



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 7

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una filosofía ambiental

The Body and the Lifeworld in the Construction of an Environmental Philosophy

ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI
Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales
Colombia

Esta ponencia 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*¹, expuse el camino que abran 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.

This paper examines the developments of the concepts of body and lifeworld, inherited from Husserl's phenomenology, in the context of environmental philosophy —together, of course, with the ethical proposal that necessarily materializes from such association. In the book *Aesthetic Education and Environmental Complexity*, I examined the changes set forth by these concepts regarding the creation of a potential philosophy of environmental education. The present paper will try to show the transformations experienced by these concepts within the newborn environmental philosophy. Conceptual elements taken from hermeneutical philosophy allow to establish this research, which shifts anyway from modern metaphysics and all kinds of naturalism or positivism. This is a philosophical proposal that places the human species in its mode of being, places culture within the diverse natures, and conceives nature in a plural sense.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 109-121. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

¹ Noguera, Patricia. *Educación estética y complejidad ambiental*, Manizales: Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2000.

§ 1. Introducción

Los conceptos de cuerpo y mundo-de-la-vida-cotidiana o *Lebenswelt*, contruidos por la fenomenología husserliana, han inspirado desde hace varios años nuestro trabajo. Éste 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. 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?

§ 2. 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*, 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 continuas¹. 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 mitopoiético en cuanto cuerpo simbólico, «*sensualia*», *aisthesis* y cuerpo biótico en cuanto vida como flujo.

La esquizofrenia cultural de Occidente, como la llama Augusto Angel², percibida por Freud y expresada en los problemas ambientales producidos por el mal del siglo XX, la irracionalidad, que bien intuye y desarrolla Ricoeur³, 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 dialéctica 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 dirigido a la palabra cuerpo es 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»⁴. El cuerpo es al mismo tiempo *eros* y *thánatos*, vida y muerte; «de nuevo cuerpo dice textura (matrial, ctónica, matricial) y figura (configuración, forma). O el cuerpo como material y forma, textura y texto, texto y figuración: mediación de los contrarios, in-corporación de lo incorporal, cuerpo simbólico»⁵.

La cábala, tanto española como provenzal, representa una recuperación mística de los elementos míticos expulsados en el judaísmo por la ortodoxia. Uno de esos

¹ Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía trascendental*, México: FCE, 1962.

² Cfr. Angel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*, Cali: Corporación Autónoma de Occidente, 2001.

³ Cfr. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

⁴ Ortiz-Osés, Andrés, «Epidosis», en: *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 289.

⁵ *Loc. cit.*

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»⁶, 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»⁷.

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 cuanto 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*»⁸. 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»⁹. 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 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

⁶ *Ibid.*, p. 293.

⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 295

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, a 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 con el movimiento entre *ego* y cosa¹⁰. 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 de 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 en 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»¹¹ y con ellos en eliminar toda posibilidad de comprender el mundo de la vida como simbólico-biótico.

¹⁰ Cfr. Noguera, Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental* (nota 1, *supra*).

¹¹ Janke, Wolfgang, *Postontología*, traducción e introducción de Guillermo Hoyos, Bogotá: Universidad Javeriana, 1988, p. 31.

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»¹².

El racionalismo, omniabarcante y desdeñoso 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 Janke¹³, 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 «es obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino»¹⁴. «Nuestra raza taimada encuentra siempre 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»¹⁵.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 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, el mundo-de-la-vida-simbólico (poético numinoso, dirá Janke) -biótico.

§ 3. 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 dirigitivo. 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?»¹⁶.

Ya Husserl nos había dicho de una manera absolutamente contundente en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: «El positivismo, por decirlo así, decapita la filosofía»¹⁷, 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, todas 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 el mundo de la vida simbólico-biótico y las estructuras de la vida, sus sistemas complejos de interre-

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 7.

lación y autoproducción¹⁸, se autocrean permanentemente. Entendida la estética como *aesthesis*, es decir, como *sensualia*, pero también 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»¹⁹, 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 sólo 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 de 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, 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. (...) Ésta 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*)».

¹⁸ Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1999.

¹⁹ Janke, Wolfgang, *op. cit.*, p. 50.

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»²⁰.

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 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*, 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 llegemos 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 bien²¹, que es colocado por Platón como *telos*, es decir, como una meta que significa

²⁰ Boff, Leonardo, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 26-27.

²¹ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *op. cit.*

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 por ser todas sus construcciones éticas 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, 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 otro²².

²² Cfr. Angel Maya, Augusto, «Platón o la pirámide invertida», en: *La razón de la vida*, Medellín: IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2001, vol. 2.

Esas figuras de dominio se adaptan tan bien al 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 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 occidental²³, 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 ésta 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, estas preguntas no han tenido la fuerza que han 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 ahora 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 ésta 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

²³ Cfr. Angel Maya, Augusto, «La razón de la vida. La filosofía moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche», en: *Cuadernos de Epistemología Ambiental*, N.º 4, Manizales: IDEA, Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

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.