

Ana Patricia Noguera de Echeverri – Colombia

Universidad Nacional de Colombia

La dimensión ambiental en el reencantamiento del mundo de los valores sociales: una perspectiva fenomenológica

1. La propuesta filosófica

La corriente filosófica que plantea “ir a las cosas como ellas son”, es la fenomenología, que propone 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 mitopoiético 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 dualética (no 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, no es posible 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.

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, p.289). El cuerpo es al 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, in-corporación de lo incorporal, cuerpo simbólico” (p.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, p.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” (p.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 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*” (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.”(p.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 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 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 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, p.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.” (p.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, p.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, “es obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino” (48) “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” (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 y mundo-de-la-vida-simbólico (poético numinoso, dirá Janke) -biótico.

“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?” (p.50)

Ya Husserl nos había dicho de una manera contundente en su libro *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1962, p.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 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 mundo de la vida simbólico-biótico y las estructuras de la vida, sus sistemas complejos de interrelación y autoproducción se autocrean permanentemente. Entendida la estética como *aiesthesis*, 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” (p.50), extendemos este pensamiento a la vida, como ser que se expresa.

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

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.

2, La propuesta poética: La posibilidad ambiental de la palabra¹

Con frecuencia a los filósofos nos critican porque hablamos mucho y hacemos poco, como una forma popular de expresar la tesis XI de Marx sobre Feurbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo pero de lo que se trata es de *transformarlo*.” De acuerdo con esta crítica popular y con la tesis de Marx que en algún momento, en nuestros años de formación, la consideramos casi como un dogma, pudimos hasta llegar a sentir vergüenza de hablar y tratábamos de privilegiar la acción. Luego empezamos a completar la acción con el discurso, y para justificarnos recurrimos al concepto de praxis con el que tranquilizamos nuestra conciencia. Ahora, en nuestros años de madurez, no tenemos ningún reato de conciencia en expresar nuestra palabra, seguros de la eficacia de su acción, seguros de poder reencantar el mundo (Noguera, 2002a) no sólo por la demostración, la sugestión o la seducción, sino porque entendemos que en el hablar reside el actuar del filósofo² y tratamos de practicar la tesis de Austin (1982) cuando nos propone “cómo hacer actos con palabras”.

La palabra crea mundo, según lo he planteado en este capítulo siguiendo la idea heideggeriana, que podríamos llamar “la conversión” poética de la filosofía. El primer y central concepto que es urgente resemantizar es el de ecología; se propone hablar de

¹ Este aparte, contiene ideas y desarrollos presentados como ponencia en la VI International Conference on Philosophy, Psychiatry an Psychology. Ethics, Language and Suffering, Brasilia (Br) 2 a 5 de Julio del 2003 por la autora de este libro, en coautoría con el Profesor Jorge Echeverri González, con el título de: “Ética desde la tierra: renovar el lenguaje de la ética desde la dimensión ambiental”

² En la construcción de conceptos dirían Deleuze y Guattari (1993)

“dimensión ambiental”, no como una nueva disciplina sino como una nueva visión del mundo que mira los problemas de manera fronteriza y transversal.

Necesidad de una ética desde la tierra

Capra (1998) habla de “ecología profunda”³. La ecología profunda parte de la experiencia de que naturaleza y espíritu son facetas de una misma unidad, concepto que a su vez toma de Bateson (1979). El «sí-mismo» del ser humano es una emergencia de la naturaleza y forma parte del mismo proceso evolutivo.

El «sí-mismo» surge de la naturaleza sin abandonar todo lo que ella le ha aportado en el proceso evolutivo. Somos parte integrante de la «trama de la vida». Somos uno de sus hilos tejido en la complejidad de la urdimbre natural. No somos seres externos a la naturaleza ni superiores a ella, que la podamos observar desde fuera y mucho menos manejarla a nuestro antojo. En esta dirección, Eugene Odum (1995) en su clásico tratado presenta la necesidad de una ética desde la ecología: “para mantener y mejorar la calidad ambiental se requiere un apuntalamiento ético” –nos dice– y agrega: “no sólo debe ser contrario a la ley abusar de los sistemas naturales de aporte vital; también debe comprenderse que ello es contrario a la ética.”. En esta afirmación sigue a Aldo Leopold (1933) y se pregunta: “Los derechos humanos han recibido creciente atención ética, así como legal y política. Pero, ¿qué hay de los derechos de otros organismos y del ambiente?” Leopold definió la ética, desde la ecología, como “una limitación de la libertad de acción en la lucha por la existencia” y filosóficamente como “una diferenciación de la conducta social y la antisocial”.

