un modo corporativo, es decir dándole cuerpo y haciéndolo corporal" (Ortiz-Osés, 1994, 289)). El cuerpo es la mismo tiempo eros y thánatos, vida y muerte; "de nuevo cuerpo dice textura (matricial, ctónica, matricial) y figura (configuración, forma). O el cuerpo como material y forma, textura y texto, texto y figuración: mediación de los contrarios, incorporación de lo incorporal, cuerpo simbólico" (289).

La Cábala, tanto española como provenzal, representa una recuperación mística de los elementos míticos expulsados en el judaísmo por la ortodoxia. Uno de esos elementos, es la Shejiná, mediación entre la divinidad y la humanidad. La Shejiná es el habitáculo de Dios, de un Dios exiliado, que fuera de su hábitat toma cuerpo en la Ekklesia, hábitat, cuerpo incorporado de Dios. Todo lo creado es diversas formas de expresión de Dios.

"La Shejiná resulta así el símbolo del cuerpo y el

cuerpo del símbolo: Cuerpo simbólico" (Ortiz-Osés, 293), lugar donde reina lo incorpóreo que ha tomado forma. Lugar de una mediación trascendental y originaria entre natura y cultura, donde ninguna de las dos está por encima de la otra. Natura es cultura a través del símbolo y cultura es natura a través del cuerpo. Lugar de sutura, de reunión, de encuentro. "La naturaleza sería el cuerpo abierto – la fisura-troquelado o suturado por la cultura: o el sentido como sutura simbólica de una fisura real. La fisura es natural –símbolo real -, la sutura es cultural – realidad simbólica" (294)

La alteridad es fundamental en la constitución del cuerpo. No es posible el ser del cuerpo-simbólico, sino gracias a que no es sólo cuerpo ni sólo simbólico, ni una sumatoria de los dos, sino cuerpo-simbólico. Y no puede ser de otra manera, por cuento sólo es posible ser simbólico dentro de la diferencia. "Tanto el cuerpo como el símbolo comparecen en su carácter límite tipo Shejiná como exponentes del otro: pues si el cuerpo se caracteriza por su ex - posición o posición excéntrica, (...) el símbolo a su vez coimplica esa exposición de las realidades tipo cuerpo, ex – ponente de su posición excéntrica o descentrada. (...) ...si el cuerpo expone lo simbólico ad extra, el símbolo expone el cuerpo ad intra" (294). No es posible el cuerpo-simbólico, sino como abierto al otro, como complementario. El cuerpo- simbólico, que se abre al otro, se abre a los otros cuerpos que incorporan la vida. No podríamos pensar en un cuerpo-simbólico sino como incorporación del flujo de la vida, como forma de la vida. La vida adquiere en el cuerpo la dimensión simbólica. El cuerpo-simbólico lo es, porque es una forma de ser de la vida como simbólica. "El cuerpo reexpone lo de adentro (el alma, la vida o psyjé) con su afuera."(295) Por esta razón, el cuerpo es simbólico-biótico. Es vida y es símbolo. Es ad intra y ad extra.

Así definido el cuerpo, es intervalo, medium, umbral. Con esta idea de cuerpo la filosofía

***La alteridad es fundamental en la constitución del cuerpo. No es posible el ser del cuerpo-simbólico, sino gracias a que no es sólo cuerpo ni sólo simbólico, ni una sumatoria de los dos, sino cuerpo-simbólico. Y no puede ser de otra manera, por cuento sólo es posible ser simbólico dentro de la diferencia.***

ambiental disuelve el sujeto y el objeto cartesianos. La filosofía ambiental se propone como tarea entonces, comprender y tematizar cómo se dan las relaciones de la diversidad de momentos presentes en el cuerpo-simbólico-biótico, en esa natura-cultura como una sola palabra. Sin embargo, antes de mirar las relaciones que ya nos anuncian el carácter ético de la filosofía ambiental es necesario dejar que el concepto de mundo-de-la-vida con el cual Husserl abre una puerta inmensa al pensamiento ambiental se desenvuelva y se transforme, tomando la forma del hábitat del ser, del cuerpo del ser, de la incorporación del ser, como ser ahí. Como ser que no es, para que habite el Ser.

