

EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Ana Patricia Noguera de Echeverri



EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Primera edición: 2004 Ana Patricia Noguera de Echeverri

© **Programa de las Naciones Unidas para el Medio
Ambiente - PNUMA - Oficina Regional para
América Latina y el Caribe**

Boulevard de los Virreyes 155
Col. Lomas de Virreyes
11000, México D. F.
www.pnuma.org

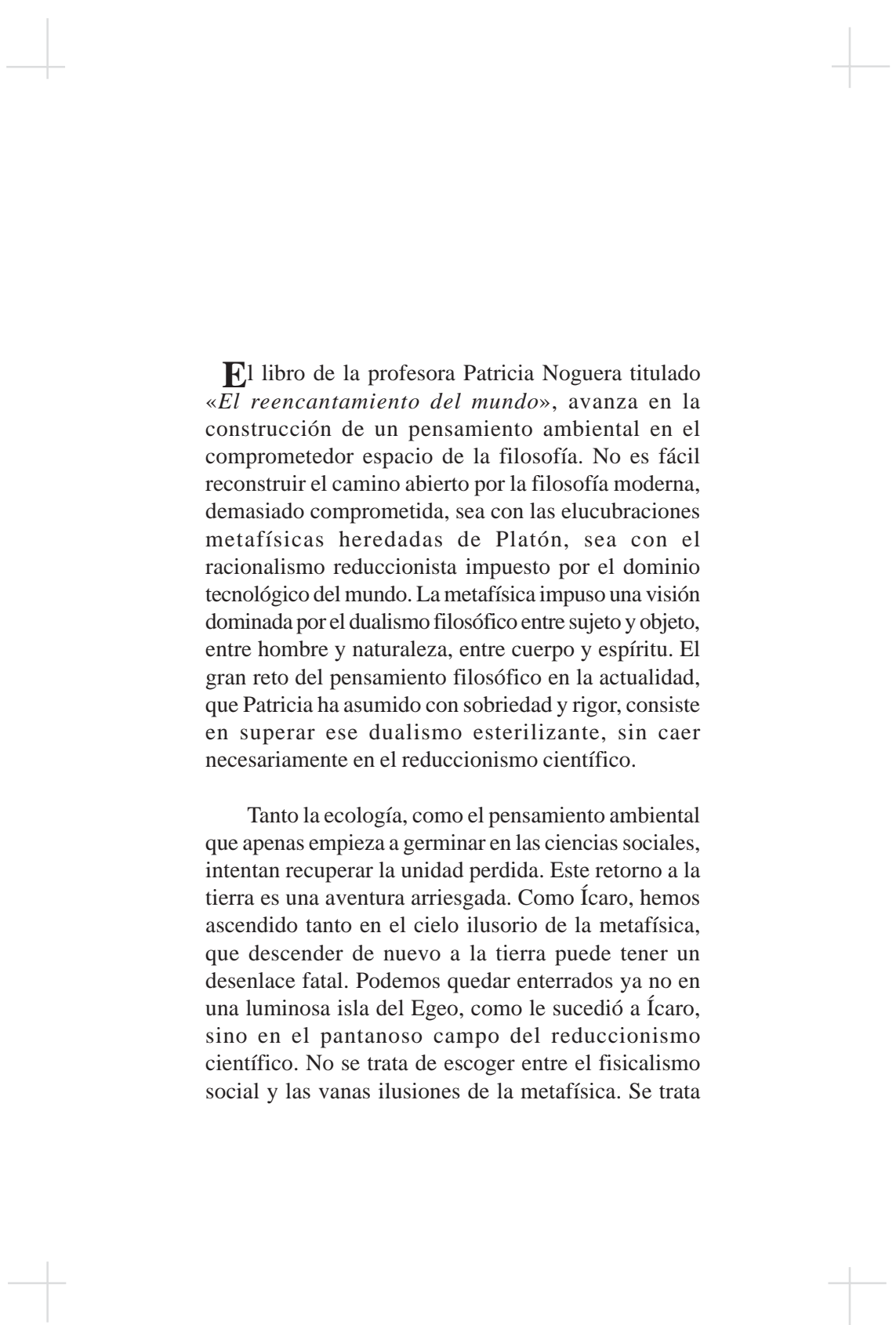
© **Universidad Nacional de Colombia. IDEA**

Manizales – Colombia
www.unal.edu.co

Edición general:
Enrique Leff
Edición, diseño, diagramación y portadas:
Alexis Rodríguez



Corrección de estilo:
Jorge Echeverri González

ISBN 968-7913-31-2





El libro de la profesora Patricia Noguera titulado «*El reencantamiento del mundo*», avanza en la construcción de un pensamiento ambiental en el comprometedor espacio de la filosofía. No es fácil reconstruir el camino abierto por la filosofía moderna, demasiado comprometida, sea con las elucubraciones metafísicas heredadas de Platón, sea con el racionalismo reduccionista impuesto por el dominio tecnológico del mundo. La metafísica impuso una visión dominada por el dualismo filosófico entre sujeto y objeto, entre hombre y naturaleza, entre cuerpo y espíritu. El gran reto del pensamiento filosófico en la actualidad, que Patricia ha asumido con sobriedad y rigor, consiste en superar ese dualismo esterilizante, sin caer necesariamente en el reduccionismo científico.



Tanto la ecología, como el pensamiento ambiental que apenas empieza a germinar en las ciencias sociales, intentan recuperar la unidad perdida. Este retorno a la tierra es una aventura arriesgada. Como Ícaro, hemos ascendido tanto en el cielo ilusorio de la metafísica, que descender de nuevo a la tierra puede tener un desenlace fatal. Podemos quedar enterrados ya no en una luminosa isla del Egeo, como le sucedió a Ícaro, sino en el pantanoso campo del reduccionismo científico. No se trata de escoger entre el fisicalismo social y las vanas ilusiones de la metafísica. Se trata



de descubrir, o al menos de explorar, un camino nuevo que le permita el hombre afianzar sus raíces en la tierra sin necesidad de enterrarse en ella. La naturaleza es el substrato sobre el que se construye la cultura.

Este es el riesgoso sendero que ha seguido la profesora Noguera o, mejor aún, el que está contribuyendo a construir, porque el único camino que tenemos por delante es el que vamos construyendo es esa difícil, pero exultante, aventura del pensar. He tenido la oportunidad de conocer ese recorrido, desde el momento en que la vida nos dio la oportunidad de encontrarnos, hace ya diecisiete años. En ese entonces, como la mayoría de los filósofos, Patricia se hallaba todavía sumergida en las difíciles elucubraciones de Kant y no concebía la filosofía sino como metafísica. Según ella me lo recuerda, se quedó sorprendida de que un filósofo, al menos de profesión, se interesase en el medio ambiente, pues el espíritu que se respiraba y aun se respira en los ámbitos filosóficos ortodoxos es el de las alturas de la metafísica o el de los reduccionismos positivistas y neopositivistas. Muchas veces, a lo largo de nuestras interminables conversaciones «ambientales», dentro de una amistad y admiración que ha crecido a través de los años de colegaje en el Instituto de Estudios Ambientales —IDEA— de la Universidad Nacional de Colombia, Patricia me ha manifestado la sorpresa que le produjo cuando le hablaba de una perspectiva ambiental para la rigurosa y a veces esotérica reflexión filosófica. Pero, sobre todo, me manifestó el sentimiento de seducción que le produjo esta propuesta filosófica.





Después de nuestro primer encuentro, fortuito por cierto, en el año de 1987, ella ha tenido la osadía de aportar su tenacidad para construir el nuevo camino del pensar. Los testimonios son sus numerosos artículos sobre los más variados temas del medio ambiente, tales como la ética, la estética, la educación o el ambiente urbano. Igualmente son testimonio de este trabajo filosófico, su libro «*Educación estética y complejidad ambiental*» surgido de su tesis de Doctorado en Filosofía de la Educación, y el libro del cual soy coautor, titulado «*El mundo de la vida: Elementos teórico-metodológicos para la elaboración de modelos de educación ambiental rural en el departamento de Caldas*».

Este libro, que presentamos al análisis del lector y que se publica con el patrocinio de la Red de Formación Ambiental del PNUMA y de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, continúa el proyecto de construcción de una filosofía y un pensamiento ambiental integral y complejo.

Carlos Augusto Angel Maya
20 de julio de 2004



ÍNDICE

PRESENTACIÓN] 7

INTRODUCCIÓN] 13

CAPÍTULO 1] 25

1.El reencantamiento del mundo: ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental] 27

1.1.Teoría de los dos mundo: una mirada crítica a la escisión de occidente desde la filosofía ambiental] 29

1.2. El Paradigma Ecológico y la Antropología en la construcción de una Etica Ambiental] 35

1.3. El reencantamiento del mundo: la reconciliación a partir de la dimensión ambiental] 39

1.3.1.La propuesta filosófica] 39

1.3.2. La propuesta poética: La posibilidad ambiental de la palabra] 47

CAPÍTULO 2] 69

2.De la educación ambiental a la ambientalización de la educación] 71

2.1.Filosofía, educación moderna y crisis ambiental] 74

2.2. El paradigma estético en la ambientalización de la educación] 85

2.2.1. De una educación para mantener la escisión a una educación para comprender la complejidad] 90

2.2.2. El mundo de la vida como urdimbre y el cuerpo como tejedor de tramas] 94

2.3. El paradigma ambiental y el ethos de la educación] 99

2.3.1. El paradigma ecológico-antropológico como prelude del paradigma ambiental] 101

2.3.2. El paradigma ambiental y la educación superior] 106

CAPÍTULO 3] 113

3.Estéticas ambientales urbanas: Complejidades ambientales y magmas expresivos de la vida urbana] 115

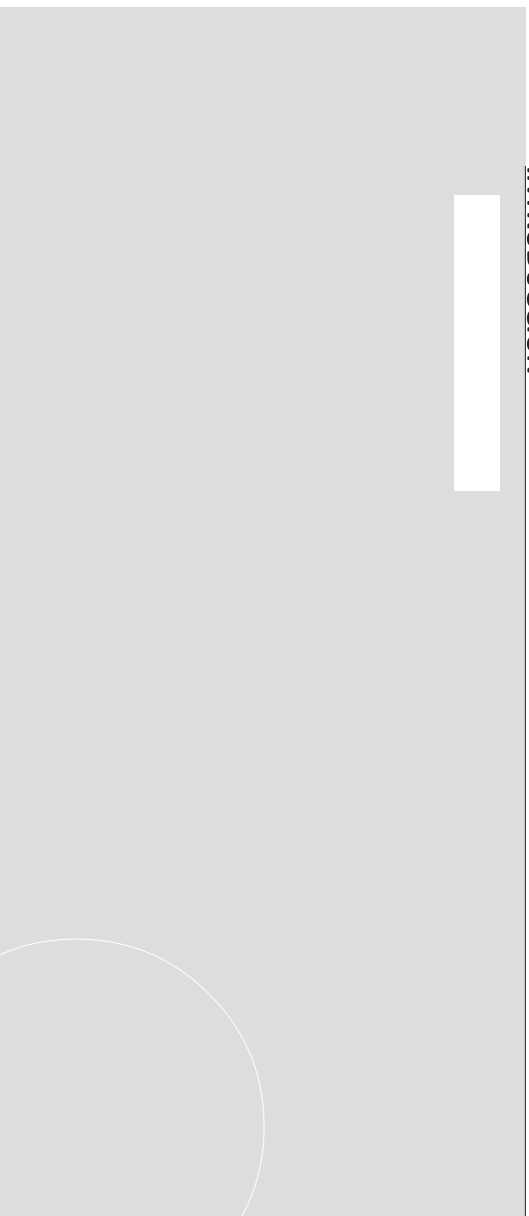
ÍNDICE

- 3.1. Estéticas rizomáticas en territorios complejos] 117
- 3.2. Figuras rizomáticas de la ciudad como expresiones urbanas contemporáneas] 123
- 3.3. Multiculturalidad urbana, fragmentación y desterritorialización] 127
- 3.4. El rizoma ruo-urbano-agrario] 141
- 3.5. ¿Es posible una ética – estética ambiental urbana?] 147
- 3.6. La deconstrucción de los discursos sobre el sujeto y el objeto de la modernidad] 159
- 3.7. Transformación radical del imaginario racionalista instrumental de la educación] 162
- 3.8. La vida urbana como complejidades ambientales y magmas expresivos: Estéticas Ambientales urbanas] 165
 - 3.8.1. Estéticas Monumentales: imposición estilística y transformaciones simbólico-bióticas] 167
 - 3.8.2. Naturalezas domesticadas] 170
 - 3.8.3. Estéticas funcionales: El espacio público como lugar de expresión simbólico – biótico] 171
 - 3.8.4. Estéticas monumentales y estéticas funcionales: conformación de escenografías atmosféricas urbanas] 172
 - 3.8.5. Estéticas arquetípicas o del inconciente: imaginarios ambientales urbanos] 174

BIBLIOGRAFÍA] 177

introducción

INTRODUCCIÓN





Introducción

La escritura de este libro sobre pensamiento ambiental es el fruto de diversos momentos y escenarios en los que he presentado a la discusión pública académica, regional, nacional e internacional y de la sociedad civil, las ideas centrales que rondan los tres capítulos que lo estructuran.

Siempre tuve presente, como una tarea prioritaria, la propuesta del *reencantamiento del mundo*, a través de la recuperación de la dimensión místico poética de la existencia, del sentido del habitar la tierra para la reflexión ambiental, pues el espíritu de esta nueva época tiene su expresión en actitudes transgresoras, rupturas epistemológicas, nuevas junturas, disolución de paradigmas políticos, éticos, estéticos, científicos y culturales, además de una serie de transformaciones dentro del tiempo y el espacio, que han puesto en tela de juicio la linealidad teleológica de la historia y la pretendida homogeneidad de conceptos tales como desarrollo y progreso, según los postulados de la Modernidad.

Un pensamiento que está en construcción tiene limitaciones, errores, aciertos y potencialidades. Y si además este pensamiento tiene el adjetivo «ambiental», se generan cuestionamientos que es importante presentar en este ensayo, en capítulos que expresan, desde lo ambiental, la transversalidad y movilidad hacia varios puntos de fuga. Es decir, en capítulos que, en sí mismos, expresan la forma, la estética ambiental, la necesidad de un reencantamiento del mundo, en el que se incluye el mundo del pensamiento filosófico.

No pretendo hacer una revisión de conceptos como «naturaleza» o «vida» en la filosofía de Occidente, porque esa titánica tarea ha sido realizada por Augusto Ángel Maya, con lucidez, brillantez e inteligencia magistrales (Cfr. Ángel Maya A. 2001, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d y 2001e). Pretendo, tan solo, realizar ejercicios de pensamiento que sinteticen, problematicen, transgredan y/o propongan ideas con dimensión ambiental. Pretendo, así mismo, transgredir los límites de los ambientalistas oficialistas y oficinistas que, gracias a la trivialización y uso indiscriminado del término, han tomado el camino neocartesiano del metodologismo propuesto como panacea, dentro del universo de lo ambiental, para solucionar los problemas que tienen que ver apenas con uno de los múltiples aspectos que conforman la complejidad ambiental: el de los recursos naturales no renovables. La finalidad de esta transgresión es cuestionar el abuso del término «ambiental» y su empobrecimiento desde la perspectiva cultural. Por esta razón asumo una postura crítica a la «educación ambiental», la «ética ambiental», lo «ambiental urbano» y lo «ambiental agrario», con el fin de proponer la construcción de otro *ethos* cultural desde la dimensión estético-ambiental que he llamado en otros trabajos, rizomática y compleja (Cfr. Noguera P. 2000, 2000a, 2000b, 2001a, 2002, 2002a, 2003, *et al.*, 2003, con Echeverri J, 2003).

