

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

**The Environmental Dimension of the Re-Enchantment of the World in Social Values:  
a Phenomenological Perspective**

**ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI**

Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*  
*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 61-73.*  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Se presenta una reflexión radical sobre el valor tolerancia, desde la dimensión ambiental. La tolerancia es un valor de transición, de una cultura que ha dominado al otro, al diferente y a la naturaleza, a una cultura que está aceptando, paulatina y dolorosamente, su pertenencia a la naturaleza. Se muestra cómo la fenomenología es la propuesta filosófica más cercana a esta visión ecológica y ambiental de integralidad del ser humano con la naturaleza. Asimismo, se proponen los valores de respeto y responsabilidad como valores que superarían el valor tolerancia, anclado aún en relaciones de injusticia, inequidad y dominio.

This paper presents a radical reflection on the value tolerance, from the environmental dimension. Tolerance is a transitional value, from a culture that has dominated the other, the different, and nature, to a culture that gradually and painfully has begun to accept its belonging to nature. It is shown how phenomenology is the closest philosophical proposal to this ecological and environmental vision of the human being's inherence to nature. Also, respect and responsibility are proposed as values that would overcome tolerance, a value still anchored in relationships of injustice, inequity and domination.

Entre estas palabras aurales se destaca el triángulo physis, ethos y logos. El entrelazo de las dos primeras, tal como ha mostrado Riedel, cancela el dualismo platónico de dos esferas independientes, tan decisivo luego en la contraposición moderna de naturaleza y libertad, para presentarlas como radicales indisociables del «todo del ser» que en su «emerger a presencia» (physis) no puede dejar de «concernir propiamente» al hombre (HLL, 216). La unidad de ambos radicales la expresa elocuentemente un temprano texto de Holzwege: «A este surgir y abrirse mismo y en cuanto todo lo llamaron los griegos primitivos physis. Ella ilumina, a su vez, aquello hacia y en donde funda su habitar el hombre» (Hz, 31). Ethos designa, pues, un rasgo esencial y originario del hombre, pero no como algo que este tenga en su haber, sino, a la inversa, como aquello a que se debe (el subrayado es mío), a lo que pertenece y por lo que es requerido como su lugar de gravitación. Tal como precisa Heidegger, «lo esencial en el ethos, en este permanecer, es el modo como el hombre se detiene en el ente y cómo él se conserva y se deja mantener. El entenderse en relación al ethos, el saber de ello, es Ética».

PEDRO CEREZO<sup>1</sup>

## § 1. La crisis filosófica del mundo de los valores sociales

La escisión entre naturaleza y cultura producida en el pensamiento occidental por la filosofía platónica y neoplatónica, ha tenido amplias y complejas repercusiones tanto en los conceptos filosóficos de naturaleza, cultura y sociedad, como en las prácticas cotidianas emanadas de procesos educativos y de configuración de imaginarios sociales y de valores relacionales.

A lo largo de la compleja trama de la historia occidental, nuestra cultura ha sido mutilada, precisada y reducida a una concepción metafísica o fiscalista. Tanto el idealismo como el positivismo, en todas sus formas modernas, han tenido como punto de partida no una visión integral y compleja de la realidad sobre la cual ellos conceptúan, sino una postura de negación de la complejidad, de las facetas o diversos modos de ser y de las contradicciones inherentes a una realidad.

Esta manera lineal de interpretar el mundo no sólo redujo el conocimiento científico a dos grandes tipos de ciencias opuestas y escindidas entre sí: las ciencias sociales y las ciencias naturales, sino que, además, produjo una forma de mirar los valores también lineal —causa efecto— y de manera excluyente. Estos fueron atribuidos exclusivamente al mundo social (escindido éste del mundo natural), que fue por mucho tiempo el único mundo merecedor de derechos, dado que la libertad, según el pensamiento moderno, era también exclusiva del hombre. Quedaba excluida del concepto de libertad moderno la posibilidad de tener en cuenta los límites

<sup>1</sup> Cerezo, Pedro, «De la existencia ética a la ética originaria», en: Heidegger, Martin, *La voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 43-44.

de dicha libertad más allá del mundo social mismo. Las máximas de las cuales habla Kant en su *Crítica de la razón práctica* son exclusivas del mundo del imperativo categórico o ley moral, que es un mundo absolutamente racional.