Según estas afirmaciones, la ética debe ampliarse. Primero se desarrolla la religión como una ética de ser humano a ser humano, luego la democracia como una ética de ser humano a sociedad, pero queda por desarrollar una relación ética entre seres humanos y el ambiente. La relación con la tierra ha sido económica y unilateral, en donde pareciera que el ser humano sólo tuviera privilegios pero no obligaciones. La emergencia evolutiva de la conciencia requiere de ese ser por el que actúa la conciencia

³ Concepto introducido por el filósofo noruego Arne Naess en la década del setenta del siglo XX (Capra, 1998:29)

en el universo, y requiere que él adopte una posición de responsabilidad y cuidado. Un *ethos* mundial en términos de Boff (2001).

Esta nueva relación con la tierra no tiene cabida dentro del paradigma cartesiano que rige la modernidad, y es una relación que hasta ahora empieza a desarrollarse en la ética⁴. El lenguaje de la ciencia moderna considera a la naturaleza como recurso. El ser humano administra los recursos de la tierra para su provecho. La ciencia moderna pretendió que su actividad era a-moral; que su actividad es autónoma y se rige por los hechos «objetivos» en tanto que la moral es subjetiva (Kant, 1972 y 1981); que el hecho objeto de la ciencia es independiente de la axiología. En la actividad científica impera el principio de la escisión sujeto-objeto. Pero el hecho científico debe considerarse como uno más en la constelación de percepciones, valores y acciones humanas.

En un mundo en que se concibe la unidad de espíritu y materia, no es sostenible la investigación científica desligada de los valores. Los científicos que pretenden desarrollar su investigación autónoma de los valores, en realidad están asumiendo el valor de uso de los recursos. El científico es responsable de su trabajo, de sus productos y del efecto que sus resultados producen en el entorno.

El lenguaje de la administración es gráfico a este respecto e incluso habla de “el recurso humano”. Hasta el ser humano es un objeto, recurso de uso. En la relación del ser humano con el entorno desde la racionalidad científica, se establece como razón de ser el uso de todos los recursos de forma ilimitada, condición para la expansión del progreso continuo, que es uno de los imaginarios fundadores y fundamentales de la modernidad. Para hacerlo esta cultura se ha basado en valores antropocéntricos como el de la libertad y el respeto a la vida humana. Sin embargo, la praxis histórica de la modernidad no ha considerado que la vida humana forme parte del tejido básico de la trama de la vida, -en donde su propia vida no es más que una hebra-, no ha considerado tampoco, que el progreso y la libertad tienen como límite la vida misma y con ella su posibilidad física y no ha habido valor más vulnerado que el de la vida humana.

⁴ Para una discusión sobre las concepciones actuales de la ética, cfr. Camps *et al* (1992). Para entender la transformación radical que exige una ética ambiental, he consultado toda la obra de Augusto Angel Maya citada en la Bibliografía de este libro.

Ted Perry lo expresa de manera poética en el epígrafe de Fritjof Capra en su libro que tiene por título ese concepto de *la trama de la vida* (1999), y que es una adaptación de una parte de la carta del jefe Seattle: “Esto sabemos./ Todo está conectado/ como la sangre/ que une a una familia.../ Lo que le acaece a la tierra,/ acaece a los hijos e hijas de la tierra./ El hombre no tejió la trama de la vida;/ es una mera hebra de la misma./ Lo que le haga a la trama,/ se lo hace a sí mismo.”⁵ Y si el respeto por la vida humana que se ha enunciado como uno de los derechos fundamentales, no se cumple, mucho menos el respeto por la vida en general que apenas se empieza a enunciar.

Imágenes e imaginarios en la dimensión ambiental

Con la expresión lingüística de estas imágenes de trama, tejido, urdimbre, hebra, empezamos a entrar en un terreno nuevo, en donde lo que decimos refleja una postura diferente. La metáfora dominante y la imagen orientadora de la ciencia moderna ha sido la de “máquina”. La ciencia concibe que el universo y la vida funcionan como máquinas compuestas por sumatoria de elementos yuxtapuestos que pueden entenderse y manejarse desde el análisis de sus partes.

Los fenómenos objeto de estudio son los medibles y cuantificables, agrupados en un mundo externo al del sujeto que los conoce. El programa científico de Galileo, Descartes, Bacon y Newton produjo así un mundo muerto, aprehensible por la razón, del que se ha excluido la sensibilidad estética y la ética, los valores, las cualidades y el espíritu. Se eliminan las percepciones sensibles porque en ese esquema son ambiguas y oscuras y desde Descartes priman las expresiones racionales claras y distintas, localizables en el plano que lleva su nombre y en la lógica de la linealidad.

La experiencia incontrolada deja de ser fuente de conocimiento, mucho menos si es la experiencia interna de las vivencias de la *psique*, y sólo se le da valor si puede reducirse al esquema del experimento controlado con variables precisas. El azar y el caos quedan fuera de su consideración. En este terreno también se mueve la ecología como ciencia consolidada desde las ciencias naturales.