Encontrará el lector una actitud escéptica frente a cualquier tipo de fundamentalismo en lo que se refiere a los principios de un ambientalismo, a cualquier tipo de reduccionismo metodológico en lo referente a los medios (políticas, tecnologías, procesos ambientales) y a cualquier tipo de teleología universalista en lo referente a los fines de una dimensión ambiental. Igualmente encontrará que en estas páginas he renunciado a las categorías universales y absolutas. Dicho de otra manera, he renunciado a creer que la ciencia, como la concibe la modernidad, nos entrega verdades de cuño universal, con sus respectivos valores, modelos y métodos. Desde esa perspectiva, mi pensamiento no es científico

y asumo la opción que propone Capra (1998) en su hermosa obra *La trama de la vida*: qué bueno y saludable es no tener verdades universales, sino modestas verdades específicas que nos permitan ser felices.

Lo ambiental como una dimensión, como una trama de relaciones, como una forma ética de ser, como una manera de comprender nuestra propia vida, no es una verdad universal, ni el Paradigma, así con mayúscula, del tercer milenio que comienza. Lo ambiental enriquece, amplía, transforma, transgrede y propone alternativas culturales, pero no es la nueva verdad universal. Pretender que desde lo ambiental se postula una nueva verdad universal y buscar demostrarlo por todos los medios, nos llevaría a un nuevo reduccionismo, que yo llamaría postcientífico.

En este texto, no utilizo una linealidad lógica para ir demostrando hipótesis o teorías. Pretendo más bien abrir diferentes brechas, caminos, de manera rizomática. Pero también pretendo llegar al lector con una sencillez tal que nos permita la interacción, el diálogo y la discusión. Deseo construir un camino pedagógico que nos permita hacer una hermenéutica de los diferentes temas y problemas del pensamiento ambiental, con el fin de construir pensamiento ambiental.

El reiterado ir y venir de las ideas y teorías contemporáneas más influyentes, en mi tarea de construcción de un pensamiento ambiental en los tres capítulos de este ensayo, su movimiento no lineal en mi reflexión, muestra la transversalidad de sí mismas. Es una forma de pensamiento-rizoma. Tanto en la educación como en la ética, en los estudios urbanos como en los estéticos, en la reflexión científica como en la filosófica, esta forma de pensamiento rompe con la linealidad de los estudios ambientales oficinistas, es decir de los estudios ambientales apoyados por las naciones y multinacionales, que han tenido una presencia devastadora para el planeta durante los últimos cien años. Para

ellos no es necesaria una radical transformación de la cultura moderna, de sus prácticas tecnológicas, de sus imaginarios y de su *ethos* para encontrar nuevas alternativas de habitar la tierra respetuosamente y en paz. Para ellos, los problemas ambientales se solucionan con investigaciones sobre indicadores de contaminación, deforestación o número de especies en vía de extinción y punto.

No podemos esperar que la transformación radical de un *ethos* cultural, basado en la explotación inmisericorde de los bienes de la tierra y de los seres humanos sometidos y desposeídos, se transforme en un *ethos* cultural respetuoso y solidario con la trama de la vida, gracias a una decisión solamente política, tecnológica o económica. Los intereses que se mueven alrededor de los bienes de la tierra y de la fuerza de trabajo de los seres humanos son tan complejos y de tal nivel de egoísmo, que es muy difícil pensar en una transformación de nuestra sociedad altamente ególatra y dominante, en una sociedad ambiental.

El paso de una cultura como la nuestra, «raza taimada que cree saber la hora» según el poema de Hölderlin citado por Janke (1988), a una cultura ambiental, será un paso cruento y doloroso. La transición comenzó desde finales del siglo XIX. Los artistas del romanticismo inglés, alemán y francés profetizaron la crisis tanto social como ecológica que viviría una cultura basada en la explotación y no en el cuidado, en el desperdicio y no en la medida, en el abuso y no en el equilibrio, en la adicción y no en la sobriedad. El romanticismo expresó tanto en poesía como en novela, en música como en pintura, la tristeza profunda de una tierra mutilada, reducida a metros cuadrados, a estadísticas y a mediciones; expresó la febrilidad del artista poseído por el anhelo de fuga de una realidad fría, despiadada e inhumana: la realidad del capitalismo (Noguera, 1998); plasmó en sus artistas la impronta de la desesperanza, la búsqueda de nuevas formas de conocimiento, de alternativas distintas a la del racionalismo homogeneizante e

inició las bases de un pensamiento alterno al pensamiento oficial. Mientras las naciones europeas concretaban el desarrollo científico y tecnológico en las fábricas, los románticos mostraban la ignominia y la desesperanza de quienes eran explotados en los procesos fabriles sin ningún tipo de respeto.

Mujeres embarazadas y niños eran la mano de obra predilecta de los dueños de los medios de producción, porque dicha mano de obra era más barata que la de hombres sanos. De otra parte ya la tecnología tenía el sesgo homogeneizante, reduccionista y universalizante, que la caracterizará a lo largo de la modernidad, la neomodernidad, la ultramodernidad y todas aquellas palabras que caracterizan hoy los más sofisticados movimientos contemporáneos, sesgo que además será totalmente antiecológico, porque expresa la negación suprema de la diferencia, la diversidad y la biodiversidad.

Ciento cincuenta años después, aproximadamente, sigue vigente la mecanización del mundo de la vida dentro de un racionalismo unidireccional, expresada muy bellamente en películas como *Koyaniskatsi* —película de los años 80s, cuyo título es una palabra que significa vida fuera de todo balance, vida fuera de todo equilibrio— con música de Phillippe Glass. Miles de hombres y mujeres, nuevos nómades de la metrópoli mutante, repiten todos los días los mismo movimientos. Se ha ido debilitando el cuerpo del hombre de la modernidad, de la era de las máquinas, de la era de la robótica y de la electrónica. Cada vez más frágil, el cuerpo ha entrado en lo que Angel (1995) llama la fragilidad ambiental de la cultura. A mayor cantidad de extensiones tecnoestéticas o prótesis —televisión, computador, *mouse*, visión *laser*, visión X, carro, avión o cohete espacial— mayor fragilidad de nuestra cultura ante la *mnémesis*, o reacción de la tierra frente al abuso y desconsideración de sus moradores humanos. Si la transición comenzó hace más de cien años, aún no ha terminado. Sigue imperando el paradigma racionalista pero ya, en estos momentos, inicios del siglo XXI, hay mayor conciencia ambiental.

El pensamiento ambiental es esa obligatoria reflexión que debe realizar hoy todo aquel que se pregunta el por qué y el para qué conocemos. Es ese imperativo moral surgido del abismo ante el cual estamos hoy como partícipes de este planeta, como hilos de la trama de la vida, como moradores de nuestro barrio, nuestra ciudad, nuestro país, nuestro continente, nuestro planeta y nuestro universo. A medida que van cambiando las formas del habitar la tierra, a medida que surgen problemas, surgen formas de estudiar y de solucionar dichos problemas. El pensamiento ambiental — ética, estética, filosofía, educación, ciencia, política, tecnología, estudios urbanos y estudios agrarios— emerge de la problemática ambiental como el pensamiento cartesiano, la física newtoniana y el paradigma mecanicista emergen de las necesidades burguesas del siglo XVII. Las necesidades sociales no son primero que las teorías científicas, éticas o políticas, pero tampoco las teorías emergen de la nada: tienen una relación densa con la vida cotidiana de las culturas, emergen de dicha vida pero a su vez dicha vida emerge de ellas. Son despliegue y repliegue del pliegue de la vida en sus diferentes facetas y expresiones.

El pensamiento ambiental se despliega en la integralidad de los modos de ser del ser, mientras que el pensamiento moderno aparece como dominio de unos modos de ser sobre otros. El pensamiento ambiental invita a la construcción de saberes solidarios, mientras que el pensamiento moderno exige la competencia y dominio de unos saberes sobre otros. El pensamiento ambiental realiza cruces, transversaliza ideas, hace «costuras de distintas telas». El pensamiento moderno escinde, separa, no permite salirse de la direccionalidad. La transversalidad y la interdisciplina caracterizan la educación desde el enfoque ambiental; la linealidad caracteriza la educación dentro del pensamiento moderno.

Los tres capítulos de este ensayo tratan de lo mismo y lo mismo está expresado de diversas formas en los tres capítulos.

No podríamos pensar en un ensayo sobre pensamiento ambiental, trabajando de manera lineal. Las diversas ideas aparecen y desaparecen como una fuga de Bach, como un rizoma, como imágenes visuales o sonoras reiterativas, fractálicas.

¿Cómo pensar en una ambientalización de la educación, sin una crítica a la epistemología cartesiana? ¿Cómo pensar en la vida urbana, en la ciudad, sin una estética expandida? ¿Sin pensar en un paradigma tecnológico como plataforma adaptativa de la especie humana? ¿Cómo pensar en una ética ambiental sin proponer el paso de una concepción mecanicista a una visión compleja de la vida? ¿Cómo trabajar un reencantamiento del mundo como actitud ético-estética-ambiental, sin entender que la naturaleza misma es *poiesis* y *autopoiesis*? ¿Es decir, que en el mundo todo es una acción estética de la vida? Aunque los tres capítulos de este ensayo traten de lo mismo se enfocan desde perspectivas o énfasis diferentes. Los tres capítulos del ensayo total fluyen en bucles. Se parte de lo ético-estético, para volver a lo ético-estético, se parte de la vida para volver a ella. No podría ser de otra manera. Pensar es un acto de la vida. Entonces vivimos para pensar que vivimos y de qué manera vivimos.

Morar significa habitar y habitar es un acto profundamente trascendental en el humano. Por ello, este ensayo de pensamiento ambiental está permeado de moralidad y es una invitación a los filósofos, a romper con la ortodoxia de una filosofía del sujeto muy presente aún, no sólo en las escuelas de Filosofía, sino en la visión antropocentrista y eurocentrista que impera en el seno mismo de la oficialidad del pensamiento ultra e hiper moderno. Creo en la Filosofía, creo en que es urgente pensar y que esta tarea no es la tarea del científico que ha confundido pensar con clasificar, calcular y medir, sino que es la tarea de todo aquel que quiere retornar a las cosas mismas, al ser en sus formas de ser. Creo que buscar un reencantamiento del mundo es salir de la visión científicista de un mundo reducido a una fórmula matemática, a

un mundo donde lo sagrado, lo innombrable, lo hermético, aquello de lo cual solo podemos decir que es, se torna en propuesta de sentidos de mundo donde nosotros somos *poiesis* de ese mundo que es potencia y *virtus*, expansiones del cuerpo- naturaleza, al decir de Spinoza.

La poetización del mundo, su reencantamiento, exige entonces un acallamiento de los discursos sofocantes de las grandes teorías científicas, de las racionalidades excluyentes y omniabarcantes; exige dejar que la voz misteriosa del mundo como vida, como ser en despliegue, como perpetua aurora y crepúsculo, pueda ser escuchada. La filosofía ambiental no podrá ser entonces una voz solista imponiendo al mundo su canción. Tendrá que ser un coro dodecafónico, diverso, multitonal. No será una teoría. Será una invitación a la poesía, al silencio del sujeto cartesiano, a la entrada en la trama de la vida.

Agradezco a la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, especialmente a la Facultad de Ciencias y Administración, al Departamento de Ciencias Humanas y al Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) la posibilidad de escribir este libro gracias a los espacios académicos que me ha permitido abrir y disfrutar.

Agradezco muy especialmente a los investigadores del Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) de la Universidad Nacional de Colombia, sedes de Manizales, Medellín y Bogotá, al Grupo de Estudios Estéticos de la misma Universidad Sede Medellín y a mis maestros Augusto Angel Maya, Guillermo Hoyos Vázquez y Manuel Delgado, quienes a lo largo de su vida me han motivado a reflexionar sobre el *mundo de la vida*. Sus valiosos aportes me han facilitado, por medio del diálogo, la meditación, el consenso y el disenso, la construcción del pensamiento que aparece en este trabajo.

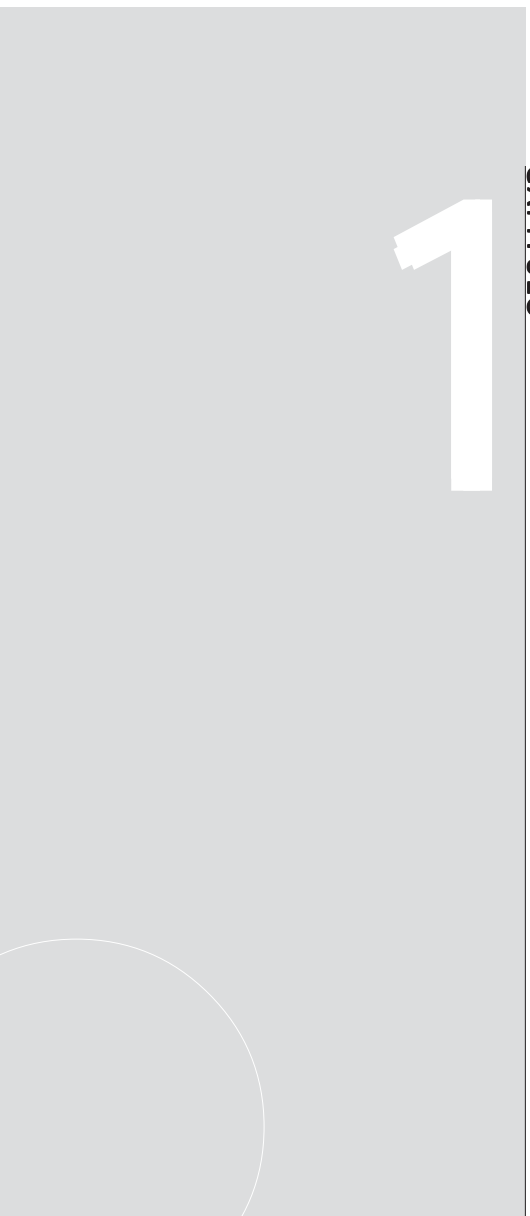
Agradezco a Enrique Leff Zimmermann, coordinador de la Red de Formación Ambiental del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente en América Latina y el Caribe —PNUMA— no solo sus aportes refrescantes y críticos a este libro, sino la oportunidad de que esta publicación saliera con el sello de tan importante institución.

A todos ellos, a mi amada familia, especialmente a Jorge Echeverri González, corrector riguroso de este libro, compañero de vida, de reflexiones y de escritos comunes en estos temas... a mis mascotas, silenciosas, cariñosas y fieles, dedico estas líneas.

Patricia Noguera, julio de 2004

el reencantamiento del mundo

CAPÍTULO



1

Capítulo primero

EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO: IDEAS PARA UNA ÉTICA-ESTÉTICA DESDE LA DIMENSIÓN AMBIENTAL

«Ethos y nomos

Entre estas palabras aurorales 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. De la existencia ética a la ética originaria, en: Heidegger: La voz de los tiempos sombríos, p. 43 y 44) .