El flujo de mis vivencias sólo es posible gracias al mundo de la vida como horizonte de sentidos; ese horizonte de sentidos constituye el umbral, el intervalo en el que el cuerpo-simbólico-biótico es mundo-de-la-vida. 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, pero mi sensibilidad sólo es posible en el horizonte del mundo-de-la-vida. Esta constitución se da en grados, de acuerdo al movimiento entre ego y cosa. (Noguera, 2000)

Y ese movimiento entre ego y cosa, en el yo y lo otro y/o el otro, se da como texto, como tejido denso de sentidos, que son clusters de vivencias de la infinita diversidad de alteridades que toman infinitas formas, que construyen su texto, su contexto y su textualidad. Ese plexo es el contexto a priori donde es posible la experiencia del cuerpo-simbólico-biótico.

El mundo de la vida como a priori de la cultura la hace posible porque ella como estética, es decir como multiplicidad de posibilidades tomar forma,

de incorporarse en cuerpos, sólo es posible gracias a la vida. El mundo de la vida no es un recipiente contenedor del ser, sino el ser mismo es sus flujos incorporativos, como cuerpos-simbólico-bióticos. El mundo-de-la-vida, desde una Filosofía ambiental, y en la construcción de una filosofía Ambiental, ES simbólico-biótico.

La referencia a lo biótico no es de ninguna manera, un naturalismo o una nueva figura del positivismo: estas dos tendencias o posturas filosóficas de la modernidad estaban atrapadas en las redes del racionalismo omniabarcante. Lo biótico es el aporte que hace el pensamiento ambiental en términos de vida, que significa diversidad de formas en movimiento. Este concepto de vida tiene una relación profunda con modos de ser, es decir con las expresiones del ser. Por ello entendemos la vida como la expresión de la estética misma. El concepto de mundo-de-la-vida pasa a ser una expresión del ser, es decir su hábitat, su morada. El morar hace que el ser sea morada y la morada el ser. El morar y la morada tienen un nexo profundo con lo mítico, sólo que "el espíritu del positivismo ha trabajado desde siempre en eliminar el mítico mundo de los dioses" (Janke, 1988, 31) y con ellos en eliminar toda posibilidad de comprender el mundo de la vida como simbólico-biótico.

Para el positivismo, el mundo es un mundo preciso, calculado, un mundo científico, matemático, mientras que el mundo mítico, el mundo de las múltiples expresiones, es un mundo precientífico que se expresa en imágenes mitopoiéticas, no traducibles en términos exactos. "Los dioses míticos, son poderes fingidos de fuerzas de la naturaleza no explicadas." (31).

El racionalismo omniabarcante y desdoso de otros saberes, no podía aceptar que en el mismo plano del mundo tecnocientífico, estuviera el mundo mítico. El acontecimiento más importante de la modernidad fue, por tanto, el abandono que el Hombre hizo de los dioses, del mundo de lo sagrado, del mundo de lo mítico, del mundo de lo poético, (de la posibilidad de expresión del ser como poético), para pasar al mundo de lo calculado, de lo exacto, de lo explicable racionalmente, del mundo amputado, precisado, despoetizado, desencantado.

"Muerta está la tierra. ¿Quién le puede agradecer?" este verso de Hölderlin, citado por

Janke (1988, 49) nos recuerda que una vez el mundo ha sido desencantado, y su forma de habitarlo es meritoria y no por favores recibidos de los dioses o de la naturaleza misma; un mundo habitado por una raza exitosa, calculadora, que cree saber la hora y saberlo todo, cómo podrá ser posible poetizar el mundo? ¿Cómo podrán ser posibles himnos de alabanza y de agradecimiento a la vida, a las fuerzas no racionalizadas ni racionales que mueven en infinitas direcciones las formas maravillosas de la vida? ¿Cómo podrán ser posibles los poetas en tiempos de miseria?

Precisar el mundo ha sido la base del éxito tecnocientífico, pero también ha sido el origen de la des-poetización del mundo. Por ello, el mundo de la vida no puede ser de otra manera que simbólico-biótico. Sin embargo, ese mundo frío y calculado, ese mundo de la máquina, ese mundo desmitificado, puesto al servicio de los hombres, quienes ya no ven ni en el agua de las fuentes, ni en la lluvia de las nubes, ni en el soplo de los vientos, ni en el ardor del sol, ni en el rayo de luz más que recursos disponibles, cuantitativamente eficaces y enriquecedores, ese mundo moderno no puede ser más que un mundo de reservas estadísticas.