La cultura occidental moderna se erige, entonces, sobre la base del reduccionismo y, por tanto, de la exclusión. La alteridad no tiene lugar en el mundo de la Modernidad. El yo-sujeto-razón es el centro de toda verdad, es el punto de partida y de llegada de todo actuar, como un yo-sujeto-razón reducido precisamente a razón y ésta, a razón instrumental.

Quedan por fuera de la Modernidad en su expresión exitosa: la ciencia y la tecnología, otras formas de ser de la misma racionalidad, otras perspectivas de conocimiento no racionales y, por supuesto, todo aquello que no pueda expresarse de forma precisa, con exactitud matemática. La analiticidad y dualidad cartesianas, así como el determinismo mecanicista de Newton, tienen éxito en la Modernidad por cuanto son el sustrato teórico sobre el cual se asientan el desarrollo de la industria, el mercado internacional, y la explotación de una naturaleza objetivada y cuantificada como riqueza y propiedad del hombre.

Quedan por fuera de la Modernidad el cuerpo como multiplicidad y expansión de la naturaleza, y el mundo de la vida, en cuanto vivos, en cuanto poseedores de verdades y de sentidos; en cuanto lugares de construcción cultural. 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.

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.

El mundo de los valores emerge de este flujo incesante del ser, como hilos que tejen la red de la cultura. Y la nuestra, la cultura reduccionista de la racionalidad instrumental técnica, tiene rotos varios hilos —valores que tejen la trama— red del mundo de la vida simbólico-biótico. Los valores no son transportados de un lugar a otro, ni se toman prestados como si fueran instrumentos-objeto. Los valores participan de la misma substancia que la naturaleza toda en su *dynamis*. La esquizofrenia cultural de occidente, como la llama Augusto Ángel<sup>2</sup>, consiste en la ruptura de estos hilos-red que permiten configuraciones culturales solidarias, respetuosas e integradoras.

---

<sup>2</sup>Cfr. Ángel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*, Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, 2001.

La dimensión ambiental aporta elementos significativamente importantes a la reflexión ética. La tolerancia, como valor intercultural, exige una aceptación del otro y de lo otro, pero desde un yo impositivo que se «abre» al otro sin renunciar a su posición de dominio.

Se mira al otro como «menor de edad», «minusválido», en condiciones de inferioridad o de sumisión. Es la postura machista, donde lo masculino (la linealidad, la racionalidad lógica-instrumental, la dureza de pensamiento) acepta «lo femenino» (lo femenino que hay en el hombre, en la mujer, en la «naturaleza», como ejemplo de la gran madre) sin pasar a una relación respetuosa y solidaria. La reciente actitud, apoyada por la UNESCO, de preservar los patrimonios culturales, naturales, sociales y arquitectónicos tiene que ver con este tema de la tolerancia. Por ello, para que esta propuesta oficial sea «aceptada» dentro del concierto internacional de las naciones, se le ha dado el tinte «turístico», «folclórico» o, más recientemente, el tinte o maquillaje ecológico, ambiental o pacifista.

Esta esquizofrenia, como predominio de una relación de poder sobre otra que podríamos llamar de «respeto», o, mejor aún, sobre otra que podríamos llamar 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 moderna. Dentro de dicha esquizofrenia, no es posible el cuerpo como texto-textura, contexto y contextualidad, tejido por los textos, textualidades y contextualidades del mundo-de-la-vida. El cuerpo y el mundo-de-la-vida son objetos de placer, vejación, explotación, fetichización y mercantilización; «el cuerpo es aquello que incorpora lo no-corporal de un modo corporativo, es decir, dándole cuerpo y haciéndolo corporal»<sup>3</sup>. 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, incorporación de lo incorporal, cuerpo simbólico»<sup>4</sup>.

La *Shejiná*, mediación entre la divinidad y la humanidad, 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»<sup>5</sup>, 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

<sup>3</sup> Ortiz-Osés, Andrés, «Epídotis», en: *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 289.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 293.

sutura simbólica de una fisura real. La fisura es natural —símbolo real—, la sutura es cultural —realidad simbólica»<sup>6</sup>.