Resumen

Tres temas fluyen en bucles en este capítulo. El primero, La teoría de los dos mundos: una mirada crítica a la escisión de occidente desde la filosofía ambiental, recoge reflexiones sobre el origen teórico filosófico de la escisión del mundo de occidente, a partir del pensamiento griego platónico y postplatónico. El segundo, El Paradigma Ecológico en la construcción de una ética ambiental, resume un aspecto de la investigación Paradigmas Contemporáneos en la Construcción de un Pensamiento Ambiental (IDEA, Departamento de Ciencias Humanas, Universidad Nacional Sede Manizales) cuyo idea central es la aparición a finales del siglo XIX de la ecología como una ciencia cuyo objeto de estudio son las relaciones entre los organismos que conforman nicho y no un objeto delimitable y sustantivo. El tercer tema, El reencantamiento del mundo: la reconciliación a partir de la dimensión ambiental, busca convertirse en una propuesta poética-ambiental, más que filosófica, surgida de la fenomenología y de las filosofías contemporáneas que hacen una crítica profunda y radical al reduccionismo cientificista, a la visión compartimentada y matematizada de la naturaleza y a la visión metafísica de la especie humana

La introducción de la dimensión ambiental en los ámbitos del conocimiento y la vida cotidiana de nuestra cultura implica revoluciones trascendentales que no son asumidas por la estructura actual de la educación, la ética, la política, la ciencia y la tecnología. Introducir la dimensión ambiental implica el viraje de la visión compartimentada del mundo de la vida, a la visión integral, compleja y holística, que las estructuras de la cultura moderna no pueden soportar, por ser estructuras que tienen como característica esencial la escisión. La visión escindida en occidente se inicia con Platón (Angel, 2001a). Aristóteles, el cristianismo —tanto el agustiniano como el tomista— y el pensamiento moderno —desde el cartesiano y el galileano hasta la fenomenología y la hermenéutica— recogen y expresan por medio de diversas figuras las distintas posiciones de la visión escindida

de occidente. Incluso las propuestas de síntesis —dialécticas, fenomenológicas, comunicativas y hermenéuticas— parten de la ontología de la escisión.

La dimensión ambiental posibilita la salida de la escisión por medio de la deconstrucción de los discursos de la modernidad, como presupuesto para la construcción de nuevos valores, derechos y responsabilidades en los cuales participen actores y escenarios marginados por el racionalismo instrumental. Este proceso implica entrar en un campo que evite discriminaciones y privilegios y que desmonte los sistemas en que el orden es sinónimo de privilegio, poder o dominación. Exige además la estetización o poetización del mundo de la vida, con el fin de superar el paradigma tecnocientífico, condición de la dimensión ambiental, como perspectiva presente y futura.

1.1. Teoría de los dos mundos: una mirada crítica a la escisión de occidente desde la filosofía ambiental

La herencia judeocristiana y platónica condujo a que la cultura occidental se construyera sobre una especie de estructura dual, 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. El cimiento del desarrollo sin límites de la ciencia y la tecnología fue la 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. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia de que la naturaleza era ilimitada y estaba disponible como recurso para la racionalidad tecnocientífica infinita del ser humano.

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 influyó 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, excluidas o miradas como fuente de engaño por las figuras dominantes de poder, ya fueran religiosas o tecnocientíficas. ¿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, sino, 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, como sería el conocimiento científico, y en tanto que dicho cuerpo y dichas estructuras mundovitales de lo terreno, pudieran constituir fuentes más elevadas del conocimiento?

Veamos la dimensión de la ética dentro de estas figuras de la escisión.

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

Con la metáfora de la expulsión del paraíso, podemos explicar poéticamente el inicio de la separación entre naturaleza y cultura que ha caracterizado a occidente. El sentido de dominio expresado en la fundación del judaísmo podemos apreciarlo si miramos, siguiendo a Boff (2001) las dos formas de escritura —y de ser— de la palabra *Etica*:

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

El centro del *ethos* (morada) es el bien (Platón), pues sólo él permite que alcancemos nuestro fin, que consiste en sentirnos bien en casa. [...] Para Aristóteles, el centro del *ethos* (la moral) es la felicidad, no en el sentido subjetivista moderno, sino en sentido objetivo, como situación de autonomía vivida en el nivel personal y social (*polis*). [...]

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

[...] De aquí se desprende que el «*ethos/moral*» siempre va en plural, mientras que el «*ethos/casa*» siempre en singular.» (Boff, 2001, p.26–27)

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

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

Aristóteles (siglo IV a. de C) se apartará de Platón en cuanto que mostrará cómo la *empirie* es fuente inagotable de conocimiento, pero seguirá siendo platónico en cuanto que hablará, en su Física, de dos mundos, uno sublunar y otro supralunar. El mundo sublunar es el mundo de la historia, de los cambios y de las transformaciones; del alma, 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, Aristóteles (1993) coloca como posibilidad de dicho *ethos* la felicidad y no el bien (Angel, 2001), que es colocado por Platón, como *telos*, es decir como una meta que significa

por encima, sobre o más allá. Aristóteles coloca la felicidad como posibilidad del *ethos*, lo cual nos sitúa en el aquí y en el ahora y no en el más allá. La meta de Platón es la verdad, la meta 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 como se interprete, pero mundo escindido, determina todo el pensamiento occidental. Los filósofos posteriores a Platón —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 se traslada a las prácticas sociales, económicas, políticas y simbólicas, y a las relaciones que se establecen en 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—. Desde entonces, Occidente se ha caracterizado porque todas sus construcciones éticas son de dos tipos: o para conquistar el mundo del más allá —éticas religiosas como el cristianismo— o para conquistar el mundo del más acá —éticas utilitarias, mercantilistas o empresariales— y en ambos continúa presente la escisión, porque en las dos 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, que llega al cristianismo por medio del pensamiento agustiniano. Las figuras, con las cuales el cristianismo representa 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. Mientras más desprendidos de lo terrenal, mayores privilegios en el cielo. Mientras 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 la historia del judaísmo y del cristianismo, llevan a occidente a una especie de desprecio por lo terrenal, desprecio que en la modernidad adquirirá la forma de sojuzgamiento y explotación inmisericorde. El *ethos* de dominio en occidente tiene un origen claro: la escisión teórica del mundo en dos, jerarquizados gracias a la imposición de uno sobre otro (Angel, 2001a).

Esas figuras de dominio se adaptan muy bien al pensamiento moderno que, con Descartes, Galileo, Bacon y Kant, tendrán un asombroso desarrollo y fundamentarán las éticas metafísicas donde queda por fuera el mundo de la vida ecosistémico e incluso el mundo de la vida como cuerpo simbólico-biótico (Noguera, 2003). Ninguna ética podrá incluir dentro de su objeto de estudio a este mundo reducido a mundo calculado, a objeto de investigación y a recurso disponible. Aunque Spinoza (1975) ubicó al ser humano en la naturaleza y toda su ética se fundamenta en la naturaleza, el discurso de Spinoza fue un discurso acallado por los grandes discursos de la racionalidad tecnocientífica, que resultó ser la racionalidad burguesa. Spinoza vuelve a retomarse en momentos en que comienzan a surgir serias dudas sobre el optimismo de la razón metafísica occidental (Angel, 2001d), 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 seres humanos incorpóreos y desnaturalizados.

Cuando surgen los problemas ambientales, percibidos primero por los poetas, escritores y pintores románticos, comenzamos a

plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cómo se ha manejado la naturaleza? Pregunta relacionada directamente con esta 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 la sociedad superior a la vida ecosistémica ha sido mucho 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 *éthos*, a una nueva forma de morar.

Dos pensamientos paradigmáticos y críticos del fisicalismo científico, emergen en la segunda mitad del siglo XIX: el ecológico y el antropológico. Surgidos en el contexto de una Europa escindida, donde el desarrollo de la ciencia y la tecnología se había puesto al servicio del desarrollo industrial, concebido como el paradigma del progreso de las naciones, fundan la ecología y la antropología como las primeras ciencias, una «natural» y otra «social», que iniciarán el camino de regreso a casa, es decir, el camino de integrar «naturaleza» y «cultura». Veamos cómo se realizó ese proceso, que alimentará la construcción de un *ethos* ambiental, o sea, de una forma de morar respetuosa con la trama de la vida.

1.2. El paradigma ecológico y la antropología en la construcción de una ética ambiental

El paradigma ecológico, la antropología, la teoría de sistemas, la teoría del caos, las matemáticas de la complejidad, la autopoiesis y la autoconstrucción, la idea del rizoma y de magma en los estudios de la física, la biología, la sociología, la filosofía y otras corrientes de pensamiento contemporáneo, aportan elementos fundamentales para la construcción de una ética ambiental.

La ecología profunda (Capra, 1998) es uno de los paradigmas más importantes del siglo XX. La ecología desde Odum (1995), principalmente, introduce a la especie humana dentro de los ecosistemas en cuanto a que las acciones realizadas por los tecnólogos y científicos sobre los ecosistemas, impactan dichos ecosistemas de tal forma que en su acción puede acabar con millones de años de creación, cocreación y evolución. Los ecólogos fueron los primeros estudiosos de las ciencias «naturales» que percibieron que no era posible seguir estudiando la «naturaleza» sin incluir a la especie humana, así fuera solamente para que ella se cuestionara sobre el alto precio que la naturaleza estaba pagando por el desarrollo de la ciencia y de la tecnología en lo referente a la producción. Además los ecólogos fueron los primeros en mostrar la necesidad de «límites» desde la perspectiva ética, no solo de unos límites puestos por el ser humano mismo, sino de unos límites puestos por los ecosistemas y las tramas profundas de la vida, que en la postmodernidad se han llamado alteridades ecológicas.

Ninguna ciencia, antes de la ecología, había puesto en alerta a las demás ciencias y a ella misma de los peligros del optimismo tecnológico absoluto. De otro lado, el éxito económico por la aplicación de ciertas tecnologías y el enriquecimiento sin límites de las multinacionales tanto europeas como norteamericanas, comenzando por las industrias fabricantes de todo tipo de armas que incluyen por supuesto las armas químicas, encegucía y continúa enceguciendo a los gobiernos vinculados al poder de estas empresas, como es el caso de los Estados Unidos. Una muestra de su ceguera es la actitud tomada en Río de Janeiro (1992), Tokyo, G7 y en Río+10 (Johanesburgo). Los movimientos ecológicos han sido los primeros en hacer un llamado de alerta a los desvaríos de la razón calculadora e instrumental que paradójicamente se ha enloquecido.

De la misma manera que la ecología como ciencia «débil»¹

¹ Ciencia «débil» (Vattimo, 1980) por ser una ciencia interdisciplinaria, que no tiene un objeto muy definido y acotado de investigación, sino que su objeto es una relación: la de nicho

de la modernidad se ha tornado en paradigma para el pensamiento ambiental, la antropología también ha hecho aportes valiosos. Ella encuentra que su objeto de investigación es un objeto inasible desde la exactitud cientifista, por cuanto su objeto es el estudio de la presencia del ser humano en su contexto cultural —ritos, costumbres, creencias, tradiciones, artefactos, saberes— es decir, de sus densas relaciones con otros y con la tierra.

La antropología también es una ciencia débil, dentro del conjunto de las ciencias sociales, porque ella introduce dentro de su campo de estudio no sólo elementos poco «científicos» como creencias, *totems*, tradiciones, dioses y magias de las culturas, sino que además muestra que no podemos estudiar a los hombres y mujeres sin considerar la influencia de su «medio» ambiente en las actitudes, saberes y formas de ser de estos hombres y mujeres. Frente a categorías universales como la de sociedad, propia de la sociología, la antropología trabaja las particularidades culturales dentro de los contextos ecosistémicos. La antropología contemporánea aporta al pensamiento ambiental sus teorías sobre los imaginarios simbólicos (Durand, 1981 y 2000), fundamentales para encontrar cómo por medio de la construcción de imaginarios ambientales es posible encontrar cambios de actitud tanto social como individualmente de los grupos sociales hacia los ecosistemas y hacia los grupos sociales mismos.

Con la ecología y la antropología, los estudios ambientales se han nutrido de elementos para consolidar el modelo de investigación «ecosistema–cultura» (Angel, 1996) y las variaciones que se le han hecho al modelo a partir de la construcción de nuestra propuesta «estético-ambiental» (Noguera, 2000) para la ética, los estudios urbanos y la educación, o de nuestra propuesta «rizoma ruro-urbano-agrario» (Noguera, 2000a y 2000b) para las relaciones entre lo urbano, lo rural y lo agrario.

Uno de los aportes más importantes de la ecología es la mirada sistémica de la vida. Con el apoyo de la teoría de sistemas,

los estudios ambientales muestran cómo los acontecimientos rizomáticos (Deleuze-Guattari, 1994) sucedidos al interior de sistemas complejos, por ejemplo una cultura, afectan a muchas otros ecosistemas y muchas otras culturas a corto, mediano, largo y muy largo plazo, de manera no predecible desde la planificación ambiental moderna.

Una práctica nuclear o un genocidio afectan toda la estructura de la vida, de forma no lineal sino compleja. Es decir, hay un movimiento aleatorio, complejo de los sucesos de la vida, que toma diferentes caminos, insospechados caminos, que fragmenta, «desordena», impulsa dichas formas de la vida a atractores oscuros. Como un magma volcánico (Castoriadis, 1989), las densidades de la vida se extienden en sus más diversas formas, produciendo transformaciones caóticas, fragmentarias, derivas y monstruosidades (Calabresse, 1994), que no pueden explicarse linealmente. Como un magma volcánico, los sucesos de la vida son de gran temperatura por lo que los sentidos que toman dichos sucesos no encajan en los planes sociales o ambientales de desarrollo.

Estos paradigmas y teorías contemporáneos, cuestionan y rompen la linealidad, claridad, orden y distinción de la modernidad cartesiana y exigen la construcción de una ética o de unas éticas que incluyan actores desconocidos para la modernidad antropocentrista. Además, teorías como la de la incertidumbre, o la de la física cuántica, ponen en duda todo el edificio de la exactitud como sinónimo de verdad. La propuesta de unas éticas con dimensión ambiental, exige una entrada en los paradigmas y teorías contemporáneas (Capra, 1985) que han transformado ya el edificio cartesiano de la ciencia, de la tecnología y del mundo de la vida modernos (Noguera, 2002). Concomitante, la idea de una poetización del mundo surge como un manantial de posibilidades desde el fondo del abismo de un mundo reducido a números, mutilado y sin dioses (Janke, 1988).

1.3. El reencantamiento del mundo: la reconciliación a partir de la dimensión ambiental²

1.3.1. La propuesta filosófica

La fenomenología, corriente filosófica que plantea «ir a las cosas como ellas son», 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, (1962) desarrolla su teoría de la Constitución, abre una dimensión estética fascinante, por cuanto al referirse a la constitución de la cosa material, 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.

² Apartes de este capítulo fueron presentados como ponencia con el título de El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una Filosofía Ambiental en el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, organizado por el Círculo Latinoamericano de Fenomenología CLAFEN en la Universidad de San Buenaventura, Santafé de Bogotá, Marzo de 2002

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 naturaleza 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 «dialéctica» (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 (maternal, 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» (Idem, 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. Sólo es posible el ser del cuerpo-simbólico 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-pone 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. El 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 al movimiento entre *ego* y cosa. (Noguera, 2000)

El 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. Se constituye, así, un plexo que 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 hace posible a la misma cultura 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 quedaron 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 sea 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 la eliminación de los dioses, procura 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 para-científico que se expresa en imágenes mitopoiéticas, no traducibles en términos lingüísticos 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 el mundo mítico estuviera en el mismo plano del mundo tecnocientífico. 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?» poetiza Hölderlin (citado por Janke, 1988, p.49) para indicar que una vez desencantado el mundo, mundo que, entonces, habitaríamos por méritos y no por favores recibidos de los dioses o de la naturaleza, mundo habitado por una especie exitosa, calculadora, que cree saber la hora y saberlo todo, ¿cómo podrá ser posible poetizarlo? ¿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.

En contravía, 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 en el agua de las fuentes, en la lluvia de las nubes, en el soplo de los vientos, en el ardor del sol, 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-biótico. Poético numinoso, dirá Janke.