⁵ De este mismo concepto parte A. Angel (1993) para las bases ecológicas del pensamiento ambiental

Frente a estas imágenes y expresiones empezamos a instaurar otras además de las ya dichas de hebra en el tejido de la trama de la vida y entrelazamiento total. Sin embargo, hebra, tejido y trama, aunque aluden a la relación integral, se derivan de la metáfora maquina. El tejido es producto del telar, que en su momento fue prototípico de la revolución industrial. Entonces recurramos a imágenes que vienen de otros campos. Castoriadis (1989) con su concepto de magma y Deleuze-Guattari (1994) con el de rizoma pueden estar más cerca de la consideración ambiental. El universo, y en él la naturaleza de nuestro mundo son magmas generadores de múltiples manifestaciones que se enredan en intrincadas redes de relaciones. Manifestaciones rizomáticas que aparecen como diversos brotes en todos los mapeos que va elaborado la percepción sensible.

La ecología profunda parte de instaurar valores geocéntricos, o ecocéntricos (Boff, 2001). Esta tierra que conocemos y habitamos es una intrincada red de rizomas que han ido emergiendo hasta consolidar la vida, proceso autoorganizador y autogenerador (autopoietico en términos de Maturana y Varela, 1972) de ella misma como una enorme esfera viviente. Es el principio central de la teoría Gaia (Lovelock, 1974) que concibe a la tierra con el valor inherente de la vida, de toda la vida, de la biosfera, no sólo de la vida humana: “la tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida” dice la Carta de la Tierra⁶.

Los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculados por una red de interdependencias, en donde prima la cooperación y la asociación antes que la lucha a muerte por sobrevivir. De este principio natural surge el valor de la solidaridad, que debe sobreponerse y superar el de la agresividad. Los valores no son entelequias universales a las que nos ligamos como en un contrato unilateral que debemos aceptar. Los valores son construcciones históricas que están ligadas a formas de percibir y de pensar.

Según Capra (1998:31) en este proceso hay dos tendencias que pueden mirarse como “cambios desde la asertividad a la integración”, tendencias ambas esenciales a los sistemas vivos, ni buenas ni malas por sí mismas, pero que deben estar en equilibrio. La cultura industrial occidental ha privilegiado las tendencias asertivas, que se caracterizan

⁶ El texto completo de la Carta de la Tierra, texto acordado en la UNESCO, París en marzo del 2000, puede consultarse en Boff (2001:103) o en la URL, <http://www.cartadelatierra.org>

por un pensamiento racional, analítico, reduccionista y lineal, a diferencia de las tendencias integrativas que prefieren la intuición, la síntesis, lo holístico y lo no-lineal.

La asertividad genera valores como la expansión, la competencia, la cantidad y la dominación, en tanto que la integración impulsa la conservación, la cooperación, la calidad y la asociación. No es gratuito que en sociedades patriarcales, de las cuales aún somos herederos, identifiquen al ser humano varón o macho con los valores asertivos de competencia, expansión y dominación que en últimas se traducen en estructuras sociales de poder, traducido en prácticas de explotación, tanto de los recursos naturales como de los recursos humanos.

En la integración el poder no desaparece pero se puede practicar como influencia sobre los otros. En el primer caso se presenta la jerarquía social, en el segundo se presenta la red. En el primer caso se presentan los imperialismos por la fuerza, en el segundo la cooperación por asociación de naciones. Las dramáticas situaciones de las guerras de siempre, pero sobre todo las guerras del siglo XX y las dos seudoguerras, intervenciones de arrasamiento más bien, de este naciente siglo XXI, nos muestran que aquí hay más que palabras y que los valores que asumamos determinan los comportamientos.

Cuidado y responsabilidad

Hemos dicho que en la relación del hombre con el entorno desde la racionalidad científica, prima el uso que se traduce en explotación. En la concepción de la vida como trama y como redes rizomáticas, prima el «cuidado». Cuidado que en inglés se dice *care* y que significa también esmero, atención, delicadeza, precaución. En suma, respetuosa relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos⁷. El cuidado está ligado al respeto y del respeto surge la responsabilidad del hombre con la vida (Capra, 1998; Boff, 2001). Con toda la vida y cualquier tipo de vida. Esta actitud de cuidado y respeto no siempre están presentes en la ciencia como cuando la física y la ingeniería diseñan armas capaces de borrar la vida de la faz de la tierra, la química elabora contaminantes, la biología libera microorganismos sin precisar sus

⁷ No habría que decir “y con otros seres humanos” pues a los seres humanos los concebimos como parte integrante de la naturaleza, esa parte de la naturaleza que es y actúa como cultura. Lo decimos, sin embargo pues nuestro lenguaje todavía nos hace pensar por esta carga semántica moderna, que la naturaleza y la cultura son distintas, diferentes.

consecuencias, la psicología prescribe un desarrollo mental sin relación con su sustrato orgánico o la biogenética diseña seres vivos o modifica los actuales. Este es el primer y principal fundamento de una ética ecocéntrica o integral sin necesidad de acudir a entidades trascendentes, es decir, de una ética civil.