Quien ha puesto a su servicio los bienes del mundo como reservas disponibles, "e obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino" (48) "Nuestra raza taimada encuentra siempre

***La filosofía ambiental debe entrar en la dimensión poética (estética) de la memoria del mundo. Más que un cúmulo de conceptos fríos, la filosofía ambiental debe poetizar las relaciones entre los seres humanos y la tierra; construir una ética – estética del respeto, del agradecimiento, de la emoción y del culto entre seres humanos que habitan, como cuerpos simbólico-bióticos y mundo-de-la-vida-simbólico (poético numinoso, dirá Janke) - biótico.***

caminos más complicados y métodos más violentos para transformar las fuerzas celestiales en energía.

El agradecer enmudece. Nuestra <raza ingrata mira con desprecio toda memoria agradecida> (49)

La filosofía ambiental debe entrar en la dimensión poética (estética) de la memoria del mundo. Más que un cúmulo de conceptos fríos, la filosofía ambiental debe poetizar las relaciones entre los seres humanos y la tierra; construir una ética – estética del respeto, del agradecimiento, de la emoción y del culto entre seres humanos que habitan, como cuerpos simbólico-bióticos y mundo-de-la-vida-simbólico (poético numinoso, dirá Janke) -biótico.

La Filosofía Ambiental como Ética-estético-ambiental

“El positivismo consecuente aclara: todo es maquinaria; el corazón es una bomba, el hombre una máquina, el universo y su origen se dejan explicar mecánicamente, la historia universal recorre su curso calculable y dirigible. En el mundo no hay ningún <<espíritu>> - la palabra con la que Hölderlin traduce <<daimon>> - y ningún dios; religión y mitología son explicaciones primitivas de la naturaleza ya superadas. ¿Pero será esto verdad y toda la verdad?” (50)

Ya Husserl nos había dicho de una manera absolutamente contundente en su libro “La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental (1962, 7): “El positivismo, por decirlo así, decapita la filosofía”, es decir, que el reduccionismo positivista, como cualquier otro tipo de reduccionismo no permite realizar la tarea de la filosofía, menos aún de una filosofía ambiental.

Ella no puede excluir otras formas de conocimiento. Debe abrirse a su interpretación.

Es por esto que la Filosofía Ambiental encuentra en la Fenomenología elementos afines para su constitución. La fenomenología no excluye ningún aspecto del mundo de la vida como horizonte de sentidos. Por el contrario todos las dimensiones del mundo-de-la-vida- pueden ser temas de la Filosofía. Pero aún más: el lugar de construcción de sentidos es el cuerpo como adentro-afuera,

interior-exterior, espíritu-materia. El cuerpo es umbral. Es mundo de la vida simbólico-biótico, en la medida en que es habitación del ser .

Si un tema central de la Filosofía Ambiental es la reflexión sobre los modos de darse las relaciones entre las culturas – y los ecosistemas, para así construir una ética incluyente, podemos afirmar por lo menos como idea inicial provisional, que este tipo de ética es una ética-estética, por cuanto las culturas se expresan en mundo de la vida simbólico-biótico y las estructuras de la vida, sus sistemas complejos de interrelación y autoproducción (Capra, 1999) se autocrean permanentemente. Entendida la estética como aisthesis, es decir como sensualia, pero también como como autoproducción, re-creación de formas, la vida es esteticidad pura.

El mundo de la vida como mundo biótico se funda como mundo del mundo simbólico en el momento en el que el ser, que es habitado por la palabra y que habita en la palabra (Heidegger), se –expresa en mundo, para habitarlo. Ese hábitat es morada en cuanto es la casa del ser. En la práctica del morar hay un ethos, construir entonces es morar. El ser expresado, el ser exiliado es el ser-en-el-mundo. Es el ser habitante. Es el ser cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico.

Por ello, cuando Hölderlin en su himno “Memoria” (Andenken), citado por Janke, termina diciendo: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” (50), extendemos este pensamiento a la vida, como ser que se expresa.

Mirada así la vida, las relaciones entre las culturas y los ecosistemas deben cambiar.

Sin embargo, las prácticas eco-culturales presentes a lo largo del tiempo de occidente, reflejan el constante sentimiento de dominio, que solo se expresa ante aquello que está por conquistar. El sentido inicial y fundante del habitar se pervierte hacia el dominar. La escisión es una expresión del dominio, mientras que la integralidad es expresión del habitar. Por esta razón, el problema del cómo habitamos la tierra, tiene que ver directamente con el problema de dicha escisión fundamental y fundante de una cultura caracterizada por el dominio.