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 co-implica* 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*»<sup>7</sup>. 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 *psyché*) con su afuera»<sup>8</sup>. Por esta razón, el cuerpo es simbólico-biótico. Es vida y es símbolo. Es *ad intra* y *ad extra*<sup>9</sup>.

Así definido el cuerpo, es intervalo, *medium*, umbral. Pero sobre todo, el cuerpo es valor como deseante, como impulso, como intencionalidad-piel. El valor del cuerpo está en todas sus *kinestias*, es decir, en sus formas de ser, en sus ires y venires, en los cuales el cuerpo es corporeidad, es decir, configuración que evade toda criba, toda retícula cartesiana.

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, donde cultura no sólo tolera a *natura*, sino que cultura emerge de *natura*, por lo que cultura es el tejido-valor estructurante de toda relación. La emergencia de los valores no se da a partir de una individualidad segmentada, desarticulada, solipsista, sujeto, con una libertad metafísica e ilimitada. El valor surge de la conexión, de las pautas conectoras, de las relaciones del cuerpo múltiple como cuerpos mezclados. El valor no aparece: emerge. No existe por fuera, es *ad intra-ad extra*<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>9</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental», en: *Acta fenomenológica I*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-CLAFEN, 2004.

<sup>10</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*, Manizales: PNUMA-Universidad Nacional Sede Manizales, 2004.

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. El ser de las cosas es el valor que otro le da a la cosa. El valor se constituye en el flujo de mis vivencias, gracias al otro, que no es sólo el otro sujeto-yo-razón sino otro inesperado, sorpresivo e incluso incómodo para mí.

La *dynamis* entre *ego*, *alter* y *cosa*, en el yo-lo otro-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, que es plétora de valoraciones, porque no es cuerpo-objeto, sino mezcla de cuerpos en constante cópula, en un erotismo creador inacabado. Esa es la naturaleza de la que habla Spinoza, la naturaleza que recupera la Ecología profunda y la naturaleza de la que parte la filosofía ambiental. En ella los valores se expresan en actos, en formas de ser que son formas de morar.

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»<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup>. La petulancia de la razón cientificista y reduccionista niega todo aquello que no pueda ser explicado por ella.

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. Y ese es el contexto de la tolerancia, como un valor de la Modernidad que maquilla y hace que se desdibujen formas terribles de dominación. La muerte del mito, de la poesía y de la fantasía, es la muerte progresiva de la tierra. «Muerta está la tierra, ¿quién le puede agradecer?»<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Janke, Wolfgang, *Postontología*, traducción de Guillermo Hoyos, Bogotá: Oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana, 1988, p. 31 (*Postontologie*, texto inédito al momento de su publicación en español).

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> Citado por: Janke, Wolfgang, *op. cit.*, p. 49.

El agradecer enmudece. Nuestra raza ingrata mira con desprecio toda memoria agradecida<sup>14</sup>. Esto significa que la posibilidad de respeto a lo otro y al otro se troca en tolerancia en cuanto conveniencia, es decir, en cuanto hay un interés de utilidad a mediano o largo plazo. Conviene también tolerar, en cuanto hay una situación de no aceptación que queda muchas veces latente en procesos de resolución de conflictos a partir de la tolerancia.

## § 2. ¿Respeto versus tolerancia? Una mirada desde la filosofía ambiental

Una filosofía ambiental del respeto se opone a una filosofía de la tolerancia en cuanto que la primera no hace concesiones. El respeto no acepta al otro y a lo otro en su íntegra forma diversa de ser. La tolerancia exige que el otro a mediano plazo sea como yo, y que lo otro, también a mediano o largo plazo, sea exclusivo para el yo. La tolerancia es un valor utilitarista. El respeto es eso: respeto.

La construcción emergente de una ética ambiental del respeto, es un proceso complejo de tejidos simbólico-bióticos<sup>15</sup> 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. Se entiende la estética como *aisthesis*, es decir como *sensualia*, pero también como autoproducción, recreación de formas, la vida es esteticidad pura<sup>16</sup>.

La inclusión del mundo de la vida como mundo simbólico-biótico en la trama de los valores, transforma las relaciones entre *nos-otros-natura*. La tolerancia será entonces una actitud donde se acepta al otro no por ser otro sino porque no hay otra alternativa. El otro y lo otro se niegan. Como una especie ingrata moramos 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 toleramos en sus diferencias siempre y cuando ella nos abastezca. Y el otro se convierte en espectáculo para mí. El otro diferente es tolerado mientras represente un atractivo comercial, turístico o patrimonial<sup>17</sup>.