La responsabilidad es uno de los fundamentos de una ética desde la tierra, porque si hasta ahora la ética ha girado en torno a los deberes que surgen de las relaciones sociales, ahora debe incluir también “la responsabilidad con el sistema total de vida”, responsabilidad social y ambiental que, siendo diferentes, tienen mutua dependencia (Angel, 2000).

La primera ética de los seres humanos se establece desde su relación con las redes de la vida conformada en comunidades sistémicas. El *homo sapiens* aprendió de su relación con el entorno y trató de vivir en armonía con el cosmos. A medida que fue estableciendo distancia con su entorno, los imaginarios que construyó fueron cada vez más independientes y alejados de esa naturaleza que lo constituye. Ahora, que tenemos nuevos conocimientos de las comunidades ecosistémicas, podemos volver a aprender de esas relaciones. Capra (1998) concluye que nos debemos alfabetizar ecológicamente, mejor, ambientalmente, decimos nosotros. Esto conlleva comprender los principios de las comunidades ecosistémicas y hacerlos principios para nuestra convivencia en comunidades humanas sostenibles en un entorno sostenible. Esta comprensión y aplicación no es sumisión acrítica. Una ética ecologicista proclamaría una sumisión del hombre a las leyes de la naturaleza, si prima el concepto conservacionista *per se*. La convivencia y cooperación nos permiten escoger las pautas para transformarla sin destruirla. Transformación sin omnipotencia, que en el conocimiento se traduce en prepotencia.

De la lucha a la cooperación

Las redes de los ecosistemas están abiertas a los flujos de energía y de información. Hemos dicho que son autoestructurantes, autoreparadores y en continua búsqueda del equilibrio en el caos magmático. La autoconciencia presente en el universo por la acción humana, actuando por los imaginarios que construye, y que expresa en el lenguaje, ha instaurado principios de justicia y democracia, pero también de codicia y deshonestidad.

De atropello y destrucción. Capra supone que en esto los ecosistemas nada pueden enseñarnos y que son de la característica humanas. Pero nosotros encontramos que el ecosistema, y la tierra como un sistema total, da a cada uno lo que necesita. También cada ser ocupa su puesto preciso, igual en sus posibilidades pero diferente en su función. He aquí los fundamentos primeros de la justicia y la democracia.

En la intrincada red de la vida no hay desechos ni desperdicios. Los resultados de los flujos de energía de cada nodo del proceso son insumos para otros procesos del sistema total. Los elementos particulares no acaparan, y aunque utilizan, no explotan. La teoría de Darwin basada en la competencia, la lucha y la destrucción hasta permitir sólo la sobrevivencia del más fuerte, se reemplaza por la concepción de que en los seres vivos priman las relaciones de cooperación, coexistencia e interdependencia, en varios niveles de simbiosis. No se trata de encontrar contra quién luchas, sino con quien vives, o mejor, de quién dependes (Restrepo, 1994). De aquí debemos aprender la solidaridad y la cooperación horizontal. Únicamente la especie sapiens rompe el equilibrio y se excede en competitividad y agresividad, sin propiciar la recuperación y la homeostasis, hasta actuar como *homo demens*⁸. La parte *demens* del homo le hace olvidar la interdependencia y se considera autónomo cuando en verdad está interconectado en una vasta e intrincada red de relaciones y su existencia depende de estas relaciones.

Con un ejemplo podemos ver que no son sólo sutilezas de lenguaje sino que pueden darnos pautas para formas de vida: en medicina, la alopátia es una forma agresiva de curar la enfermedad, es una lucha a muerte contra el síntoma que descuida el equilibrio del sistema y puede introducirle nuevos elementos de perturbación. La homeopatía estimula y vigoriza al mismo sistema para que se inmunice y, por el principio de autorrecuperación, recobre el equilibrio. Sin embargo no se trata de irnos de un polo al otro, no se trata de despreciar la alopátia por mitificar la homeopatía; se trata de complementar y actuar en cooperación horizontal.

⁸ Cfr: Boff (2001). La expresión es de Morin (1996:172) “Qué es el hombre? Ser vivo, animal, vertebrado, mamífero, primate, homínido, y también algo más. Este algo, llamado *homo sapiens*, escapa, no sólo a una definición esquemática, sino también a una definición compleja. [...] Debemos ligar al hombre razonable (*sapiens*) con el hombre loco (*demens*), el hombre productor, el hombre técnico, el hombre constructor, el hombre ansioso, el hombre egoísta, el hombre en éxtasis, el hombre que canta y baila, el hombre inestable, el hombre subjetivo, el hombre imaginario, el hombre mitológico, el hombre en crisis, el hombre neurótico, el hombre erótico, el hombre lúbrico, el hombre destructor, el hombre consciente, el hombre inconsciente, el hombre mágico, el hombre racional, en un rostro de múltiples caras en el que el homínido se transforma definitivamente en hombre.”