Con la metáfora de la expulsión del paraíso,

podemos explicar poéticamente el inicio de la separación entre naturaleza y cultura, que ha caracterizado a occidente; el sentido de dominio expresado en la fundación del judaísmo podemos apreciarlo si miramos, siguiendo a Boff (2001) las dos formas de escritura (y de ser), de la palabra Ética.

“El término <<ética>> viene del griego ethos. (...) Ethos, con <<e>> larga, significa la morada, el abrigo permanente tanto de animales (establo), como de seres humanos (casa). En el ámbito de la totalidad de la madre naturaleza (llamada physis filosóficamente y <<Gaia>> míticamente), el ser humano delimita una parcela y se construye en ella una morada. (...) Esta es la obra de la cultura. (...)”

El centro del ethos (morada) es el bien (Platón), pues sólo él permite que alcancemos nuestro fin, que consiste en sentirnos bien en casa. (...)

Para Aristóteles, el centro del ethos (la moral) es la felicidad, no en el sentido subjetivista moderno, sino en sentido objetivo, como situación de autonomía vivida en el nivel personal y social (polis). (...)”

Ethos escrito con <<e>> breve del alfabeto griego “Designa las costumbres, esto es, el conjunto de valores y de hábitos consagrados por la tradición cultural de un pueblo. Ethos como conjunto de los medios ordenados a un fin (el bien/ la autorrealización) se traduce en el espacio cultural latino y moderno por <<moral>> (...)

(..) De aquí se desprende que el <<ethos/moral>> siempre va en plural, mientras que el <<ethos/casa>> siempre en singular.” (Boff, 2001, p.p.26 – 27)

La aparición de la cultura occidental ocurre cuando la especie humana da el paso de un ethos del habitar a un ethos del dominio. Occidente no aparece antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra. Por esta razón en occidente la cultura se opone a la naturaleza, constituyéndose en la forma como la

***La  
aparición de  
la cultura  
occidental  
ocurre cuando la  
especie humana  
da el paso de un  
ethos del  
habitar a un  
ethos del  
dominio.***

especie humana transforma, reconstruye y recrea la naturaleza ecosistémica. La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza - lugar de donde surgió - convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana.

Esta escisión la expresa Platón (siglo V a. de C). En el libro VII de la República o el estado (1958), con el conocido Mito de la Caverna, Platón muestra que todo aquello que percibimos con nuestros sentidos es mera apariencia; lo verdadero está oculto a nuestros sentidos. Descubrirlo implica no dejarnos engañar por aquellos fantasmas o proyecciones que a lo largo de nuestro viaje hacia el conocimiento, aparecen tratando de disuadirnos y seducirnos para que nos entretengamos y no lleguemos a la verdadera luz del conocimiento, que tiene un carácter inteligible.

Aristóteles (siglo IV a. de C) se apartará de Platón en cuanto que mostrará cómo la empirie es fuente inagotable de conocimiento, pero seguirá siendo platónico en cuanto que hablará en su Física de dos mundos, uno sublunar y otro supralunar. El mundo sublunar es el mundo de la historia, de los cambios y de las transformaciones; del anima, del movimiento, de la dynamis y de la degeneración; el mundo supralunar es el mundo de lo eterno, lo inmutable, lo que no se transforma. El mundo sublunar es el mundo de lo inestable. El supralunar es el mundo de lo estable, de lo permanente, de lo armónico y equilibrado. El sublunar es el mundo de la vida como bio.

Sin embargo, el aporte que podemos tomar de Aristóteles para ambientalizar la ética, es decir para volvernos a plantear no un ethos de dominio, sino un ethos del habitar, es que Aristóteles coloca como posibilidad de dicho ethos la felicidad y no el bien (Angel, 2001), que es colocado por Platón, como telos, es decir como una meta que significa por encima, sobre o más allá. Aristóteles coloca la felicidad como posibilidad del ethos, lo cual nos sitúa en el aquí y en el ahora y no en el más allá.

La meta de Platón es la verdad; la de Aristóteles es la felicidad.