La trama de relaciones tejida en el habitar, en la habitación y en el hábito, se realiza en la comunicación<sup>18</sup>. A partir de dicho tejido simbólico-biótico surge el sí

---

<sup>14</sup> Cfr. *Loc. cit.*

<sup>15</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental*, Manizales: Universidad Nacional Sede Manizales, 2000.

<sup>16</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*.

<sup>17</sup> Cfr. Moreno, César, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Barcelona: Pre-textos, 1998.

<sup>18</sup> Cfr. Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

mismo y el otro, que es la referencia que confirma al sí mismo. Y esa mirada desde el otro, no puede darse en la Modernidad centrada, por cuanto su punto de partida es el dominio del yo sobre el mundo y sobre el otro.

La tolerancia es un valor surgido de esta relación moderna entre el yo, el otro y el mundo. El respeto sólo es posible cuando se reconoce que el yo no es posible sino a partir del otro y de lo otro. Ellos son el punto de partida del yo y no a la inversa. Ellos producen yo. Esta filosofía del otro y de lo otro, exige la descentración del yo, exige la trama, la ruptura con las jerarquías lineales surgidas del concepto moderno de dominio de la razón sobre el mundo.

«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»<sup>19</sup>.

La relación respetuosa con la tierra no tiene cabida dentro del paradigma cartesiano que rige la Modernidad; es una relación que hasta ahora empieza a desarrollarse en la ética, porque la superación del reduccionismo ético es más difícil que la superación del reduccionismo científico. El reduccionismo ético ha permeado a tal punto todas nuestras acciones que, al mundo moderno del derecho le parece extraña la introducción de problemas como los derechos de los animales. No es que este aspecto no se esté discutiendo, sino que el imaginario social según el cual sólo los humanos tenemos derechos, es demasiado fuerte aún. Igualmente la idea de respeto apenas comienza a introducirse en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. A muchos filósofos les parece una falta de respeto pedirle al Hombre (con mayúscula), que respete la naturaleza. 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<sup>20</sup>; que el hecho objeto de la ciencia es independiente de la axiología. En la actividad científica impera el principio de la escisión sujeto-objeto.

La tolerancia social, igualmente, surge de la inequitativa relación de alteridades donde se impone un Yo que asume una postura de «dominio magnánimo» frente al otro-objeto. 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

---

<sup>19</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental».

<sup>20</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, México: Porrúa, 1972. Véase también: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires: Losada, 1981.

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.

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*<sup>21</sup>, 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». 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<sup>22</sup>.

### § 3. Valores sociales y ética ambiental: una visión fenomenológica

El concepto de respeto al otro en su otredad pura no pudo ser desarrollado por la fenomenología husserliana. No hay que olvidar que hasta su muerte, Husserl fue un pensador moderno, heredero de la más importante escuela de pensamiento metafísico: la escuela alemana del idealismo trascendental. Sin embargo, la duda que envuelve a Husserl en su *Crisis*<sup>23</sup>, cuando encuentra que el yo que reflexiona es el mismo yo natural en actitud filosófica y no un yo diferente, abre una puerta inmensa al ambiente como propiciador de constitución y reconocimiento del yo. Husserl encuentra que es imposible escindir el yo natural del yo que filosofa, es decir, del yo en actitud trascendental. Son una misma cosa aunque diversa y contradictoria. La emergencia fenomenológica de estos dos momentos del yo, hace que se supere la idea de una ética personal y subjetiva hacia una ética compleja, relacional y ecológica.

Husserl muere sin darse cuenta de la aventura filosófica que está proponiendo al mundo. Heidegger, la hermenéutica, el pensamiento complejo, la disolución de bre-

<sup>21</sup> Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1998, pp. 26-27.

<sup>22</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental».