«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 recurre 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 ya superadas de la naturaleza. ¿Pero será esto verdad y toda la verdad?» (p.50)

Husserl nos había dicho de una manera contundente en su libro *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (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. La filosofía no puede excluir otras formas de conocimiento, por el contrario, debe abrirse a su interpretación. Por esto, 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. 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 *aisthesis*, es decir como *sensualia*, pero también como como autoproducción, re-creación de formas, la vida es esteticidad pura.

El mundo de la vida como mundo biótico se funda como mundo del mundo simbólico en el momento en que el ser, que es habitado por la palabra y que habita en la palabra (Heidegger), se expresa en mundo, para habitarlo. Hábitat que 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 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. La ética ambiental, también exige un cambio cultural radical en todas las dimensiones de nuestro mundo de la vida. Y una de ellas es la más crítica: la dimensión política y económica. 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.

1.3.2. La propuesta poética: La posibilidad ambiental de la palabra³

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

³ Este aparte, contiene ideas y desarrollos presentados como ponencia por la autora de este libro, en coautoría con el Profesor Jorge Echeverri González, en la VI International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology. Ethics, Language and Suffering, Brasilia (Br) 2 a 5 de Julio del 2003 con el título de: «Ética desde la tierra: renovar el lenguaje de la ética desde la dimensión ambiental»

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 filósofo, en la construcción de conceptos (Deleuze y Guattari, 1993) y tratamos de practicar la tesis de Austin (1982) cuando nos propone «cómo hacer actos con palabras».

La palabra crea mundo, según lo 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 «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 (1998:29) habla de «ecología profunda», retomando un concepto introducido por el filósofo noruego Arne Naess en la década del setenta del siglo XX. 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 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

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, cfr. toda la obra de Augusto Angel Maya citada en la Bibliografía de este libro.

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.

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 (1998), 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 la sumatoria de elementos yuxtapuestos que pueden entenderse y manejarse desde el análisis de sus partes.

Los fenómenos objeto de estudio son los fenómenos 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

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

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.

Frente a estas imágenes y expresiones empecemos a instaurar otras, además de las ya dichas de hebra en el tejido de la trama de la vida y entrelazamiento total. 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) nos aporta el concepto de magma y Deleuze-Guattari (1994) el de rizoma que nos acercan más a 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 elaborando 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 (autopoiético 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.

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, www.cartadelatierra.org (última verificación del link, julio 31 del 2004)

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 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. Estas actitudes de cuidado y respeto no siempre están presentes en la ciencia como se manifiesta en la física y la ingeniería cuando diseñan armas capaces de borrar la vida de la faz de la tierra, en la química cuando se elaboran contaminantes, en la biología cuando se libera microorganismos sin precisar sus consecuencias, en la psicología que prescribe un desarrollo mental sin relación con su sustrato orgánico o en la biogenética cuando se diseñan seres vivos o se modifican 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

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.

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 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, dan 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 supervivencia 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.

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.»

Con un ejemplo podemos ver que no son sólo sutilezas de lenguaje sino que pueden darnos pautas para formas de vida: en medicina, la alopatía 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 alopatía por mitificar la homeopatía; se trata de complementar y actuar en cooperación horizontal.

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 causa-efecto. 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.

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

El sistema puede colapsar cuando se transgreden los límites, situación que en condiciones naturales sólo se presenta en las catástrofes. 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.

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, gestos, 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

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

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 Apel (1991 Y 1991a), J. Habermas (1985a) 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 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 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 que proponemos, 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 panteísta, 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 (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). Nuestra propuesta —ya expresada en otras publicaciones (Noguera, 2000 y 2000a), y en otros trabajos realizados por investigadores del Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia— es cambiar, por medio 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 fin 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. Tenemos fe en que la utopía se va haciendo realidad por la palabra.

de la educación ambiental a la ambientalización de la educación

CAPÍTULO

2



2 Capítulo segundo

DE LA EDUCACION AMBIENTAL A LA AMBIENTALIZACION DE LA EDUCACION

La complejidad ambiental no solo implica aprender hechos nuevos (de una mayor complejidad) sino que prepara una pedagogía, a través de una nueva racionalidad que significa la reapropiación del conocimiento desde el ser del mundo y del ser en el mundo; desde el saber y la identidad que se forjan y se incorporan al ser de cada individuo y de cada cultura.

La pedagogía de la complejidad ambiental reconoce que aprehender el mundo parte del ser mismo de cada sujeto; que es un proceso dialógico que desborda toda racionalidad comunicativa construida sobre la base de un posible consenso de sentidos y verdades. Más allá de una pedagogía del medio —en la que el alumno vuelve la mirada a su entorno, a su cultura y su historia para reapropiarse su mundo desde sus realidades empíricas— la pedagogía de la complejidad ambiental reconoce el conocimiento, mira al mundo como potencia y como posibilidad, entiende la realidad como construcción social movilizadora por valores, intereses y utopías.

Ante la incertidumbre, la pedagogía de la complejidad ambiental no es la del conformismo, la vida al día, la supervivencia. Es, al contrario, la inducción de la imaginación creativa y la acción solidaria, la visión prospectiva de una utopía fundada en la construcción de un nuevo saber y una nueva racionalidad; la puesta en acción de los potenciales de la naturaleza y la fecundidad del deseo.

(Enrique Leff. *Pensar la Complejidad Ambiental*. En: *La Complejidad Ambiental*, p. 47 y 48)

Resumen

Este capítulo gira en torno a lo que se ha llamado educación ambiental, y a la posibilidad de dar un paso hacia adelante, en el sentido de hablar de una ambientalización de los procesos educativos, que exige una transformación radical de la cultura. Gracias al descubrimiento de nuevas sensibilidades y de las diversas maneras como ellas nos conectan con la vida en todas sus dimensiones, es posible penetrar en las estructuras más profundas de los sistemas educativos y transformar las formas como el mundo y nosotros mismos hemos sido objetos de conocimiento. Este momento estético permite, de un lado, comprendernos a nosotros mismos como cuerpo y mundo de la vida, y de otro, comprender las formas de la vida en sus relaciones permanentes. Además se reflexiona sobre la necesidad de romper con los obstáculos epistemológicos de una educación cuyo telos es la eficacia científico técnica, para entrar en un campo poético, donde los saberes nos permitan ser felices y vivir en paz.

En este capítulo amplío, de acuerdo con nuevas perspectivas, la propuesta de educación estético-ambiental elaborada en mi tesis de doctorado y publicado por la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales, con el nombre de *Educación Estética y Complejidad Ambiental* (Noguera, 2000). Uno de los aportes más significativos en la reconstrucción crítica de dicha propuesta, ha sido el proporcionado por el Grupo de Estudios Estéticos de la Universidad Nacional Sede Medellín, que a través de conversaciones, conferencias y publicaciones, me mostró nuevas perspectivas filosóficas con las cuales podría abordar la propuesta, enriquecerla y permitir que ésta se expresara a través de nuestra praxis educativa.

Los otros aportes, de una importancia trascendental, vienen del pensamiento ambiental que se ha ido consolidando a nivel local, nacional e internacional, especialmente con los trabajos de Augusto Angel Maya, profesor titular de la Universidad Nacional Sede Manizales, y uno de los mayores filósofos ambientales de América Latina. Uno de sus mayores aportes a este capítulo es

su bello texto titulado *La Aventura de los Símbolos* (Angel, 2000), publicado por Ecofondo, en el cual la perspectiva estética del pensamiento ambiental, se abre como una especie de finalidad o meta a la cual deberán tender los estudios ambientales.

Coincide esta idea con la expresada por mí en el libro sobre *Educación Estética y Complejidad Ambiental* (2000) y me alienta a seguir trabajando por los caminos del pensamiento ambiental, caminos que no son muy transitados en parte por aquello expresado por Heidegger y que sintetiza el espíritu de nuestra época: ante el éxito demoledor de la técnica, como forma de ser de la modernidad, la filosofía (para Heidegger, la filosofía del Ser), tiene dos caminos: o ponerse al servicio del saber técnico, o buscar el camino del ser, y éste es el camino de la poesía. Yo creo que más que colocar una «o» entre una tarea y otra, hay que buscar la forma de integrar lo escindido, por medio de la disolución de los polos de oposición. Dicho de otra manera: si los polos de la modernidad han sido una visión técnica de la naturaleza *versus* una visión poética, el pensamiento ambiental deberá poetizar la técnica, para que ésta acepte con modestia su función en la vida cotidiana, como servidora de la vida misma.

La educación formal de nuestro país, Colombia, ha dado un primer paso: la inclusión de la cátedra de ecología en algunas facultades y escuelas de secundaria. En este nivel de la educación secundaria se ha dado un segundo paso: la construcción de los Proyectos Ambientales Escolares (PRAES) como uno de los elementos constitutivos del proyecto educativo global. En la educación superior hemos dado un paso más: la creación de programas universitarios de pregrado y postgrado (especializaciones y maestrías, en el caso colombiano) que se desarrollan desde la perspectiva ambiental. Sin embargo la dimensión tecnológica de lo ambiental se superpone a la dimensión *poiética*, como una muestra de que aún subsiste la escisión y por ende las relaciones de dominación entre el sistema socio-cultural

y los ecosistemas y que la ambientalización de sus relaciones es todavía un proceso por construir, para transformar unas ciencias naturales que no comprenden al ser humano y unas ciencias sociales que no reconocen los vínculos con la naturaleza (Angel, 2000)

2.1. Filosofía, educación moderna y crisis ambiental

El mundo que construyó el lenguaje de la ciencia moderna se caracterizó por ser un mundo ordenado, jerárquico, claro y distinto. Debía obedecer a las leyes de la física newtoniana, de orden mecanicista, donde el todo era igual a la suma de las partes; el orden tenía como característica la linealidad, la secuencialidad, las relaciones causa efecto, el devenir del ser como una línea ascendente, que según el concepto ilustrado de historia, tenía un único *telos*, una meta última que, para el caso de la Modernidad, era la razón misma como Autoconsciencia Universal (Hegel, 1981) dentro de un concepto de libertad como causalidad no causada, objetiva, universal, como reino donde el hombre estaba por fuera de todas las determinaciones de la naturaleza (Kant, 1972).

El mundo de la razón, estaba por fuera de las determinaciones de la naturaleza y de la historia para poder llegar a través del conocimiento, a la libertad absoluta (Kant, 1981). Y es sobre ese ideal de mundo que se estructuró la educación moderna. Si la Ilustración era sinónimo de educación, era necesario saber qué era la Ilustración. Kant (1986) responde muy bien a esta pregunta en su texto *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?:*

La Ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro (p. 29) [...] Por ello le es difícil a cada hombre individual salir de esa minoría de edad casi convertida en su naturaleza. [...] Reglamentaciones y fórmulas, estos instrumentos mecánicos de un uso racional, ó más bien de un

abuso de sus dotes naturales, son los grillos que atan a una persistente minoría de edad (p. 31)

La educación moderna debía formar hombres ilustrados, es decir hombres libres. La Ilustración era el ejercicio público, no privado, de la razón, que le permitió al hombre europeo del siglo XVIII y XIX romper amarras con lo sagrado. «He puesto el punto principal de la Ilustración, el de la salida del hombre de su minoría de edad de la que él mismo es culpable, especialmente en asuntos de *religión*, (...). Además, aquella minoría de edad (en cuestiones religiosas) es tanto la más dañina como la más deshonorosa entre todas» (Kant, 1986, p. 41). Esta ruptura con la religión tenía su sentido político en cuanto que el hombre sujeto a la *religión* no podía pensar por sí mismo, sino que estaba sujeto a *otros*, o sea a tutores, sacerdotes y ministros que no permitían que la razón se desplegara en el dominio de lo público.

Sin embargo el espíritu de la época de la Europa ilustrada era romper amarras con lo sagrado, más allá de la religión; romper amarras con lo mítico y lo mágico; romper amarras con todo tipo de dioses (ídolos según Bacon, 1979) para llegar a ser mayores de edad, en un uso pleno de la razón. El postulado mayor de la Ilustración fue darle a la razón el lugar de los dioses, por cuanto ella daría respuestas a todos los interrogantes que hasta ahora habían sido pronunciados ante los dioses sin obtener respuestas que permitieran el progreso de las naciones. Se trataba ahora de entregarle a la razón la misión de los dioses, es decir: dar cuenta de todo lo existente, pero por fuera del ámbito de los dioses, es decir desde el mundo de lo profano.

Por ello la escuela moderna comenzó a hacer un énfasis desproporcionado en el desarrollo de un tipo de racionalidad, la lógico-matemática, enviando a un plano menos importante, otros tipos de inteligencias, de racionalidades y de formas de conocimiento. Privilegió una especie de sumisión de la vida a la

Razón con mayúscula, dándole a esta Razón la categoría de Ser¹. La escuela moderna asumió como misión el despliegue de la razón sobre sí misma, haciendo de la investigación la base de tal desenvolvimiento, al punto de que no podríamos entender la una sin la otra (Heidegger, 1958) y por ello, la «investigación ambiental» también ha quedado apresada en las redes de la racionalidad instrumental o tecnología.

Desde la perspectiva moderna, la educación ambiental no ha sido más que un campo específico de las ciencias de la educación que se dedica, en primera instancia, a una enseñanza y unas prácticas ecológicas y, en segunda instancia, a transformar la actitud del hombre frente a la naturaleza, conservando la escisión entre la naturaleza y la cultura (Noguera, 2000). Este imaginario ha sido tan importante en las decisiones éticas, políticas, económicas y sociales de la Modernidad, que se mantiene dentro de la educación ambiental típicamente curricular de nuestra escuela en todos sus niveles, en cuanto que, precisamente, nuestra escuela sigue mostrando al estudiante un mundo partido en pedazos, donde el todo es igual a la suma de sus partes. Los *curriculae* escolares expresan el estudio y conocimiento de un mundo compartimentado y no de un mundo sistémico, altamente complejo, autopoiesico, que se autoconstruye y con comportamientos rizomáticos y magmáticos.

La escisión entre lo físico, lo biológico, lo ecológico, lo social y lo simbólico hace que los profesores de cada una de las asignaturas no tengan mucha comunicación entre sí y que se le hayan entregado los Proyectos Ambientales Escolares a los maestros de biología, ecología o afines, como si lo ambiental fuera un tema de la biología o de la ecología. Transformar este imaginario de la escisión en un imaginario de la relación sistémica,

¹ Este reduccionismo del Ser a uno de sus entes: la Razón, hizo, según Heidegger (2000), que la filosofía se dedicara al servicio de la ciencia y de la técnica, entes característicos de la Modernidad, y abandonara su sentido originario que era la pregunta por el Ser.

de la comunicación permanente entre todas las tramas de la vida (Capra, 1999) implica transformar desde la raíz las estructuras simbólicas de la cultura, como lo plantea Augusto Angel Maya en todos sus libros, especialmente en este texto, introductorio al Primer Encuentro Latinoamericano de Filosofía Ambiental, realizado en Cali, Colombia en octubre de 2001: «No es posible afrontar la crisis ambiental sin una profunda reflexión sobre las bases filosóficas de la cultura. Es una tarea difícil pero no inalcanzable. El hombre se ha visto muchas veces sometido a la exigencia de cambios culturales profundos, que involucran no solamente la superficie tecnológica o la formación social, sino igualmente ese extraño tejido simbólico que le permite a la cultura reproducirse. El mundo simbólico es quizás nuestra principal herencia cultural» y el mundo simbólico de la Modernidad se ha construido a través de la escuela en un alto porcentaje.