Platón funda la filosofía metafísica. Y esta

manera de ver el mundo como escindido en dos, uno fuente de verdad y otro fuente de engaño, o, simplemente dos mundos opuestos, simultáneos, dialécticos o lo que se quiera pero eso: un mundo escindido, influye en todo el pensamiento occidental. Todos los demás filósofos posteriores a él, -incluyendo al mismo Aristóteles, tan importante para los estudios de la naturaleza y de la experiencia como fuentes de conocimiento,- a Santo Tomás, a Spinoza, a los empiristas, a Marx, a los positivistas lógicos o a Heidegger, y, por supuesto, a San Agustín, a Descartes, a los idealistas, a Kant, a Hegel, a Nietzsche, a Husserl o a Gadamer-, caen en las redes de la metafísica.

Una vez constituida la escisión a través de las prácticas sociales, económicas, políticas y simbólicas, y de las relaciones a través de dichas prácticas, con la naturaleza que hoy llamamos ecosistémica, -con el fin de diferenciarla de la cultural, pero que en Occidente se llamó simplemente naturaleza- Occidente se ha caracterizado porque todas sus construcciones éticas son de dos tipos: o para conquistar el mundo del más allá, (éticas religiosas como el cristianismo) o para conquistar el mundo del más acá (éticas utilitarias, mercantilistas o empresariales). En ambas posturas éticas, continúa presente la escisión, porque en ambas hay detrimento de un mundo sobre otro.

San Agustín (siglo VI d. de C.) contribuye a la construcción de una filosofía cristiana basada en las enseñanzas de Platón, y llevadas al cristianismo a través de su pensamiento. Las figuras con las cuales el cristianismo expresa los dos mundos escindidos entre sí, son el cielo y el infierno como mundos del más allá, y la tierra como mundo del más acá. Nuestro paso por la tierra es un peregrinaje que nos lleva al cielo o al infierno, dependiendo de si nuestros actos han sido buenos o malos. Entre más desprendidos de lo terrenal, mayores privilegios en el cielo. Entre más terrenales y carnales, mayor será el castigo otorgado por Dios, juez implacable que siempre sabe todo lo que hacemos. Las figuras de la culpa y del pecado, presentes en toda la historia del judaísmo y del cristianismo, llevan a occidente a una especie de desprecio por lo terrenal, desprecio que en la modernidad adquirirá la forma de sojuzgamiento y explotación inmisericorde. El ethos de dominio en occidente tiene un origen claro: la escisión teórica

del mundo en dos, jerarquizados gracias a la imposición de uno sobre otro (Angel, 2001<sup>a</sup>).

Esas figuras de dominio se adaptan muy bien el pensamiento moderno que con Descartes, Galileo, Bacon y Kant, tendrán un asombroso desarrollo y fundamentarán las éticas metafísicas donde el mundo de la vida ecosistémico e incluso el mundo de la vida como cuerpo simbólico-biótico, queda por fuera. Reducido a mundo calculado, a objeto de investigación y a recurso disponible, ninguna ética podría incluirlo dentro de su campo de estudio. Aunque Spinoza ubicó al hombre en la naturaleza y toda su ética se fundamenta en la naturaleza, el discurso de Spinoza fue un discurso acallado por los grandes discursos de la racionalidad tecnocientífica, que resultó ser la racionalidad burguesa.

Spinoza vuelve a retomarse en momentos en que comienzan a surgir serias dudas sobre el optimismo de la razón metafísica occidental. (Angel, 2001e), pero al pensamiento burgués de la Ilustración, de la Revolución Científica y de la Revolución industrial, le convenía mantener la ética en el "reino de la libertad", o sea en las relaciones que acaecían entre unos hombres incorpóreos y desnaturalizados.

Cuando surgen los problemas ambientales, de los cuales son los poetas, escritores y pintores románticos, los primeros que se percatan, comenzamos a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cómo se ha manejado la naturaleza? Y esa es una pregunta que tiene que ver directamente con otra: ¿cómo hemos habitado la tierra? ¿Cuál ha sido nuestra forma de morar?

Estas preguntas han hecho que quienes tienen que ver directamente con la naturaleza ecosistémica, hayan hecho una revisión de sus construcciones tecnocientíficas. Sin embargo, esta pregunta no ha tenido la fuerza que ha debido tener ni en la política ni en la economía internacional; el imaginario social de que la sociedad es superior a la vida ecosistémica, ha sido mucha más fuerte hasta hora, que las críticas y las propuestas surgidas del pensamiento ambiental. El mundo de la vida científico y tecnológico, extasiado consigo mismo, no se ha abierto aún a un nuevo ethos, a una nueva forma de morar.