<sup>23</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

chas del conocimiento y el pensamiento ambiental, continúan el camino de la alteridad abierto por Husserl, inspirado a su vez en el conocimiento que tuvo Husserl del budismo y de las filosofías orientales, cuya característica más común es la integralidad y el holismo<sup>24</sup>. De hecho, Occidente se abre a Oriente desde finales del siglo XIX, en un diálogo entre culturas que transforma las artes, las formas de relación entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza y el universo. La fenomenología como flujo de las vivencias de la conciencia en el mundo-de-la-vida como horizonte, es ya una propuesta incluyente e integradora, pues la idea de grados, puntos de vista, escorzos y un cierto relativismo epistemológico, ontológico y metodológico, influye en las transformaciones del concepto de verdad y de realidad, así como en el concepto de cultura, sociedad y naturaleza.

Cada cultura tiene una idea de naturaleza diferente. La occidental cree en una naturaleza «recurso» disponible para el hombre. Otras culturas creen en una naturaleza madre, generadora, matricial, creadora. Otras en una naturaleza sagrada, misteriosa. La fenomenología influye en una transformación del concepto de naturaleza. El Círculo de Eranos, así como el pensamiento de Fritjof Capra, Francisco Varela y Humberto Maturana, tienen sus orígenes en la fenomenología, las cosmovisiones orientales, el budismo y otras corrientes alternativas al racionalismo occidental. La fenomenología vive esa contradicción: de un lado sigue creyendo en la intersubjetividad trascendental; de otro, tiene como *a priori* en el mundo de la vida, como mundo ambiente, como mundo cultura y como mundo horizonte de sentidos, de manera que la fenomenología permite la apertura al otro y a lo otro superando la escisión fundacional del occidente platónico<sup>25</sup>.

La pregunta que se plantea en esta reflexión sobre el mundo de los valores sociales, desde la fenomenología y la dimensión ambiental, es qué tipo de valor es la tolerancia. Igual que el desarrollo sostenible, la tolerancia podría ser un valor de una cultura en transición, de una visión escindida del mundo a una visión integral. De una visión lineal, jerárquica y de dominio de las relaciones entre sociedad y naturaleza, a una visión de emergencia, integralidad y complejidad de dichas relaciones. La tolerancia no puede estabilizarse como valor, pues ella encierra valores terriblemente nocivos en Occidente, como el dominio y la escisión<sup>26</sup>.

¿Por qué la filosofía ambiental aún no ocupa un lugar temático sino como filosofía de la naturaleza —que no es lo mismo—, en los eventos de filosofía? La respuesta que surge de la experiencia de construir una nueva forma del filosofar mismo, es sin duda la ausencia de una aceptación real de la alteridad que significa la filosofía am-

<sup>24</sup> Cfr. Varela, Francisco, *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000.

<sup>25</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La razón de la vida, Platón o la pirámide invertida*, Medellín: IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede, 2001, tomo II.

<sup>26</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*.

biental. Ya hay una tolerancia frente a la reflexión ambiental en los espacios de dominio académico de la Filosofía. Pero el desprendimiento paulatino que la filosofía ambiental realiza con respecto a una racionalidad dominante y a una visión eurocentrista del conocimiento, así como la solicitud que la filosofía ambiental hace de una mirada a filósofos rechazados por la Modernidad, como Baruch Spinoza, o la idea que surge de la filosofía ambiental, de un retorno a la naturaleza como creadora y sujeto de derechos, aún es anatema para los sectores más ortodoxos de la filosofía actual.

Sin duda ya hay tolerancia, pero no reconocimiento. La fenomenología es uno de los campos en el cual ya hay reconocimiento y respeto —no tolerancia—, por la filosofía ambiental; basta con mirar autores como Heidegger<sup>27</sup>, Jonas<sup>28</sup>, Janke<sup>29</sup>, García Gómez-Heras<sup>30</sup>, Ortiz-Osés<sup>31</sup> u Hoyos Vázquez<sup>32</sup>. Todos ellos tienen una herencia fenomenológica inmensa. Igualmente, Varela en su libro «El fenómeno de la vida»<sup>33</sup>, hace un hermoso reconocimiento a Edmund Husserl y a su filosofía-río: la fenomenología. Esta no es creación de la razón sino la comprensión que hace el filósofo de la manera cómo es el fluir de la vida.