El paso de una visión tecnocientífica reduccionista a una visión sistémica y compleja del mundo comenzó a darse desde el mismo siglo XIX, cuando surgieron interdisciplinas como la ecología, la antropología, la sociobiología... y teorías como la de sistemas. Pero la escuela continúa hasta el momento, —es decir hasta esta fría tarde de abril del 2003, en que escribo estas ideas— mostrando un mundo lineal. ¿Por qué? Porque la enseñanza de un mundo complejo, caótico y de un ser humano que pertenece, que está integrado a la naturaleza rompe con el imaginario cartesiano de dominio y de explotación inmisericorde de los «recursos naturales». El imaginario cartesiano está presente, incluso, en movimientos ecologicistas que terminaron siendo bandera política del postcapitalismo (Jameson, 1992), bajo teorías como la del desarrollo sostenible, que Johannesburgo (2002) mostró como totalmente débil y contradictoria, pues el concepto de desarrollo tiene que ver con la tarea ilimitada de la razón tecnocientífica de desenvolverse a sí misma (ciencia y tecnología sin límites) y la sostenibilidad tiene que ver con los límites ecosociales, lo que hace que todo intento de desarrollo sostenible

fracase porque el desarrollo predomina sobre la posibilidad de ser sostenible.

Mientras que a lo largo de todo el siglo XX se despliega la llamada «crisis de la Modernidad», o crisis de la razón técnica (Heidegger, 1960 y 2000a), porque rápidamente la euforia del desarrollo científico y tecnológico se muestra seriamente cuestionada por las guerras mundiales, es decir, por guerras que, por primera vez, y gracias al desarrollo de armas de alto poder destructivo, impactaban a todo el planeta y comprometían a muchas naciones. Mientras que un amplio número de organizaciones no gubernamentales en todo el mundo luchaban por crear una conciencia ecológica y ambiental, la oficialidad del mundo occidental, las instituciones como la escuela, seguían mostrando un mundo escindido porque esta forma de analizar, entender y explicar la naturaleza y la sociedad, permitía que los científicos y los tecnólogos dejaran en manos de las ciencias sociales problemas tan profundos como el ético. Los científicos y los tecnólogos no querían enfrentar los cuestionamientos provenientes de los grupos sociales, ni sus responsabilidades frente a la destrucción del planeta. Esta herencia venía desde el siglo XIX, cuando las ciencias sociales decidieron estudiar al hombre sin naturaleza y las ciencias naturales a la naturaleza sin hombre (Angel, 1996).

La educación, cada vez menos liberadora y cada vez menos liberada de las determinaciones políticas, es decir, cada vez menos obediente al ideal kantiano de la Ilustración, la educación, cada vez más determinada por la ideología burguesa del éxito económico, de la cuantificación y taxonomía de la naturaleza como «recurso» para el hombre, (obviamente europeo y europeizado), ni siquiera ha asumido el ideal de la ideología burguesa que le permita una salida a la especie humana, de una minoría de edad a una mayoría de edad. Cada vez más el *ethos* de la escuela está determinado por las exigencias de una sociedad consumista y despilfarradora; de una raza ingrata que cree saber la hora

(Hölderling en Janke, 1988) y que centra su desarrollo en el aumento de la producción y en el lucro que deja el saqueo indiscriminado e irrespetuoso de los bienes de la tierra.

Cuando los intelectuales europeos del siglo XVIII leen a Spinoza inmediatamente lo marginan, porque Spinoza está proponiendo en su *Ética*, que no existen dos sustancias sino una sola. No es posible entender al hombre fuera de la naturaleza, sino enteramente dentro de ella, como sustancia que se crea y se recrea a sí misma. Para Spinoza, «la libertad no es simplemente libertad de pensamiento, sino expansividad del cuerpo, su fuerza de conservación y reproducción en tanto que «*multitudo*». Es la *multitudo* que se constituye en sociedad con todas sus necesidades» (En Negri, 1993 p. 333). La libertad spinociana no es ruptura con la naturaleza, sino expansión creciente de la misma a través del cuerpo que en su relación con el alma. Spinoza plantea en su *Ethica*: «No sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo» (Spinoza, 1975 en Negri, 1993, p.125)

El conocimiento del cuerpo según Spinoza, implica el conocimiento de la naturaleza de la cual somos co-sustanciales. Nuestros actos son actos de, en y para nuestro cuerpo-naturaleza. Esta propuesta es totalmente contraria a la propuesta kantiana (1972), que separa radicalmente la ética de toda determinación de la naturaleza, porque para Kant la ética se basa en máximas universales, que trascienden el espacio-tiempo de la geografía, la cultura, las diferencias étnicas y las condiciones sociales.

El pensamiento de Spinoza en su *Ethica*, muestra la crisis de una forma interesante. Spinoza según Negri, quiere romper, ir más allá de las oposiciones paradójales entre cuerpo y alma, o entre pensamiento y afectos. Spinoza quiere disolver estas

contradicciones, en una continuidad, en una integralidad no dialéctica, sino ontológica. Sin ninguna mediación. «Lo que aquí (en la *Ethica*) comienza a configurarse como crisis, es la convergencia espontánea de las dos tensiones: pero todo ello se da de una manera vaga y no expresamente percibida, casi a despecho de la voluntad sistemática.» (p. 119). El problema fundamental de Spinoza es la relación entre sustancia y modo. «El mundo es paradoja de diversidad y coincidencia: sustancia y modo se rompen la una sobre el otro y viceversa» (p. 119 y 120)

Para Spinoza, el orden y la conexión con las ideas es lo mismo que el orden y la conexión con el mundo. No hay dos acontecimientos diferentes que se encuentren mediatizados por un concepto, sino que mundo y Dios, Dios y Razón son lo mismo que se diversifica, se singulariza, se ramifica:

La potencia salvaje de la naturaleza spinozista es, como siempre, el primer escenario del proyecto constitutivo. El derecho natural es, entonces, la ley misma de la naturaleza en su inmediación. [...] El mundo humano natural se constituye en su expresión inmediata: nada más errado que considerar a la humanidad respecto de la naturaleza, como un Estado dentro del Estado: «*imperium in imperio*». La humanidad multiplica más bien el potencial natural de inmediación y de violencia, pero interpreta también la dimensión constitutiva inherente al «*aeternus ordo tutius naturae*»: un orden hecho de sucesivos grados de protección tejidos por la positividad del ser (Negri, 320 y 321)

Según la lectura que Negri hace de Spinoza,

[...] una praxis constitutiva forma la desutopía. La desutopía es la representación teórica de la determinabilidad, de la fenomenología de la praxis: desutopía como determinación, como actualidad determinada. [...] El ser está maduro para la libertad. La libertad y la felicidad se construyen, por tanto, como manifestaciones del ser. La desutopía es un perseguir

las trazas de la potencia del ser [...] Lo que revela la potencia del ser es ¡que es plano y compacto!, lo que mide su actualidad ¡es su presencia como dado! [...] Emancipación es, por tanto, organización del infinito, declaración de la potencia humana como expresión determinada de lo indefinido. La desutopía es la forma específica de la organización del infinito (p.364)

Mientras que la modernidad kantiana, hegeliana e incluso marxista se basa en la utopía, es decir en todas las posibilidades de ser del Ser como *telos*, Spinoza, crítico profundo de la modernidad, muestra que todas las posibilidades de ser del Ser son en la praxis o en la actualidad. Cada momento del ser es organización del infinito. En cada especificidad de la naturaleza está el ser como organización del infinito.

Spinoza va en contravía de todo el pensamiento moderno por lo cual sólo es leído con profundidad en las primeras décadas del siglo XX, cuando la escuela francesa de la sospecha pone en tela de juicio el edificio de la filosofía de la subjetividad, gracias entre otras a la fenomenología husserliana, que no encuentra diferencias entre el sujeto-yo que reflexiona y la intersubjetividad trascendental, abriendo así una puerta a la postmodernidad en el sentido de que no es posible pensar en la subjetividad sino como intersubjetividad cultural y pensarla así, es pensarla en el mundo-de-la-vida-cotidiana y no como metafísica. (Noguera, 1996). Estas concepciones influyen en la educación en cuanto que comienza a pensarse en la contextualización de los aprendizajes, en las redes significacionales que reciben y sustentan un aprendizaje, en la construcción de diversas imágenes de los saberes gracias a las diferencias contextuales de orden natural (geográfico, climático, geológico, biológico) y de orden cultural: étnico, simbólico, expresivo. Pueden mencionarse, por ejemplo, tendencias de la educación como la Escuela Nueva y el Constructivismo que beben de la fuente de los estudios culturales nacidos, a su vez, de la creciente relación entre filosofía y cultura.

Sin embargo, estas tendencias culturalistas de la educación, no logran romper los escollos epistemológicos de la escuela moderna. Son voces menores que no logran derrumbar el imaginario de la escisión entre naturaleza y cultura. El pensamiento de Spinoza sigue marginado por ser un pensamiento de una potencia integradora que no conviene a los intereses de la economía de la globalización, figura hipermoderna de la economía capitalista.

Una ética dentro de la naturaleza y una libertad basada en el cuerpo como potencia, no hacen parte de la fuerte herencia platónica que a través de los siglos ha adquirido tantas y tan diversas formas de expresión. Una de las más poderosas fue la forma que llegó a la modernidad, en la que se oponían el cuerpo y el alma, la idea y la materia, el cielo y la tierra, la naturaleza y la sociedad. El dios del judaísmo y del cristianismo no era un fenómeno de la naturaleza, como lo eran los dioses de otras culturas, sino una construcción ideal, teórica (de ahí la relación entre *theos*, vocablo griego que significa dios y «teoría», que significa ver a dios o ver más allá de lo que se puede ver). Era un dios que no se podía ver a simple vista, porque no podía estar atado a los sentidos ni a la naturaleza. Era un dios metafísico (Angel, 2001).

Ese Dios, que se tradujo en la modernidad y desde la profanidad, como Razón Universal, Sujeto Trascendental o Autoconciencia, convenía mucho a los intereses de una sociedad a la que le era más cómoda una ciencia y una tecnología sin dimensión ética. Así, la responsabilidad respecto al uso y abuso de los bienes de la tierra, incluido el ser humano, no era tema de los desarrollos científico–tecnológicos que, como Narciso, se autoadmiraban y adoraban por el éxito arrollador que tuvieron en la industria y en el refinamiento de la plataforma tecnológica que hasta hoy nos soporta y soportamos. Pero la lectura que los franceses, como Deleuze y Guattari, hicieron de Spinoza desde

una postura marginal de la filosofía, colocó al sujeto cartesiano en franca tela de juicio y suscitó un ardiente y apasionado conradiscurso donde el sujeto-razón se mostró totalmente frágil ante el mundo, por su renuncia a la naturaleza para poderla someter y explotar a su antojo. El desenmascaramiento del sujeto fue una tarea difícil porque conllevaba el desenmascaramiento de la razón, para mostrarla como ella era en realidad y no como la soñó la filosofía moderna.

No era una razón desinteresada sino interesada; no era universal, sino específica de cada sociedad; no era infinita, sino finita; no era libre sino condicionada; no era pura sino contaminada; no era ilimitada sino limitada; no era trascendental sino histórica, no era metafísica, sino natural. Toda la filosofía de la subjetividad y todo el edificio de la razón, construido por la filosofía moderna, entraron en una crisis que se expresó en numerosos eventos que hicieron visible, por fin, el pensamiento spinozista desde una lectura postmoderna.

Colocar al ser humano dentro de la naturaleza, partícipe de los eventos de la naturaleza, es reencantar la relación entre uno y otra, relación que ha sido meramente instrumental y cuantitativa. Comenzaron a tener eco corrientes como la ecología profunda, la teoría de la autopoiesis y la autoorganización, emanadas principalmente de la biología, así como el pensamiento de Gregory Bateson. La mente es esa memoria que comenzó a construirse a partir de las primeras y más originales formas de la vida y que continúa construyéndose en una actualidad que es ella misma desenvolviéndose. En cada fragmento de vida está la totalidad del universo como una presencia-huella de millones y millones de años.

Hasta la célula más simple tiene una memoria-inteligencia que recibe y da, a manera de información, en la permanente construcción de cada uno de los hilos, de cada una de las urdimbres

en la trama de la vida. Spinoza cobra vigencia. Nosotros somos un hilo de esa trama de la vida, somos una emergencia de la naturaleza. La naturaleza es esa potencia de ser que en cada momento, en cada actualidad, se expresa como organización del infinito.

Una nueva ontología o, como diría Janke (1988), una postontología, ha hecho su aparición en el escenario contemporáneo del mundo de la vida. El ser no es ya metafísico o positivista, como el ser de la modernidad; el ser es ahora potencia de la naturaleza, trama que la vida teje en su permanente autopoiesis. Hemos entrado en la dimensión ambiental tal vez sin quererlo. El cansancio frente al sujeto es cansancio frente a todo tipo de positivismo. No se hubiera dado el momento positivista si no se hubiera exaltado de manera reduccionista el momento subjetivista. Y en ambos casos se afianzó la escisión entre naturaleza y cultura.

Era necesario el derrumbamiento del sujeto racional, para que pudiera emerger de sus cenizas la posibilidad de una filosofía ambiental, gracias a la ecología profunda. La dimensión ecológica no era posible en un mundo donde la ética estaba restringida para y por la sociedad. Era también necesario un contexto donde tuvieran cabida otros actores diferentes a la sociedad; era necesario el contexto de la crisis ambiental expresada en problemas de orden global y local; era necesario un contexto de aceptación en mayor o menor grado, de las implicaciones que los desarrollos científicos y tecnológicos tenían en los ecosistemas; era necesaria una serie de inesperadas, aleatorias y sorpresivas reacciones de la tierra en sus diferentes esferas, para que se visibilizara ese pensamiento marginal: el pensamiento ambiental, que había surgido y sido acallado desde el siglo XVIII.

Sin embargo, la escuela fue la última en reaccionar ante estas nuevas voces, actores que conformaban el escenario de la

actualidad mutante. Los ecosistemas expresaban las rápidas transformaciones producidas por los impactos de nuestra naturaleza técnica (Duque, 1986 y 1995) sobre la trama de la vida, que se había configurado durante millones de años, y gracias a la técnica de la naturaleza. Estas expresiones eran campanas de alerta frente a las exageraciones del optimismo tecnológico del desarrollo industrial.

La escuela tomó la decisión de investigar estas reacciones y se iniciaron los estudios ambientales que les fueron entregados a ecólogos, biólogos, ingenieros químicos y agrícolas. Las exigencias fueron creciendo a medida que el siglo XX agonizaba. La imagen cuantitativa de la naturaleza se traducían en indicadores. Era la nueva expresión, angustiada por cierto, de un conocimiento de la naturaleza que continuaba siendo asistémico y que se sometía a la petulancia de los grandes capitales transnacionales. Sin embargo los *curriculae* continuaban mostrando un mundo compartimentado. La investigación ambiental era una actividad marginal de la vida universitaria.

2.2. El paradigma estético en la ambientalización de la educación

¿Qué aspectos o escollos persisten en la educación, que no permiten el paso de una visión lineal de la naturaleza, a una visión compleja; de una concepción donde el todo es igual a la sumatoria de las partes, a una concepción sistémica y abierta? ¿Cómo transformar radicalmente los procesos educativos para crear una conciencia cósmica, planetaria, holística de la trama de la vida? ¿Cómo construir imaginarios que permitan ubicar a la especie humana dentro de la naturaleza?

Ya hemos presenciado el fracaso de una racionalidad omnipotente y universalista. Hemos vivido directa o indirectamente los estragos de una concepción tecnológica sin sentido de límites.

Hemos comprobado que la ciencia no tiene todas las respuestas a las preguntas que se ha hecho el ser humano acerca de sí mismo como especie, y de la tierra y el cosmos como su universo. Existen preguntas que no han podido ser resueltas por vía de los desarrollos científicos y tecnológicos.