Comprender esta interdependencia implica cambiar el sentido de la percepción, dejar de analizar las partes para concentrarnos en el todo, percibir relaciones más que objetos aislados, captar los bucles de retroalimentación más que las secuencias lineales de efecto causa. Entender que cualquier perturbación repercute como una ola en expansión por el efecto mariposa. La naturaleza es cíclica y nuestros procesos industriales pretenden volverla lineal en las líneas de producción. El trabajo utiliza recursos que transforma en productos consumibles y en desperdicios; y el consumo produce nuevos desperdicios. Un proceso de producción ético debería buscar ser cíclico como la naturaleza. El uso lineal de los recursos compromete el imaginario modernista del bienestar total y el abuso conduce al empobrecimiento de comunidades enteras.

Las políticas energéticas se consideran al margen de estas consideraciones éticas. La economía y la política se consideran autónomas. El sagrado valor liberal del individuo se ha pervertido, y su consecuencia del mercado libre que desemboca en el capitalismo salvaje, permite que quienes tienen el poder entren a saco no solo en los bienes comunes del aire, el agua y el suelo, sino también en la red de relaciones sociales y con dineros públicos obtengan beneficios privados, no importa que la calidad general de la vida se deteriore, mientras se mantenga la de su minoritario grupo. Se saquea la selva y los reservorios genéticos. Se saquea el suelo en busca de materias primas y energía fósil. No importa que a su paso se destruyan las relaciones sociales de grupos humanos enteros y aún su patrimonio cultural milenario, lo cual no es monopolio de tribus bárbaras pre medievales: lo estamos viendo en directo por televisión. El supremo predador que es el hombre no ha aprendido de la contención de los predadores del ecosistema que detienen su acción al satisfacer sus necesidades. El predador homínido es insaciable porque cada día inventa necesidades nuevas que debe satisfacer aunque muchos de sus congéneres no hayan satisfecho ni siquiera las necesidades básicas⁹.

Socios en el mismo viaje

La interdependencia y la cooperación se completan en las comunidades ecosistémicas con la asociación. El proceso básico de la vida procede de combinaciones de cooperación en asociaciones cada vez más complejas, con vínculos en redes, donde cada

elemento e individuo tiene su particular función, que lo hace un igual entre pares pero diferente por la individuación. Ningún elemento o individuo domina, todos marchan para mantener el sistema homeostático y cuando se pierde el equilibrio todos cooperan para recuperarlo. También aquí tenemos el paradigma para la democracia en las sociedades humanas. El equilibrio al que tienden los sistemas conduce a observar otro fenómeno: la flexibilidad, que también podemos llamar temple, como en el acero que le permite doblarse sin romperse dentro de ciertos límites de tolerancia y que en los ecosistemas se determinan por el factor de resiliencia. Las condiciones del medio cambian continuamente y como reacción a sus fluctuaciones la flexibilidad le permite a los sistemas adaptarse a las condiciones cambiantes.

El sistema puede colapsar cuando se transgreden los límites, situación que en condiciones naturales sólo se presenta en situaciones de catástrofe. La intervención de la especie homo ha tenido como característica someter a los sistemas a intensas interferencias más allá de los límites hasta el punto de mantenerlos en permanente peligro de colapso. De nuevo debería primar el principio de cuidado, responsabilidad y cooperación desde su particularidad de especie consciente del sistema. El criterio en este caso debe ser el de *optimizar* las variables, en vez de maximizarlas. Para entender la resiliencia total de un sistema podemos hacer la analogía con una cadena. Una cadena mide su capacidad de resistencia a la tracción por la resistencia de su eslabón más débil. No importa que tenga eslabones fuertes, su resistencia máxima está dada, no por la suma de las resistencias individuales, sino por la capacidad máxima del más débil de sus eslabones. Así, la resiliencia máxima de un sistema no se puede calcular por la suma de las resistencias particulares, sino por la capacidad de su componente más frágil.

Una visión sostenible debe identificar y optimizar ese elemento más débil como única posibilidad de aumentar la resiliencia total. Es un principio que deberían incluir las teorías económicas y sociales, por ejemplo, para la solución de conflictos en donde no se debería actuar a favor de una de las partes, sino en la búsqueda de fortalecer las variables o componentes más débiles para el beneficio total en donde cada parte es importante en su diversidad para el efecto total, y el más fuerte debe flexibilizar su actuación haciendo viable el sistema.