Así las cosas, los conceptos de flujo y grados, así como la idea de horizonte y sentido, permiten un reencuentro con la vida y un desmonte de la razón en razones. Los valores se constituyen en ese flujo del mundo de la vida, que para la filosofía ambiental es la vida en su sentido más absoluto y complejo. Gregory Bateson<sup>34</sup>, gran admirador de la fenomenología, habla de pautas conectoras en los flujos de la vida, que para él es información y comunicación. Los valores no están escindidos de los procesos de la vida (que se inicia aproximadamente hace cinco mil millones de años). Las opciones que ella ha tomado son valoraciones. ¿Aleatorias? Claro que sí. ¿No surgidas de la racionalidad en sentido kantiano o incluso hegeliano? Por supuesto que no; el valor no es producto de la racionalidad sino a la inversa: la razón, como una producción de la vida en su fluir milenar, es un valor de la vida. Por eso la filosofía ambiental invierte la estructura de la filosofía occidental desde Platón<sup>35</sup>: ella debe ponerse al servicio de la vida.

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Buenos Aires: Editorial Sur, 1960. Véase también: Heidegger, Martin, *Interpretación sobre la poesía de Hölderlin*, traducción de José María Valverde, Barcelona: Ariel, 1983.

<sup>28</sup> Cfr. Jonas, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, París: Les Editions du Cerf, 1990; Jonas, Hans, *Técnica, medicina y ética*, Barcelona: Paidós, 1992; Jonas, Hans, *Pour une éthique du futur*, París: Editions Payot & Rivages, 1998.

<sup>29</sup> Cfr. Janke, Wolfgang, *op. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. Gómez-Heras, J.M.G., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos, 1989.

<sup>31</sup> Cfr. Ortiz-Osés, «Epíodos».

<sup>32</sup> Cfr. Hoyos, Guillermo, «Elementos filosóficos para la construcción de una ética ambiental», en: *Memorias seminario nacional sobre ciencias sociales y medio ambiente*, Bogotá: ICFES, 1989.

<sup>33</sup> Cfr. Varela, Francisco, *op. cit.*

<sup>34</sup> Cfr. Bateson, Gregory, *op. cit.*

La fenomenología comienza dicha inversión superando la dualidad, de manera que la razón es un valor más de la vida y no el centro.

#### **§ 4. Fenomenología y ética ambiental: integración radical del mundo de la vida a partir de valores como la responsabilidad y el respeto**

Los valores de respeto y responsabilidad, como principios fundacionales de la actitud del ser humano con respecto al fenómeno de la vida, exigen un cambio radical de actitud. No puede haber respeto sin responsabilidad, y esto no tiene ya que ver directamente con la tolerancia. Ella, como valor de una sociedad en tránsito, debe ser superada. Es de esos valores que valen en cuanto que permiten el paso hacia. El respeto y la responsabilidad parten de la equidad, y ésta de la justicia. ¿Cómo puede haber respeto en condiciones de injusticia o de inequidad? ¿Cómo puede haber respeto a la vida, cuando en una sociedad como la nuestra las formas de inequidad se manifiestan todos los días en las calles de nuestras ciudades, en el seno de nuestras familias, en las instituciones que, por su naturaleza, deberían ser las más justas, transparentes y responsables? ¿Cómo puede haber respeto cuando los países del mundo occidental y accidentalizado orientan su economía a la competitividad y no a la solidaridad? ¿Cómo puede haber respeto y responsabilidad cuando el mercado de alimentos, de agua, de energía, de «recursos naturales renovables y no renovables», está impactando la trama de la vida de tal manera que estamos llegando a un punto de no retorno? ¿Cómo hablar de equidad en una sociedad cuyos éxitos y riquezas se basan en los fracasos y pobrezas de otras?

La responsabilidad como exigencia de un *ethos* respetuoso de la vida, rebasa la individualidad y exige un viraje profundo de los símbolos de nuestra cultura<sup>35</sup>. El respeto es hoy una utopía, aún estamos en los comienzos de un tipo de tolerancia que se acerca más a una relación de dominio maquillada que a una lenta y tortuosa aceptación del otro y de lo otro en su otredad.

La ética ambiental es, por ello, un campo fundamental de trabajo de las sociedades del presente si queremos tener un futuro equitativo, respetuoso y responsable para todos los seres vivos, incluyendo los humanos.

---

<sup>35</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La razón de la vida, Platón o la pirámide invertida*.

<sup>36</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento*, Bogotá: Ecofondo, 2000.