Trataré de continuar con una reflexión iniciada en 1995 y que he ido desarrollando en varios de mis libros. En *Educación estética y complejidad ambiental* (Noguera, 2000) es tal vez donde presento con mayor claridad la estética como una de las opciones para ambientalizar la educación. En dicho texto propuse, primero, que era necesario reflexionar acerca de cómo es posible realizar ese paso en la educación, máxime cuando hoy se habla de una especie de estetización del mundo de la vida, de las formas de la cultura, e, incluso, de un reduccionismo esteticista, de un «declive ético» y de un «apogeo estético» (Salabert, 1995) y, luego, cómo cuando la problemática ambiental ha llegado a ser para muchos países poderosos uno de los problemas fundamentales en su carrera vertiginosa hacia el dominio de la tierra, una especie de «moda», bandera de algunos políticos y tema internacional de investigación central de las grandes multinacionales, en tanto que, para países de menor poder económico, sus «recursos», tanto naturales como culturales, están en la mira de los países poderosos como nuevas fuentes de explotación desde el poder y la riqueza.

A tres años de la publicación de este libro, encuentro que no ha sido posible en Colombia la estetización de la educación entendida como un trabajo desde el otro, los otros y lo otro, es decir, a partir de la alteridad. Más que nunca nuestro país está en manos de la corrupción política y de fuerzas oscuras, venidas tanto de la oficialidad como de la clandestinidad, que impiden la construcción de tejido social. Las violencias en todas sus manifestaciones son, precisamente, las formas más viles de dominio de unos sobre otros. La alteridad aún no se ha puesto en escena como escenario donde es posible la diferencia.

Para los propósitos de nuestro estudio llamamos alteridad a toda forma de ser que es incomprensible para nosotros, desde nuestras lógicas y sistemas de organización, pero que existe, es, se manifiesta y expresa. La alteridad tiene la misma raíz de altercado, alter-nancia, alter-nativa. Es otro que no puede ser como yo, ni yo como él. Es otra especie animal o vegetal, otro sistema de organización ecológica o cultural. La alteridad es una figura de la postmodernidad que permite, como nunca antes había sido posible en nuestra cultura occidental, entrar en la comprensión de otras formas de ser como formas que, como nosotros, son mundo de la vida. La alteridad ha ido penetrando en los intrincados nudos de la vida cotidiana y ha ido adquiriendo una inmensa importancia en temas como la «sostenibilidad», lo urbano, lo rural y lo agrario, las formas de vida, la diversidad étnica y cultural, y la biodiversidad. Los estudios sobre la diferencia han llegado al consenso de que la alteridad es la figura fundamental para toda ética, toda estética, toda ciencia, toda técnica, que pretenda dar el paso de la homogeneidad universalista moderna, a la diversidad, particularidad, singularidad y sentido de región que son hoy día puntos de partida de toda investigación y transformación cultural.

El otro, los otros y lo otro, importan principalmente a las empresas de viajes, turismo extremo y turismo ecológico, así como a las grandes transnacionales que manejan los medios de comunicación y que realizan programas de entretenimiento, informes de investigación minuciosa de los mares, las selvas, los cielos, los ecosistemas y las culturas del planeta; la alteridad se mira como «rareza» o como espectáculo altamente lucrativo que se contempla curiosamente, pero aún no ha logrado penetrar en los escenarios de la educación, la sociedad, la política y menos aún en los escenarios de la economía (Moreno, 1998).

Si en las prácticas tradicionales de aula ha primado la idea de que el otro es solamente el «otro ser humano», y que todo lo que no es «humano», puede ser mirado como objeto —es decir

como algo que debe ser clasificado, medido, cuantificado y utilizado para el servicio del hombre en sentido genérico y universal— ha sido porque los modelos epistemológicos de la educación formal moderna han partido de la existencia de un sujeto y de un objeto en la pedagogía y en la educación.

El planteamiento de una ambientalización de la educación busca la construcción de procesos pedagógicos y educativos en general, que se inicien con la estimulación de una sensibilidad que, si bien, ha estado presente en muchos momentos del desarrollo de la modernidad —como alteridad y como una especie de «piedra en el zapato» de la razón instrumental— no había podido tener presencia en el mismo plano de la racionalidad en todas sus formas, hasta hace relativamente muy poco.

Es ya lugar común decir que el imperio de la razón cartesiana puso a su servicio todas las formas de conocimiento, y que aquellos saberes que no respondieran a las lógicas de dicha razón, se convirtieron en saberes débiles. Sin embargo, es necesario resaltar que cuando se dice que dichos saberes no respondían a las lógicas de la razón predominante, esas lógicas participaban ya de manera directa, como argumento y sustentación, del capitalismo moderno y del concepto de «desarrollo» que el capitalismo decimonónico sostuvo y alimentó: un desarrollo lineal, ascendente y sin retorno, basado en la explotación sin límite de los ecosistemas y de los «recursos» no renovables. Por eso también, para ir ambientalizando el lenguaje que expresa el ser, diremos de ahora en adelante «patrimonios renovables y no renovables» como concepto que reemplace el de «recurso».

La construcción del «sujeto cartesiano» o sujeto congnoscente y del «objeto» medible y matematizable, que hizo la filosofía como epistemología moderna en manos del pensamiento burgués y liberal, para dar paso al pensar científico-técnico, permitió el auge de la industria, el desarrollo expansivo

de las metrópolis y el desarrollo optimista de la ciencia y la tecnología, para fines exclusivamente lucrativos. El capital se convirtió en el punto alfa y omega de todo quehacer humano. La relación entre progreso, desarrollo y capital se hizo inseparable, por lo cual los temas centrales de una educación y de una investigación modernas es decir, acordes con el momento racionalista, debían ceñirse a las exigencias hegemónicas de la triada desarrollo-ciencia-capital, triada que además se fue tornando circular, pues cada una de ellas comenzó a depender y a interdepender de las otras, de manera que pareció, y aún parece, inseparable su relación compleja.

La tarea propuesta por el pensamiento ambiental insiste en la reconstrucción, no solo de dicha triada y sus relaciones, sino de la epistemología que la sustenta. No puede haber pensamiento ambiental cimentado en la dicotomía sujeto-objeto, sujeto dominante, explotador, ambicioso y objeto dominado, explotado, reducido a capital. La tarea de ambientalización de la educación exige una comprensión del entorno cultural y del entorno ecosistémico, donde los componentes de estos dos entornos son actores dentro de escenarios cambiantes en los que se desdibujan las figuras de «sujeto» y de «objeto» de la modernidad.

En ciertos momentos de las relaciones complejas entre estos diversos actores, el entorno biótico, por ejemplo, puede ser el «maestro» y los maestros pueden pasar a ser alumnos; en otro momento, los alumnos pueden pasar a ser maestros de los maestros, y en otros momentos, tanto alumnos como maestros pasan a ser actores dentro del entorno eco-cultural, generándose entonces así, una trama o tejido de relaciones dentro de la cual es muy difícil tener una categoría estática de maestro y/o de alumno (Angel *et al.*, 2000). Por ello la propuesta de estetización de lo ambiental y ambientalización de la educación (Noguera, 2000), tiene una característica que es necesario resaltar: que su universalidad es su propia particularidad. Su grado de universalidad

está relacionado con el universo ecosistémico y cultural para el cual y a través del cual, la propuesta guía se construye y reconstruye, significa y resignifica.

La propuesta es, entonces, histórica: obedece a condiciones espacio-temporales singulares, específicas, diversas. Debe resignificarse principalmente por los actores humanos implicados, teniendo en cuenta los actores no humanos —otras especies— y los escenarios tanto ecosistémicos como culturales donde se realiza la educación. Debe ser elástica, permeable y cambiante, debe hacer una hermenéutica del rizoma ecosistémico-cultural donde tendrá vigencia. Debe comprender el magma ecocultural en el cual se realiza. La propuesta está inscrita dentro de la idea de bioregión, que concibe lo ruro-agrario-urbano, como un sistema de interacciones complejas que han ido transformando nuestro concepto tradicional de lo agrario, lo rural y lo urbano (Noguera, 2000b). Si en la modernidad estos conceptos funcionaban autónomamente, escindidos entre sí, en nuestra propuesta estos conceptos funcionan como interacciones rizomáticas donde, según las exigencias de los problemas concretos que debe trabajar la educación, se hablaría de lo ruro-agrario-urbano, lo ruro-urbano, lo urbano-agrario y/o lo ruro-agrario, pues para comprender los sistemas magmáticos, que se construyen a partir de las relaciones entre cada uno de estos subsistemas, es necesario expresar el movimiento, el sentido y la significación de uno en otro, sus recíprocas influencias y sus complementaciones, así como sus contradicciones y sus consensos. Gracias a estas interacciones se producen diversas transformaciones e impactos ecosistémicos y culturales. Lo urbano, lo rural y lo agrario ya no son categorías estáticas separadas, sino conceptos que se mueven en la vida cotidiana. En el capítulo tercero encontramos una explicación ampliada de este aspecto.

2.2. 1. De una educación para mantener la escisión a una educación para comprender la complejidad

El paso de una educación centrada en la transmisión lineal de verdades y valores absolutos, a una educación que potencie la creatividad y la criticidad, a partir de la comprensión e interpretación del mundo de la vida, de la historia y de las formas culturales como sistemas altamente complejos, constituye el paso de una concepción estática, mecánica y antiambiental de los procesos educativos, a una concepción ambiental de los mismos.

Desde la perspectiva científicista, el sujeto de la educación es el sujeto intelectual, o cartesiano. Es, por tanto, un sujeto **sin cuerpo**. Este sujeto, en la relación pedagógica, no está aislado del objeto, ni aislado de una intencionalidad instrumental y utilitarista presente en el discurso pedagógico mismo. Por el contrario, tanto el sujeto cartesiano como sus discursos pedagógicos, están comprometidos ideológicamente con conceptos de historia, de cultura, de naturaleza y de vida como objetos de análisis. Indudablemente lo que hay detrás del sujeto, es la escisión que heredamos de Platón y que ha estado presente a lo largo de la historia de occidente por medio de diferentes figuras, como lo veremos más adelante. Pero por ahora es preciso enfatizar que ese sujeto sin cuerpo, ese sujeto racionalista, solo pudo aparecer en un escenario donde las condiciones le fueran favorables y esas condiciones se pueden resumir en la visión científico técnica del mundo. Ella es el escenario-actor que permitió la aparición del *cogito* y responde a relaciones cuya esencia es la escisión entre sociedad y naturaleza y las relaciones de poder de la sociedad hacia la naturaleza.

Si «la relación pedagógica tiene como fin último el rompimiento de las relaciones de poder a través del aprendizaje y consecuentemente del descubrimiento, por parte de los sujetos que en ella participan, de las reglas de juego, las cuales definen los modos de relación en y con una determinada realidad social» (De Tezanos, 1981, p. 316); y si al tiempo es necesario reconocer que las relaciones pedagógicas se dan dentro de contextos

culturales diferentes, —y por tanto, el análisis del discurso de la pedagogía y de las imágenes, símbolos y formas culturales que se construyen en la relación pedagógica, no están por fuera de las formas diversas y dimensiones distintas de poder existente no sólo al interior de una cultura, sino al interior de los espacios interculturales de frontera, en los cuales se mueve la contemporaneidad— y la ambientalización, por vía de la estética, de los procesos pedagógicos debe antes que cualquier otra cosa mirar detrás del sujeto, es decir, mirar las condiciones que lo han generado (Pardo, 1992).

Mientras obviemos ese primer momento, la educación, por más «ambiental» que quiera ser, terminará sosteniendo la idea oficial de ambientalismo que, como planteamos arriba, no busca otra cosa que la sostenibilidad del capitalismo, cuya meta es el capital y no la vida ni el disfrute de vivirla (Angel, 2000). Esto que parece irrelevante dentro de la lógica dura de la ciencia y la tecnología, se convierte en una urgencia cada vez mayor, en estos tiempos de violencia, guerra, muerte, desolación y desamor. El arte lo expresa incesantemente y al mismo tiempo se convierte en ese lugar donde podemos soñar con ser felices. La sensibilidad de nuestra época reclama, cada vez más, un cambio profundo de todas las estructuras que sustentan una cultura basada en el lucro y la ganancia económica. La educación formal está siendo cuestionada por esas nuevas sensibilidades y visiones. Es importante que la filosofía abandone la tarea de construir argumentos y lógicas para justificar la injusticia con la vida y se dedique a construir un pensamiento sin sujeto y sin objeto, es decir un pensamiento ambiental. Pero, ¿cómo hacerlo?

Aún hoy día existe la concepción mecánica de la relación sujeto-objeto de la pedagogía, donde el sujeto son los maestros, pues son los transmisores de contenidos, y el objeto son los alumnos, pues son quienes reciben los contenidos, o donde los sujetos son los alumnos y los objetos son los saberes, pues los

maestros serían acompañantes y meros facilitadores del aprendizaje de un saber cualquiera. Estas posiciones muestran el reduccionismo presente en todas las formas de la educación y de la pedagogía y exigen un giro radical.

La pedagogía como disciplina moderna, comparte con las demás disciplinas, desde la física a la psicología, el mismo sino: defender, sustentar, argumentar y construir una sociedad ubicada por encima de la naturaleza. Una cultura prepotente que, en el mejor de los casos, mira magnánimamente a la naturaleza externa, como mera externalidad, carente de sentido, a la que habría que darle sentido. Una cultura autoeficiente y autónoma que no necesita de la naturaleza: la domina porque esa es su misión. Todas las disciplinas que se constituyen en la modernidad tienen esa misión. Por supuesto la pedagogía también, por lo cual afirmamos recordando a Habermas (1989) que las ciencias sociales, y yo añadiría que las ciencias naturales con mayor razón, aparecen en la modernidad como tecnologías de dominación. Las ciencias sociales, por ello, son pensadas sin naturaleza, pues ¿cómo podría haber naturaleza en la sociedad, si aquella debe ser dominada por esta en su forma de sujeto cartesiano? ¿Cómo podría pensarse en el sujeto cartesiano, es decir en la razón, como expresión de la naturaleza? Y ¿cómo podrían pensarse las ciencias naturales con sociedad, si es la sociedad como sujeto cartesiano el que las piensa? No hay cabida en el pensamiento moderno, a un pensamiento sin sujeto o sin objeto.

Incluso dentro del quehacer filosófico del Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia, se hizo el intento de proponer una «epistemología ambiental» buscando constituir un sujeto y un objeto posibles dentro de lo que llamábamos en ese entonces «ciencias ambientales» (Noguera, 1993a). Los conceptos de interdisciplinariedad y transdisciplinariedad nos permitieron, durante varios años, trabajar en investigación y educación ambiental hasta llegar a un momento

que considero relevante, desde la perspectiva de una epistemología para la educación y la investigación ambientales, que está publicado por la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales, con el título de Educación Estética y Complejidad (Noguera, 2000) y que cito arriba.

En dicho trabajo muestro que la pedagogía no puede ser una disciplina separada de otras, como no puede serlo ninguna disciplina o ciencia y que la pedagogía es una interdisciplina que tiene fronteras con todas las formas de conocimiento disciplinar e interdisciplinar. Muestro que, especialmente, la educación ambiental debe ser interdisciplinaria y que en lugar de sujetos y de objetos, conceptos que intento deconstruir allí, debemos comenzar a hablar de escenarios y de actores —tomando la idea estética del teatro— en una interrelación entre los dos donde no hay escisión, porque los dos son lo mismo.

En dicho trabajo se explicita la necesidad de incorporar, dentro de los procesos educativos, dos acontecimientos, dos formas de ser de la naturaleza autopoiesis que han sido excluidos de los procesos pedagógicos modernos, dos formas de ser cuya relación es ontológica, recordando a Spinoza: el cuerpo y el mundo de la vida.