⁹ Angel (2000a) discrepa de este concepto del hombre como predador que plantea Odum (1995)

Ya insinuamos que la flexibilidad implica la diversidad y con ella aumenta la resiliencia del sistema. Una red no es un conjunto homogéneo sino una asociación de diferentes, para garantizar la adecuada apropiación de los flujos de energía. La biodiversidad es una de las mayores riquezas de un ecosistema, que maximiza el aprovechamiento de los recursos así sean escasos, al maximizar el número de especies y minimizar el número de individuos por unidad de área, como sucede aún en las selvas tropicales y como sucedía antes de que la especie *homo* introdujera la práctica del monocultivo, privilegiando unas especies y convirtiendo las otras a la categoría de malezas, que se destruyen con agroquímicos en una alteración continua del equilibrio.

La homogeneización por la destrucción de la diversidad hace perder flexibilidad al sistema y altera su capacidad de resiliencia. El modelo homogéneo aplicado a los sistemas culturales produce el mismo efecto y esa ha sido la tendencia de las culturas cuando maximiza una de sus variables, por ejemplo, la tecnológica, o cuando se privilegia etnia o cultura, en lugar de optimizar todas sus variables. Un sistema diverso puede reorganizarse más fácilmente y se resiente menos de las perturbaciones de alguno de los vínculos de su red.

En la ética este principio se puede enunciar como el reconocimiento del otro como otro (Noguera, 1996). La diversidad es una ventaja estratégica cuando se da en una comunidad vibrante que se sostiene por redes de relaciones, sostiene Capra (1998:313): “si la comunidad se halla fragmentada en grupos e individuos aislados, la diversidad puede fácilmente convertirse en una fuente de prejuicios y fricciones. Pero si la comunidad es consciente de la interdependencia de todos sus miembros, la diversidad enriquecerá todas las relaciones y en consecuencia a la comunidad entera, así como a cada uno de sus individuos. En una comunidad así, la información y las ideas fluyen libremente por toda la red y la diversidad de interpretaciones y de estilos de aprendizaje –incluso de errores– enriquece a toda la comunidad”. También aquí vamos en contravía de los principios de la modernidad, cuando cambiamos el enfoque de que lo provechoso para el individuo es benéfico para el grupo, y desmontamos este imaginario del individualismo para instaurar este otro de que el desarrollo armónico e integral de la comunidad permite el desarrollo pleno de sus individuos.

¿Ecología humana?

Entramos así en el terreno de lo que en muchos ámbitos de la reflexión ecológica y ambiental se ha llamado ‘ecología humana’¹⁰, que reconoce “la existencia de un medio ambiente interpersonal, surcado por palabras, gesto, valores y afectos” (Restrepo, 1994), ambiente que debe ser preservado cuando existe, tanto como el ambiente físico, aunque lo habitual es que deba ser construido, porque el individualismo lo ha eliminado de sus consideraciones. El medio ambiente interpersonal también tiene su flujo propio de energía, dado por la comunicación, que a su vez se ha posibilitado por la complejidad del lenguaje en la especie *homo* y que se centra en la comunicación de los imaginarios sociales que le permiten al individuo ver el mundo desde la perspectiva de su comunidad o grupo (Echeverri, 2003).

El psiquiatra colombiano Luis Carlos Restrepo (1994) nos lo resume así: “el trabajo de ecología humana no puede ser otra cosa que una autogestión del espacio comunicativo que busca generar un cambio de actitudes en la esfera de la interpersonalidad. La ecología humana es una ecología de la cultura y la simbolización, de la lúdica interhumana, de la convivencia y el reconocimiento, del afecto y las estrategias de comunicación” en espacios dialógicos (por analogía “nichos afectivos”) construidos por imaginarios que se intercambian y comparten en los lenguajes diversos, desde los corporales, pasando por los poiéticos, hasta los más abstractos de la filosofía.

La comunicación y el lenguaje

La particular estrategia de comunicación por el lenguaje de la especie *homo*, ha hecho posible presentar otro matiz de la propuesta ética, la llamada «ética comunicativa» según las propuestas de K.-Opel (1991 Y 1991^a), J. Habermas (1985^a) y A. Cortina, (1992). La «ética comunicativa» parte del *factum* lingüístico de la acción comunicativa y de la argumentación que permita fundamentar una «filosofía práctica» que afecte el derecho y la política, en particular el modo de vida democrático, desde la cual Cortina desarrolla una propuesta de «ética mínima» en el marco de lo que llama la «Modernidad

¹⁰ Este es un concepto que debe revisarse desde el punto de vista semiótico, porque la Ecología es el estudio de la función de nicho que las distintas especies cumplen dentro de un ecosistema, por lo tanto, no podríamos hablar de ecología humana: habría contradicción de términos. No se puede pensar en una ecología de los delfines o de las abejas, de la soya o del maíz. La ecología se refiera a relaciones de

crítica». La «ética comunicativa» es una ética discursiva o dialógica con base en los intereses del conocimiento y en la búsqueda de una racionalidad que ha estado incompletamente desarrollada en el proyecto de modernidad. La «ética comunicativa» se desarrolla como una pragmática discursiva que parte de los actos de habla en su doble estructuración ilocucionaria y perlocutoria (Austin, 1982) hasta permitir la interlocución en el nivel de la intersubjetividad.