Mientras la mirada a esas relaciones entre los

ecosistemas y la cultura sea una mirada de dominio y los discursos del desarrollo, aún del desarrollo sostenible, sigan imperando, seguiremos siendo una especie ingrata, y morando la tierra, ese mundo de la vida simbólico-biótico del cual hacemos parte, como si esta fuera una bodega llena de recursos disponibles y para siempre.

La ética ambiental exige una disolución total de los dos mundos platónicos, y una actitud de solidaridad, diálogo y reconciliación entre cultura y ecosistemas. A fin de cuentas todos participamos

como cuerpos y como vida en el entramado maravilloso del mundo de la vida simbólico-biótico. Pero la ética ambiental, también exige un cambio cultural radical en todas las dimensiones de nuestro mundo de la vida. Y una de ellas: la dimensión política y económica es la más álgida. Sin embargo, nos corresponde como amantes de la filosofía fenomenológica, construir las bases conceptuales para que en el futuro podamos vivir bella, respetuosa y solidariamente entre nosotros y con todas las demás especies y formas de vida que habitan la tierra.

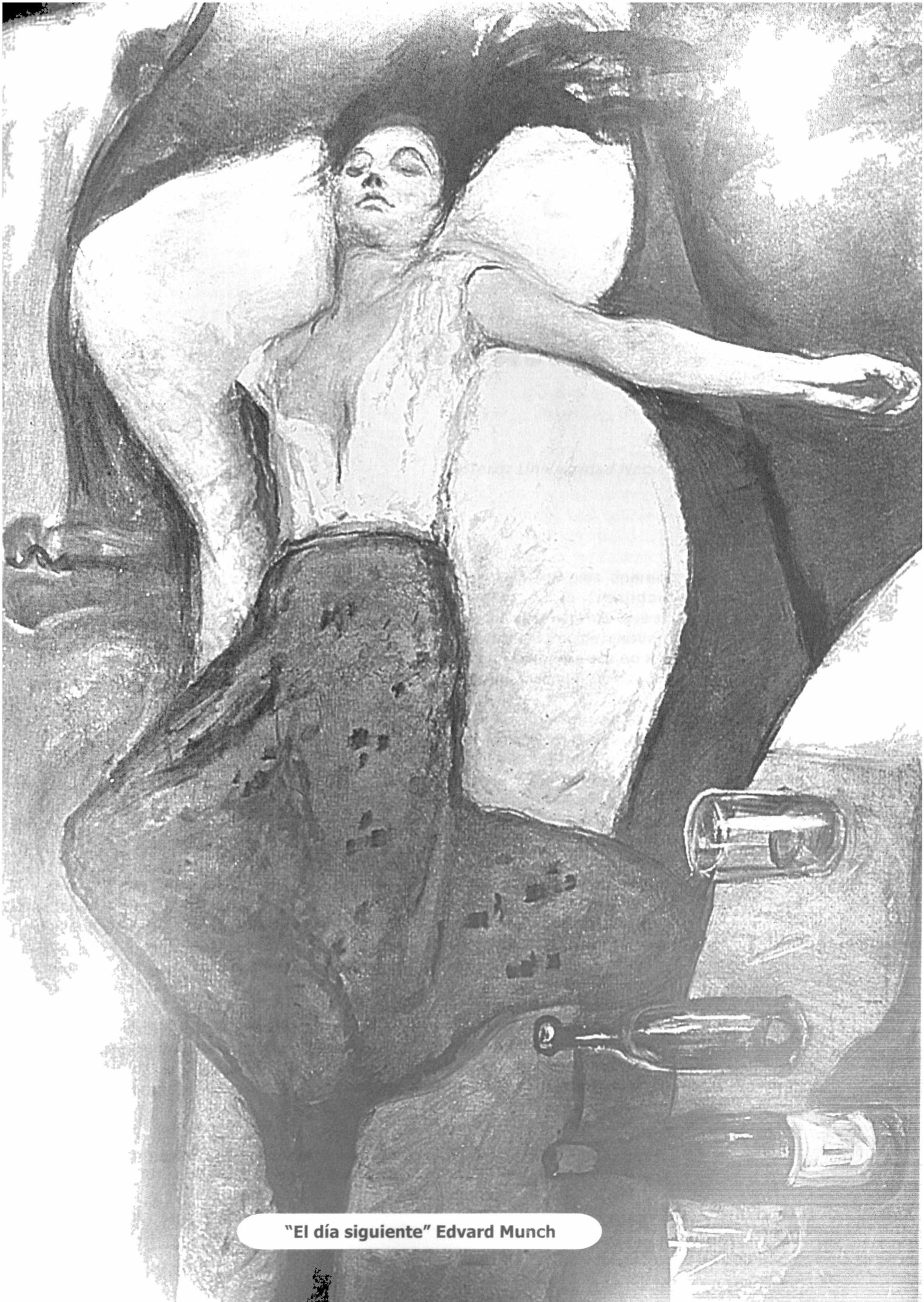
## BIBLIOGRAFÍA

- *ÁNGEL MAYA Augusto (1995) La fragilidad ambiental de la cultura. Bogotá: EUN Universidad Nacional de Colombia Sede.*
- *ANGEL MAYA Augusto (1996) El reto de la vida. Bogotá: ECOFONDO.*
- *ANGEL MAYA Augusto (1998) La razón de la vida. La filosofía Moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche. En: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 4. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Centro Editorial de la Universidad Nacional Sede.*
- *ANGEL MAYA Augusto (2000) La aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento. Bogotá: Ecofondo.*
- *ANGEL MAYA Augusto, NOGUERA Patricia y otros (2000) El mundo de la Vida: Propuestas para la construcción de un Modelo de Educación Ambiental Rural para el departamento de Caldas. Manizales: Secretaría de Agricultura y Medio Ambiente – IDEA Universidad Nacional. Inédito*