2.2.2. El mundo de la vida como urdimbre y el cuerpo como tejedor de tramas

Gracias a los estudios estéticos y culturales que se desarrollan durante el siglo XX, el concepto de estética, restringido a filosofía y teoría del arte en la Modernidad, se amplía como «estética» en singular, a la capacidad expresiva de todas las culturas y como «estéticas» a las diversas formas de expresión; se abandona el reduccionismo artístico al cual se había sometido el concepto y se entra dentro de la «trivialidad» de lo cotidiano que ya la fenomenología francesa había logrado introducir en los estudios

antropológicos, filosóficos y urbanos (De Certeau, 1996). Por su lado, la hermenéutica realiza durante gran parte del siglo XX reflexiones excelentes que permiten un amplio y significativo descubrimiento y comprensión del cuerpo como constructor de lenguajes, como tejedor de contextos —tejidos densos, *clusters* de símbolos, maraña, rizoma y magma de expresiones corporales— que muestra la relación profunda entre la urdimbre de la naturaleza y las tramas corpóreas, pletóricas de sentido y significaciones. Esta novedad hace más densa la comprensión de la trama de la vida, sobre todo de la vida sociocultural, que ya la fenomenología había llamado mundo-de-la-vida-cotidiana—desde una actitud natural, definida por Husserl como «horizonte de sentido» de la cultura— y que Gómez-Heras (1989), redefine como *apriori* de toda ciencia, de toda técnica, de todas las formas de ser.

Fenomenología y hermenéutica preparan el terreno para la disolución de la escisión entre sujeto y objeto, entre cuerpo y naturaleza. La idea de grados, de plexos de sentido, de diversidad de puntos de vista; la ampliación del concepto de estética, el cuestionamiento que surge de la misma modernidad acerca de la reducción de la razón a racionalidad científico-técnica, además de eventos profundamente inquietantes a nivel planetario, cuestionan el sentido de la misma ciencia permeada por el positivismo reinante a lo largo de toda la Modernidad.

Gómez-Heras (1989) dice, comentando a Husserl: «[...] el objetivismo naturalista ha producido el desarraigo de las ciencias del sustrato de donde emergen: el mundo de la vida. Desarraigarse del mundo de la vida implica para las ciencias la pérdida de su incardinación en el «en donde» que les confería sentido. Se han convertido así en saberes desorientados» (p.58). Esa desorientación tiene que ver con el problema que plantea Husserl en toda su reflexión sobre la crisis de la Humanidad Europea: la pérdida progresiva de sentido de las ciencias y de la técnica, con

respecto a las urgencias más profundas de la humanidad europea «el olvido del mundo de la vida» (Gomez-Heras, 1989, p.57).

La educación, centrada en sujetos intelectuales y objetos intelectuales —que son conceptos reduccionistas— va a olvidar ese mundo de la vida. Se va a concentrar en la retroalimentación, conservación, o en el mejor de los casos reconstrucción comunicativa de esos saberes, pero va a olvidar la complejidad del sujeto cognoscente como cuerpo, como tejido de afectividades, como plétora de significantes, como plexo de imágenes inexplicables e incluso incomprensibles. Va, dicho de otra forma, a enfocar sus fines hacia lo racional únicamente, excluyendo toda otra forma de ser y dimensión del mundo de la vida. Los saberes racionales se colocan como los únicos saberes reales, pues la racionalidad que los sostiene les da la posibilidad de ser verdaderos objetivamente. «La ruptura que ello provoca entre ciencias y mundo de la vida, ocasiona la desorientación en la que las ciencias se encuentran, al haber perdido la necesaria conexión con el mundo del que emergen y del que reciben sentido» (Gomez-Heras, 1989, p.58).

La entrada de los procesos educativos en el «paradigma estético» si así puede llamarse a esta resurrección del cuerpo como lugar de expresión del ser, es la puerta que se nos abre para construir la relación entre educación estética y dimensión ambiental (Noguera, 2000). La piel deja de ser recubrimiento del cuerpo para convertirse en lugar de conexión entre lo interior y lo exterior que muestra no una escisión sino una continuidad mutante pletórica de deseo, fuerza que permite que un cuerpo sea otro, penetre y sea penetrado por otro. El movimiento permanente del cuerpo se expresa por medio de coreografías, polirrítmicos saltos, armonías múltiples, que van elaborando complejas cartografías donde se diluyen totalmente los límites claros entre naturaleza y cultura.

La performatividad de la educación en la modernidad muta hacia el deseo. La norma se basa cada vez menos en la ley objetiva y cada vez más en los mínimos acuerdos realizados a través de relaciones comunicativas, donde una comunión de las sensibilidades hace parte fundamental de dichos acuerdos. Los actores de los procesos educativos (Noguera, 2000) construyen las tramas de la relación pedagógica, siendo a veces «maestros», otras «alumnos», «papeles» que se dinamizan de tal forma, que es muy difícil darle cualquiera de estos dos «papeles» o actuaciones significativamente influyentes, sólo a unos o sólo a otros. Las mediaciones simbólicas que constituyen los plexos de sentido de las relaciones pedagógicas, si bien pueden ser lideradas por una racionalidad comunicativa se construyen, sobre todo, por el grado fenomenológico de acercamiento al mundo de la vida cultural en el cual están insertos los actores de la relación, gracias a esa permanente danza de cuerpos plétóricos de deseo.

Un saber de cualquier índole sólo es saber cultural, en la medida en que se constituye en referente identitario para aquellos que lo aprehenden y lo convierten en parte de su praxis existencial. Los saberes de la tradición científica o artística se consolidan como saberes, no por ser saberes, sino por el grado de resignificación y sentido que tengan para un grupo cultural. Así, la convalidación de saberes se efectúa de continuo entre los actores del proceso educativo y las verdades pasan a ser relativas a los grados de identificación que los actores tengan con ellas.

Los procesos de relación pedagógica y en general educativa, están constituidos fenomenológicamente por la confrontación entre identidades y diferencias, es decir, entre procesos identitarios y diferenciadores, que van marcando el compás de la construcción y resignificación de saberes y tradiciones, contextualización y recontextualización en la que van interviniendo los actores de los procesos educativos y pedagógicos que, a su vez, son ellos mismos componentes interpretativos de esos contextos.

Igualmente, el grado de alejamiento o acercamiento de los actores con la región de mundo que se quiere recontextualizar y reinterpretar a través de los procesos educativos, está dado por la diferencia de constitución de ese mismo mundo y por la forma cultural como se ha interpretado. Es verdad que no puede ser igual un saber acerca del comportamiento de los ecosistemas, con un saber acerca del comportamiento de los adolescentes entre los catorce y los dieciocho años. El primer saber tiende a ser más «objetivo», y el segundo tiende a ser más «subjetivo»; pero ambos saberes son interpretación y comprensión de regiones de mundo. Ambos saberes, tienen que ver con el mundo de la vida, como *a priori* de toda existencia. Y ambos saberes son lenguajes significativos que se comunican a través de procesos donde las lenguas son la forma histórica como esos saberes son saberes, pues no hay posibilidad de un saber que nunca se haya comunicado. Un saber, para serlo, precisa del lenguaje no solo como medio de comunicación, sino como la única forma de ser y de aparecer, del saber. El lenguaje como tejido de lenguas, como única forma de ser del mundo de la vida para nosotros, se constituye en forma y contenido de las relaciones mundovitales de la humanidad. En ese sentido y solo en él, el lenguaje es universal.

Los procesos educativos están, entonces, sujetos a un tipo de relaciones que encierran ellas mismas, y en sí mismas, niveles de sentido, significación, resignificación, contextualización y recontextualización, a través de los juegos de sentido del lenguaje. Y es a partir de los juegos de sentido del lenguaje que se configuran los actores de los procesos pedagógicos, superando la «quietud» del sujeto y del objeto de la educación y de la pedagogía modernas, que establecían una separación «clara y distinta» entre sí, y que llevó a la posibilidad de la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales, o entre ciencias exactas y ciencias humanas, entre verdad y creencia, o entre sujeto cognoscente y sujeto sensible. Así mismo, llevó a la separación entre ciencia y vida cotidiana (Hoyos, 1986), entre verdad y realidad, convirtiendo a

la verdad en una adecuación entre la cosa en sí y el concepto o viceversa pero, en cualquier caso, separando la realidad del concepto, de la idea, es decir, del lenguaje. Esta fue la razón, también, para que la modernidad pensara en la posibilidad de una absoluta «objetividad» histórica y científica (Jaramillo, 1990). Y en aras de este ideal de objetividad, fue posible que durante años, se transmitiera la verdad como intocable, por considerársela objetiva.

Mientras la educación moderna buscaba sostener y fundamentar la escisión, la educación postmoderna plantea una reconciliación a partir de los saberes ambientales.

2.3. La perspectiva ambiental y el ethos de la educación.

La construcción de una nueva visión desde la perspectiva ambiental, ha sido un proceso denso y complejo que se inicia con la aparición de la ecología como ciencia, la teoría de sistemas y otras novedosas visiones del mundo, de la naturaleza, del hombre, de la comunicación, de la inteligencia y de la vida que constituyen, a su vez, ese paso crucial e incluso doloroso de la modernidad racionalista, lineal y ordenada a una contemporaneidad llamada de muchas maneras: postmodernidad, neomodernidad, postilustración, poscapitalismo, hipermodernidad, ultramodernidad y nueva era entre otras, pero que tienen de común un aspecto: la salida del dominio de la razón con pretensiones de universalidad.

La visión sistémica del mundo que Capra (1998) equipara a la visión ecológica del mundo, supera el concepto de que el todo es la suma de las partes, para dar paso a la idea de que el todo es mayor a la suma de sus partes. El conjunto sistémico es diferente a la yuxtaposición de sus elementos, genera comportamientos, relaciones, flujos y formas de ser distintas de las partes entre sí; la teoría de sistemas surge por los años 20s, y hace parte de una especie de cambio de paradigma científico filosófico. «Durante

el presente siglo (siglo XX), el cambio desde el paradigma mecanicista al ecológico se ha producido en distintas formas, a distintas velocidades, en los diversos campos científicos» (Capra, 1998 p.37) Mientras el paradigma cartesiano, es decir el paradigma mecanicista que planteaba el mundo como máquina, había primado en los desarrollos de la primera y muy posiblemente la segunda modernidad (Noguera, 2000a), el siglo XX se inauguraba con una crisis de dicho paradigma, producida por una mirada holística, integral y compleja del mundo.

Teorías como la del caos, la ecología profunda, la complejidad, la física cuántica; disciplinas como la cibernética; conceptos como el magma social, el rizoma, la aupoiesis y la autoorganización, así como los estudios y las teorías surgidas del paradigma comunicativo —que abarca propuestas tan importantes en el pensamiento contemporáneo como la teoría de la acción comunicativa de Habermas o Bateson y las teorías del cuerpo que han venido consolidando una perspectiva estética— emanadas casi todas de las corrientes fenomenológicas francesas del siglo XX, han aportado elementos fundamentales para mirar el mundo desde diversas perspectivas.

La escuela ha asumido algunas de estas propuestas pero, desafortunadamente, un diagnóstico riguroso sobre nuestra escuela en este sentido, no nos reporta mayores cambios de actitud en la forma como se educa. En muchas de nuestras aulas prima una visión mecanicista del mundo. No nos referimos solamente a los cursos de física, matemática o química, sino a la forma como se presenta un saber. La escisión entre investigación y docencia es expresión de una forma escindida de educar en un saber. Mientras que en la investigación lo primero que se exige es el planteamiento de un problema, en la docencia lo primero que se elude es la construcción de un problema y su complejidad. Se trabaja más bien con base en temas secuenciales —linealidad, causa-efecto— y no en problemas complejos —redes, fieltros,

rizomas, magmas—. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que la enseñanza lineal y simple de un saber es más fácil que la enseñanza en red, fieltro y compleja del mismo. La segunda exige un grupo interdisciplinario de base; la primera se contenta con un profesor y muchas veces, un texto base.

La perspectiva ambiental surge, de una parte, de los desarrollos diversos que tuvieron la ecología y la antropología — como ciencias que no lograban acotar su objeto de investigación según los parámetros de la academia clásica— y, de otra parte, de las presiones que diversos grupos de la sociedad civil europea, norteamericana y posteriormente latinoamericana habían ejercido y continúan ejerciendo sobre la oficialidad científico tecnológica ligada al manejo, en términos de mercancía, de los «recursos naturales renovables y no renovables» (Angel, 1997)

Miremos un poco y de manera introductoria cómo se constituye esta nueva visión y sus aportes teórico-metodológicos a los procesos educativos no sólo de los biólogos o de los ingenieros químicos, sino a la formación integral de toda persona.

2.3.1. El paradigma ecológico-antropológico como prelude de una visión ambiental compleja

Haeckel, discípulo de Darwin, introduce la ecología en 1886 como una especialización de la biología que trata de las relaciones entre organismos y de los organismos con el medio. La ecología nace como ciencia relacional. El enfoque relacional es criticado por la academia pues una ciencia se constituye como ciencia en cuanto pueda definir clara y precisamente su objeto de estudio. Como el objeto de estudio de la ecología no es un objeto físico sino una serie de relaciones —que posteriormente se llamó nicho y se definió como un sistema de funciones orgánicas que alteran o varían permanentemente no sólo al sistema mismo, sino a los organismos que entran en dicha relación (Angel, 1996)— la

ecología no podía considerarse como una ciencia dura y por tal razón fue mirada de soslayo por las academias científicas más importantes de finales del siglo XIX. Sin embargo, uno de los aportes más importantes de la ecología es que se constituye en la primera ciencia que trabaja con el concepto de sistema — recordemos que en la tercera década del siglo XX, «el ecólogo botánico británico A.G. Tansley refutó la noción de superorganismo y acuñó el término *ecosistema* para describir a las comunidades de animales y plantas» (Capra, 1998, p. 53)— y que la ecología fue la primera ciencia natural que puso en tela juicio la visión mono-disciplinar que hasta ese momento reinaba en el ámbito de la alta academia europea o norteamericana.

La ecología como disciplina da un salto muy importante que se convierte en paradigma de los desarrollos epistemológicos de la segunda mitad del siglo XX: pasar de un objeto de estudio, definido y acotado según los parámetros del positivismo decimonónico, a un campo relacional complejo, llamado sistema, donde hay permanentes movimientos, flujos, e interacciones entre los organismos que forman dicho sistema, campo relacional que no se puede explicar con la analiticidad cartesiana ni con la linealidad newtoniana..

La ecología y la antropología fueron las dos únicas ciencias que, desde finales del siglo XIX, aceptaron la necesidad de otras disciplinas para poderse comprender a sí mismas. Mientras la ecología le aportó a la antropología el contexto «natural» dentro del cual se desarrollaba una cultura, sus relaciones simbólicas y significacionales con la naturaleza, el paisaje y —dentro de una economía capitalista— los recursos naturales, la antropología le aportaba a la ecología las formas diversas de uso de dicha naturaleza y la posibilidad de orientar dichos usos hacia un cuidado de dicha «naturaleza». El cuidado de la naturaleza va en contravía del enfoque de la cultura occidental desde Descartes, Galileo, Bacon y Locke, hasta la primera mitad del XX, que se orienta a

la explotación indiscriminada e ilimitada de dichos «recursos» de la naturaleza. Igualmente, otras ciencias como la física, la química, la geología, la geografía, la biología, la historia, la sociología, la antropología, la economía y la matemática, aportaron elementos a la constitución del campo de estudio de la ecología como ciencia. Odum, en la década de 1940, habla por primera vez de una dimensión ética y política en la ecología, mientras que la antropología no podía negarse a que las condiciones físicas, geográficas y biológicas, fueran fundamentales en la constitución del entramado simbólico que conforma cualquier cultura sobre la faz de la tierra.