En esta concepción, la dimensión hermenéutica de los actos de habla permite un entendimiento mínimo, un acuerdo básico entre interlocutores cuando hay acción comunicativa lograda, y la dimensión ética conduce al reconocimiento recíproco de los acuerdos mínimos. La comunicación y el acuerdo es posible porque la especie homo no es solipsista sino relacional y la acción comunicativa tiene éxito en la vida cotidiana por este reconocimiento mutuo. La autonomía moderna del individuo, supuesto de la ética kantiana se complementa con la autonomía de la interlocución válida entre individuos.

La importancia en el Pensamiento Ambiental, especialmente en la construcción de una ética ambiental, de la «ética comunicativa» está en la superación de la racionalidad instrumental de la comunicación, para fundamentar una comunicación ética desde la práctica de los acuerdos mínimos, sin necesidad de recurrir a referentes trascendentales de la acción humana y dejando de lado los intereses del éxito personal para establecer derechos y obligaciones que se ponen en práctica por los consensos, con el fin de mutuo beneficio por la cooperación. Es un tipo distinto del contrato social que parte de los acuerdos para evitar la agresión a los consensos para actuar en comunidad, pues en el primero nos ponemos de acuerdo para que mi individualidad no sea constreñida, y en este nuevo consenso, aunamos fuerzas para el bien común, como sucede en los ecosistemas. Este es el camino que se ha seguido con la ya mencionada Carta de la Tierra, que nos podría permitir acuerdos mínimos para una ética desde la tierra, en donde ya está presente la comunicación, aunque falta que sea universalmente aceptada.

Hay dos puntos débiles en esta concepción para fundamentar la ética, a saber, que aún no se reconoce en la práctica a todos los individuos humanos como interlocutores válidos, ni a todas las culturas como interlocutoras válidas para establecer la

interdependencia y solidaridad, entre diferentes especies y no dentro de una misma especie. Dentro del concepto de ecología está implícita la biodiversidad.

comunicación y aceptar los acuerdos. Y segundo, que la comunicación se postula entre sujetos humanos, que parecen seguir siendo parte ajena, extraña, porque se han extrañado intencionalmente, de la naturaleza. La ética ambiental propuesta acá, introduce otros interlocutores que nos hablan, que debemos escuchar y no podemos ignorar: los ecosistemas, la tierra, el universo, eventos de los cuales somos emergencia, y de los cuales seguimos siendo parte integral e integrante. Desde la perspectiva ambiental esto se traduce en que no debemos buscar sólo que la tierra se adapte a nosotros sino que busquemos con la tierra las posibilidades de la adaptación mutua.

No renunciamos a modificar la tierra y la vida, pero tampoco tenemos la pretensión de la absoluta autonomía sin su correspondencia de responsabilidad y cuidado. No es la instauración de un nuevo Dios ahora panteista al cual debemos someternos, ni el retorno pseudo romántico a una naturaleza salvaje y primitiva, inculta, sino el respeto por el magma originario del cual surgimos y en el cual aún nos movemos como un nodo, importante, pero un nodo más, en la intrincada red rizomática de la vida.

Más allá de la reflexión

Mientras llegan estos acuerdos macro, podemos ir aplicando estos principios en todos nuestros asuntos. Se trata entonces de que en nuestra habla cotidiana, así como en nuestras investigaciones, cambiemos poco a poco el significado de algunos términos e influyamos en su cambio por medio de una pedagogía ambiental cotidiana (Noguera y Echeverri, 2000) que permita una sensibilización ampliada hacia los ecosistemas, las diversas formas culturales y hacia sus relaciones.

Se trata, de ir en contravía de los estudios ambientales del capitalismo postmoderno, en el sentido de que mientras ellos buscan por todos los medios la sostenibilidad –habría que preguntar de qué y la respuesta no es otra que del capitalismo ahora vestido con los ropajes ecologicistas– nosotros ambientalicemos los lenguajes y lo que ellos expresan: saberes, ciencias, tecnologías, ideologías políticas, posturas éticas y conceptos de sociedad, lo que implica una ruptura con las estructuras instrumentalistas y proceder en el sentido de la revitalización del sentido poético del mundo (Noguera, 2000a y 2002a).