- *ANGEL MAYA Augusto (2001) El retorno de Icaro. Cali: Corporación Autónoma de Occidente.*
- *ANGEL Augusto (2001a) Platón o la pirámide invertida. Tomo II La Razón de la Vida. Medellín: IDEA Universidad nacional de Colombia, Sede.*
- *ANGEL Augusto (2001b) El concepto de naturaleza en Aristóteles. Tomo III La Razón de la Vida. Medellín: IDEA Universidad Nacional de Colombia, Sede.*
- *ANGEL Augusto (2001c) La razón de la Vida, tomo 1, dedicado a los Presocráticos: una perspectiva en la construcción de una ética ambiental, Manizales: IDEA Universidad Nacional Sede.*
- *BATESON Gregory (1993) Espíritu y Naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu.*
- *BOFF Leonardo (2001) Etica Planetaria desde el Gran Sur. Madrid: Trotta.*
- *BRIGGS J. y PEAT D. (1990) Espejo y Reflejo. Del Caos al orden (Guía Ilustrada de la teoría del caos y de la ciencia de la totalidad) Barcelona: Gedisa.*
- *BUBNER Rüdiger. (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.*
- *BUCHER Jean. (1996) La experiencia de la palabra en Heidegger. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel.*
- *CAPRA Fritjof (1999) La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Anagrama.*
- *CASSIRER Ernest (1956) El problema del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica. Cuatro Tomos.*
- *CASSIRER Ernest (1981) La Filosofía de la Ilustración. México: Fondo de Cultura Económica.*
- *CASTORIADIS, Cornelius (1989) La Institución imaginaria de la sociedad. Vol2: el imaginario social y la institución. Barcelona, Tusquest.*
- *CASTORIADIS, Cornelius (1997) Ontología de la creación. Bogotá: Ensayo y Error.*
- *CORTINA Adela (1998) El mundo de los valores. Etica mínima y educación. Bogotá: Editorial el Buho.*
- *DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix. (1993) Qué es la Filosofía. Barcelona: Anagrama.*

- DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix. (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre – textos.
- DORFLES Gillo (1984) *El intervalo perdido*. Barcelona: LUMEN.
- DUFRENNE M. (1981) *Estética e Filosofía*. Sao Paulo: Editora Perspectiva. 2a Edição.
- DUQUE Félix. (1986) *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- DUQUE Félix. (1995) *El Mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Serbal.
- DURAND Gilbert. (1981) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid, Taurus.
- DURAND Gilbert (2000) *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- ELIADE Mircea. (1985) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- FOLADORI Guillermo (2000) *El pensamiento ambientalista*. En: *Tópicos en Educación Ambiental*. Volumen 2 # 5. México: UNAM.
- GARAGALZA Luis. (1990) *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- GOMEZ-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.
- GONZALEZ G. Edgar (2000) *Complejidad en educación ambiental*. En: *Revista Tópicos en Educación Ambiental* Volúmen 2 # 4. México: UNAM.
- GOUGH Noel (2000) *Repensar el sujeto: (de)construyendo la acción humana en la investigación en educación ambiental*. En: *Revista Tópicos en Educación Ambiental* Volúmen 2 # 4. México: UNAM.
- HABERMAS Jürgen. (1985a) *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- HABERMAS Jürgen. (1990) *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*. en: *Filosofía # 1 Mérida: Venezuela*.
- HABERMAS Jürgen. (1992) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER Martín. (1958) *La época de la imagen del mundo*. Santiago de Chile: editorial Nascimento. Ediciones de los ANALES de la Universidad de Chile.
- HEIDEGGER Martín. (1983) *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.
- HOYOS V. Guillermo. (1989) *Elementos filosóficos para la construcción de una ética Ambiental*. in: *Memorias Seminario Nacional sobre Ciencias Sociales y Medio Ambiente*. Bogotá: IICFES.
- HOYOS V. Guillermo. (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. Guillermo. (1993) *Reflexión ética y Cultura*. in: *Presencias y ausencias culturales*. Bogotá: CORPRODIC.
- HOYOS V. Guillermo. (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. Edmund. (1991) *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Barcelona: Crítica.
- HUSSERL. Edmund. (S.F.) *La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea in Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- JANKE Wolfgang (1988) *Postontología*. Traducción e introducción de Guillermo Hoyos. Bogotá: Universidad Javeriana.
- JOSEPH Lawrence (1992) *GAIA. La tierra viviente*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- JUNG, C.G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- MARGULIS Lynn, SAGAN Dorion (1995) *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquest Editores.
- MERLEAU-PONTY M. (1975) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MOLFI GOYA Eneida (2000) *Deconstrucción de las representaciones sobre el medio ambiente y la educación ambiental*. En: *Revista Tópicos en Educación Ambiental* Volúmen 2 # 4. México: UNAM.
- MORIN Edgar. (1996) *El paradigma perdido*. Barcelona : Kairós, 5ª edición en castellano.
- NEGRI ANTONIO (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- NOGUERA Patricia. (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 Patricia. (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 Patricia. (1995) *Ética 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 Patricia. (1996) *Identidad y Diferencia en la Fenomenología Trascendental*. Manizales : Publicaciones UN Universidad Nacional de Colombia, Sede.
  - NOGUERA Patricia. (1996a) *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 Patricia (1999a) *El cuerpo y el Mundo de la vida en la educación estético – ambiental*. En: FRANCISCANUM. *Revista de las Ciencias del espíritu. Fenomenología en América Latina*. Año XLI N° 122- 123. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
  - NOGUERA Patricia (2000) *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Centro Editorial UN Universidad Nacional Sede.
  - NOGUERA Patricia (2000a) *El Cuerpo y el Mundo de la Vida en la Dimensión Ambiental*. En: *Revista Gestión y Ambiente # 4 del IDEA de la Universidad Nacional Sedes Medellín, Manizales, Bogotá y Palmira.*
  - NOGUERA Patricia, ECHEVERRI Jorge (2000) *Ética, ciudad y vida*. En: *Risaralda Educadora*. Pereira: Editorial Gobernación del Departamento de Risaralda.
  - ORTIZ-OSÉS Andrés (1994) *Epídotis, en: Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos.
  - PARDO José Luis (1992) *Deleuze: violentar el pensamiento*. Colombia: CINCEL.
  - PARDO José Luis (1992a) *Las formas de la exterioridad*. Valencia - España.
  - PLATÓN (1958) *La República o el estado*. Buenos Aires: Espasa Calpe, Colección Austral.
  - RABADE Sergio. (1985) *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
  - RICOEUR Paul (1985) *La Metáfora viva*. Madrid.
  - RORTY Richard. (1983) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
  - ROSSET Clément (1994) *El principio crueldad*. Valencia: Pre - textos.
  - SERRES Michel (1985) *Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados*. Paris: Bernard Grasset.
  - VARIOS. Sergio Rabade. (1990) *Razón y Método. Una investigación filosófica de la historia de la modernidad*. in: *Revista Anthropos # 108*. Barcelona: Anthropos.
  - VATTIMO Gianni, ROVATTI Pier Aldo (eds) (1980) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
  - VATTIMO Gianni. (1985) *El fin de la Modernidad*. Barcelona: Gedisa.





**"El día siguiente" Edvard Munch**