Quienes trabajamos en la construcción de un pensamiento ambiental, sabemos que el reencantamiento del mundo a través de la poetización de la ciencia, la técnica y la vida social es un trabajo difícil. Las investigaciones sobre temas y problemas ambientales aún están apresadas en los discursos científico-técnicos de la Modernidad que, como dijimos, son discursos permeados por la separación entre naturaleza y cultura y por las relaciones de dominio de la cultura (sociedad, economía, ciencia, tecnología, ética, estética y política) sobre la naturaleza. Se trata de que superemos la concepción de la “naturaleza” como una máquina o como una serie de objetos dados, que impide que veamos la infinita gama de posibilidades poéticas y maravillosas formas y comportamientos estéticos que nos regala a diario la vida y que lleguemos a comprender que “sociedad y ecosistema son dos formas distintas de ser naturaleza” (Angel, 2000), enlazadas, “enredadas”, como lo es la naturaleza por su carácter sistémico, complejo, autopoiesico y autoconstructivo.

La ambientalización de las hablas implica una transformación de las imágenes e imaginarios de naturaleza y de cultura, que hemos construido y que compartimos dentro de la escuela. Por ello la resignificación de las mismas palabras “naturaleza”, “sociedad”, “cultura”, “medio ambiente”, nos exige un cambio de actitud (una nueva ética) en los procesos pedagógicos de apropiación de los discursos que soportan dichos conceptos. La ambientalización (que es de alguna manera poetización y estetización) de las hablas tanto científicas como cotidianas, se transforma inmediatamente en ambientalización de las acciones y de las relaciones.

Recordemos que Austin en su libro *Palabras y Acciones* (1971), nos muestra ya el poder de la palabra en la vida cotidiana. Las palabras no son neutras; tienen un significado que es diferente para cada cultura o grupo lingüístico y las palabras se resemantizan permanentemente, al punto de que su significado actual puede tornarse opuesto al significado primigenio. Las palabras expresan actos, intenciones, ideas –que son también acciones de la razón, sentimientos, emociones, deseos, esperanzas, características y un sinnúmero de formas de ser de la vida. Por ello, en las palabras, o como diría Heidegger, en el lenguaje está el ser. El mundo es, se crea y se recrea en las palabras. (Bucher, 1996)

Hasta el presente los estudios ambientales han estado dirigidos hacia la conservación, y/o recuperación, y/o transformación sostenible de los recursos naturales y del patrimonio cultural (en el mejor de los casos). Mi propuesta ya expresada en Noguera, 2000 y 2000a, y en otros trabajos realizados por investigadores del Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia, es cambiar a través de los procesos educativos los términos que tienen una carga semántica antiambiental supremamente fuerte, y que impiden ambientalizar los saberes; uno de estos términos es precisamente el término “recurso”, que ha tenido una carga semántica muy fuerte desde Descartes, como meros objetos puesto a nuestra disposición y con un valor económico, como único valor.

Se trata entonces de que en nuestra habla cotidiana, así como en nuestras investigaciones cambiemos el significado de este término poco a poco y gracias a una pedagogía ambiental cotidiana que permita una sensibilización ampliada hacia los ecosistemas y hacia las formas culturales.

Reencantar el mundo: la responsabilidad de la palabra

Los seres humanos emergimos de la vida y somos vida. Con la vida emergimos del magma del universo que concentró alguna actividad en esta Gaia, Madre tierra de los mitos milenarios. Emergimos gracias a un intercambio continuo de energía e información que nos llega desde la tierra y desde la vida por las estructuras de base de las moléculas y de los genes. Información que posibilita la comunicación en la emergencia humana, y con ella el incremento de posibilidades de cooperación.

Con el aumento y la diversificación de nuestras relaciones generamos imaginarios (Echeverri, 2003) –lenguaje, arte, ciencia, mitología y religión, cultura en fin– que a su vez funcionan como una red de pensamientos e intuiciones, que conforman un inmenso mundo interior individual y social de imágenes de nosotros mismos y del mundo. A medida que ese mundo interior se torna más y más complejo y la plataforma tecnológica nos presenta más recursos para adaptarnos al mundo, más nos alejamos de la naturaleza de la que formamos parte, vivimos mediatizados por la cultura que nosotros mismos hemos creado y perdemos el sentido de nosotros, de la vida y del universo, hasta llegar

a encontrarnos en situación de esquizofrenia individual y social. Separamos alma de cuerpo, espíritu de naturaleza. Fragmentamos la totalidad.

En nombre de los ideales que pregona, de la libertad, la democracia y la igualdad, en nombre de Dios, su más bella construcción poética, esta especie humana mata a sus propios congéneres. Pero también ha creado la belleza. Si somos la autoconciencia de Gaia, reencantemos nuestro mundo por medio de la palabra, de la construcción de imaginarios que nos representen nuevas relaciones, otros valores, en el intento de buscar que, por alguna vez, la vida sea el valor supremo que rige los otros valores y estructura nuestras sociedades en paz con nosotros mismos, con los otros y con el entorno.