Contemporáneamente con la ecología y la antropología, en la física, la biología, la química, la matemática, la psicología, la sociología, y la filosofía, fueron tomando fuerza conceptos como «complejidad», «sistema», «sistema simple cerrado», «sistema abierto complejo», «caos», «fractal», «rizoma» y «magma» que van mostrando, a lo largo del siglo XX, la naturaleza de las cosas, de la vida, del universo: una naturaleza no comprendida por los naturalistas del siglo XIX, menos aún por los mecanicistas del siglo XVIII. Un concepto de naturaleza va surgiendo desde el interior de estas teorías y es el concepto de naturaleza como un misterio inexplicable.

Cuando Kant (1781) habla de que la imposibilidad de conocer la «cosa en sí», no imaginó que este concepto prevaleciera 120 años después, a pesar de la «superación» del kantismo que creyó realizar la ciencia positivista. Y cuando desarrolla sistemáticamente su idea de fenómeno, está proponiendo una naturaleza autoorganizativa en el sentido de que la naturaleza cambia permanentemente y por ello no es posible asirla en su objetividad pura. Para Kant, la naturaleza es un misterio y no podemos conocerla jamás en sí misma, sino para mí como sujeto cognoscente. La naturaleza se me presentaba siempre como una imagen y podríamos afirmar —doscientos años después de la

Crítica de la Razón Pura, recordando a Descola (1996) y desde una especie de neokantismo ambiental², que la naturaleza ecosistémica y cultural solo puede conocerse mediada por una red simbólica, que es a su vez construcción simbólica del imaginario (Castoriadis, 1997).

Pero con la teoría del caos, que surge a partir de la segunda ley de la termodinámica, se da un vuelco muy importante al concepto de orden, y la concepción de verdad comienza a transformarse: ya lo verdadero para la ciencia no es solo lo exacto, sino aquello que resiste todo tipo de falsación. La ciencia entra en el torbellino de la incertidumbre. Sin embargo, mientras los desarrollos científicos más notables del siglo XX se habían dado gracias a estas teorías, nuestras universidades y nuestra escuela en general, tanto en Colombia como en América latina, continuaron durante todo el siglo XX, aferradas a la enseñanza de una verdad clara, mecánica, cuantitativa, sinónimo de exactitud, fuera de toda incertidumbre, metafísica —por encima de toda teoría— y trascendente —más allá de los diversos contextos culturales—.

Mientras que la teoría de Sistemas muestra, desde finales del XIX, que la realidad es compleja —complejidad derivada de su permanente dinamismo que la hace inestable, y por tanto, no respondiendo necesariamente al orden impuesto por la razón humana, sino a un orden oculto con expresiones aleatorias o azarosas para nuestra racionalidad lineal— mientras que la física newtoniana comprende sus límites y acepta que su campo de estudio es el universo macro, pues el universo micro no se comporta de la misma manera que el macro y por tanto las leyes cambian —lo cual de paso muestra la necesidad de un desarrollo científico que tenga en cuenta los contextos y los límites, para lo

² En cuanto a que el mundo de la vida ecosistémico, es *a priori* del mundo de la vida como cultura y sólo podemos conocer, transformar y respetar o no, ese mundo de la vida ecosistémico desde una interpretación (imagen) simbólica de él, imagen que realiza la cultura, especialmente a través de la educación.

cual es necesario construir otro sistema de leyes que explique dicho universo micro— mientras estos cambios se dan, la escuela continúa estancada en la repetición de leyes eternas e inmutables, verdades absolutas y métodos únicos.

No olvidemos que solo hace veinticinco años aproximadamente, había penetrado en Colombia la tecnología educativa, según la cual los problemas pedagógicos, que se daban en un grupo de estudiantes, tenían soluciones tecnológicas: el diseño paso por paso de los cursos, de las actividades dentro del aula y fuera de ella, de las preguntas que harían los estudiantes, de las respuestas que darían los profesores, era suficiente para llegar a una enseñanza-aprendizaje eficiente y cuantitativamente exitosa.

Sin embargo, es bueno recordar que antes de la tecnología educativa ya habían aparecido en el panorama de la escuela latinoamericana —especialmente de la escuela brasilera con Paulo Freire— teorías críticas de la educación «bancaria» que en su momento se conocieron como tendencias de la «educación liberadora». Estas teorías difundidas entre el magisterio de «izquierda», no lograron transformar la estructura de la escuela, aunque hacían una crítica densa al mecanicismo de la relación unidireccional sujeto-objeto, inherente a la educación bancaria, y plantearan el paso de una conciencia ingenua a una conciencia crítica. Las tendencias de «educación liberadora», por su coincidencia con posiciones políticas de tipo marxista, se anclaron en posiciones partidistas de izquierda y fueron abandonadas durante las décadas de los ochentas y los noventas, por las reflexiones pedagógicas que se hicieron durante estos veinte años y, sobre todo, cuando se derrumbó el andamiaje socialista de Europa Oriental, en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

La escuela no fue ajena a esta circunstancia histórica: al desaparecer la URSS y con ella el socialismo comunista en Europa,

los filósofos de la educación abandonaron sus reflexiones dialécticas sobre la educación y la pedagogía y se concentraron más en plantear una escuela eficientista, que soportara procesos investigativos en ciencias y tecnologías para el desarrollo de nuestras naciones, desarrollo reducido a crecimiento económico. La idea surgida desde el Club de Roma (1968), de que el concepto de «desarrollo» como sinónimo de crecimiento económico estaba perjudicando de manera radical y profunda a las mismas sociedades altamente «desarrolladas» —por supuesto, desde la perspectiva económica y tecnológica— generó una exigencia mundial o planetaria, de un giro ecológico al concepto de desarrollo.

Si ecología y economía tienen la misma raíz —*Oikós*— ¿por qué se habían alejado tanto? ¿Por qué, incluso, eran contradictorias? Era necesario un diálogo permanente entre estas dos disciplinas y formas de ver el mundo, porque hasta ese momento (década de los setentas), la ecología, sobre todo la corriente de la ecología profunda, planteaba, desde hacía más de cuarenta años, que la especie humana hacía parte, estaba dentro de la naturaleza, mientras que la economía, ante todo la capitalista, mostraba al Hombre con mayúscula, como un ser superior – metafísico- a la naturaleza, reducida a recurso o mercancía.

El diálogo entre la economía y la ecología, suponía una ética diferente a la instrumental cartesiana o a la ética espiritualista cristiana, éticas modernas que, en el fondo, coinciden en que el hombre esta por encima y escindido de la naturaleza. Dicho diálogo exigía, como lo había planteado en el siglo XVIII la *Ethica* de Baruch Spinoza (1975), comprendernos dentro y parte de la naturaleza.

2.3.2. La perspectiva ambiental compleja y la educación superior

Mientras lo anterior sucedía en el seno de las reflexiones

filosóficas —es decir éticas, políticas, epistemológicas y ontológicas— de la educación, la economía, la ecología y la antropología seguían llamando la atención sobre cómo sus desarrollos epistemológicos, éticos y estéticos, las impulsaban a replantearse un nuevo concepto de «cultura» —la antropología— y de «naturaleza» —la ecología—.

Aún hoy, un grupo amplio de académicos continúa con la creencia de que la naturaleza es un problema de los biólogos, los ecólogos, los ingenieros químicos o los ingenieros ambientales, no de los antropólogos, sociólogos, psicólogos o estetólogos, y que los estudios culturales son un tema de los antropólogos, los artistas o los estudiosos de la historia del arte. Incluso quienes reconocen la importancia de las investigaciones ambientales y las valoran científicamente o tecnológicamente, creen que ellas deben darse en el seno de un grupo de especialistas en las disciplinas o profesiones mencionadas arriba. Aún hoy sigue primando la idea o el imaginario reduccionista de que lo ambiental es lo ecológico.

La perspectiva ambiental compleja se cimenta en el paradigma ecológico-antropológico, pero es diferente. Si bien, el segundo pone en diálogo «naturaleza» y «cultura» concluyendo en una resignificación de ambos conceptos, no logra la disolución de dicha escisión. La naturaleza continúa siendo contexto de la cultura, pero no una forma de la cultura. Igual la cultura se comprenderá dentro del contexto de la naturaleza, pero no como una forma de ser de la naturaleza.

La perspectiva ambiental (Angel, 1997) disuelve estas polarizaciones en cuanto que desaparece el concepto de naturaleza como opuesto al de cultura y, más bien, habla de dos sistemas altamente complejos y relacionados entre sí de manera compleja también, como formas de ser de la naturaleza en su diversidad: en lugar de «cultura» como una categoría universal y abstracta, se habla de «culturas» como densas relaciones

magmáticas y rizomáticas de los sistemas socioculturales y los ecosistemas (en plural los dos), dentro de las dinámicas de las naturalezas como formas de ser infinitas de la trama de la vida. (Fraume *et al.*, 2000) y de cómo nada de lo que constituye conocimiento del mundo puede estar por fuera de esta relación. No existe La Naturaleza ni La Cultura, sino eventos diversos de orden biótico y simbólico que tejen la vida. Todo el andamiaje científico-técnico sobre el cual se levanta el mundo de la vida contemporáneo, así como todo el andamiaje simbólico de cualquier cultura, se ha construido a partir de estas relaciones densas, caóticas, sistémicas y magmáticas.

Desde esta perspectiva ambiental compleja de la construcción de saberes, se hace necesaria la interdisciplina, el diálogo de saberes y la transdisciplina (Angel *et al.*, 2000) como prácticas permanentes en la construcción de saberes, aunque también se hace necesario un contexto (es decir un tejido interrelacional) que permita proponer, comprender, analizar o explicar una teoría, un problema, un tema, un nudo o incluso un dato. Lo ambiental rompe así con los límites ecologicistas a los que se ha reducido, y se plantea como una nueva perspectiva que puede, entonces, transformar toda la estructura de la escuela aún muy cartesiana y por lo tanto, «moderna».

Además de la exigencia de un trabajo interdisciplinario y transdisciplinario, la perspectiva ambiental exige un nuevo *ethos* a nuestra escuela en términos de una revolución en el campo de los valores. Ante el reduccionismo moderno de la diversidad de los valores a un único valor: el del mercado y el de la producción y reproducción de capital (Marx en Angel, 1995) la perspectiva ambiental exige a la totalidad de las prácticas de formación, investigativas y de extensión de la Universidad, una mirada compleja a los sistemas de la vida, tanto ecológica como simbólica y a sus interrelaciones permanentes y necesarias. Esta mirada compleja exige múltiples direccionalidades, múltiples preguntas,

múltiples métodos y múltiples sentidos. Esta mirada ambiental a los fenómenos del mundo de la vida ecosistémica o sociocultural, implica una trama de valores y no una jerarquía. Hay una democratización de los valores y no una imposición de uno sobre el resto. El valor mercantil de un «recurso natural», por ejemplo del «recurso» agua, o como decimos quienes trabajamos en la construcción de una semiosis ambiental: del patrimonio hídrico, no se coloca por encima de otros valores como por ejemplo los valores mítico, simbólico, lúdico, estético, poético, científico o político, sino que se coloca en el mismo plano y dentro de la trama ambiental.

Análogamente, esta nueva ética y este nuevo *ethos*, en el que ya estamos entrando gracias a la exigencia que se nos está haciendo de contribuir al desarrollo sostenible de la región y del país, se deberá realizar en cualquier campo del conocimiento. La dinámica cultural nos está exigiendo la interdisciplina o, por lo menos, el trabajo en grupo. Esto implica la democratización del conocimiento dentro de las comunidades académicas, y la necesidad de una difusión de dicho conocimiento.

Las teorías de la información y de la comunicación nos están exigiendo, además, el reciclaje de saberes dentro de nuevas redes significacionales, dentro de densos sistemas de imaginarios simbólicos que estructuran de manera profunda el *ethos* cultural de una región —ecoregión según el paradigma ecológico, bioregión según la perspectiva ambiental— y nos está llevando a la necesidad de bajar la guardia frente a las antiguas discusiones que podían resumirse en la frase «humanistas versus científicos y tecnólogos».

La perspectiva ambiental muestra la diversidad de formas de ser, pensar y actuar de, acerca o al interior de un problema. Nos muestra que la realidad es una construcción permanente que hacemos como forma de ser de los flujos de la vida (Bateson,

1993). Es la misma perspectiva con la que Martín Heidegger nos decía —en su conferencia *Construir, Habitar y Pensar* (1991) y en todas las reflexiones filosóficas que realiza en su madurez— cómo el mundo es la conjugación permanente del verbo *ser*. El ser humano comienza a ser humano, en la medida en que nombra el mundo. La palabra es mundo, la ciencia y la tecnología, las teorías de la sociedad, las economías, las éticas y la política, se construyen con palabras. Son palabras. Por ello, el origen de la vida en todas las culturas, tiene características mítico-poéticas. La palabra es fundadora de mundo y de hombre. El verbo *ser* conjugado, es la base de todas las religiones y, por supuesto, de todas las visiones de mundo, pues ellas surgen de la pregunta: ¿qué es el mundo?

La historia del ser humano ha sido entonces la historia de la conjugación del verbo *ser*. Dicho en otros términos, toda forma de ser del ser humano es precisamente eso: una conjugación el verbo *ser*. No sin razón, Heidegger plantea que no es el ser humano el creador del lenguaje, sino el lenguaje creador del ser humano. La tarea del filósofo de la educación es, sin duda, invitar a las diferentes comunidades y grupos sociales, a reflexionar sobre cómo hemos conjugado el verbo *ser* dentro de los procesos educativos

¿Cómo ha conjugado el verbo *ser* la cultura occidental, la educación occidental? ¿Cómo han dicho la ciencia y la tecnología que *es* el mundo? ¿Cómo han dicho que *es* el ser humano? En la forma como se dice que *es* algo, está el valor, por ello todo proceso educativo es, a la vez, comunicativo —en cuanto que no podría haber educación sin comunicación— y ético —en cuanto que no puede haber conocimiento sin valor—.

La pregunta que surge desde la perspectiva ambiental es, entonces, cómo actuamos en la tierra, cómo la moramos, cuáles son nuestras responsabilidades frente a nuevos actores, nuevos escenarios, nuevos problemas y qué valores es necesario construir.

Desde hace más de 10.000 años, con la revolución de la agricultura, la especie humana comenzó a morar la tierra de una forma extraña: contrariando las leyes de nicho que cumplían todas las demás especies con las cuales la especie homo había morado durante miles de años, esta especie comenzó a cultivar algunas especies de plantas y a domesticar algunas especies de animales, prácticas económicas con las cuales se iniciaron las primeras civilizaciones pero también los primeros problemas ambientales (Angel, 1995). La domesticación de plantas y animales, fue humanizando a las especies elegidas en cuanto que fueron sacadas de su nicho y comenzaron a tener una especie de dependencia de la especie humana, dependencia que se prolonga y acentúa hasta el momento actual. Y no fue solo la domesticación de especies animales y vegetales lo que caracterizó la conformación de culturas sedentarias. Fue también la domesticación del espacio y del tiempo, la domesticación de la tierra (Leroi-Gourham, 1971). No fue la aparición de las villas y urbes lo que produjo la agricultura o la ganadería. Tampoco fue al revés. Estas prácticas fueron dándose simultáneamente y fueron constituyendo un magma ruro-urbano-agrario con comportamientos rizomáticos de gran complejidad.

Algunas culturas han mantenido, a lo largo de miles de años, una concepción de los ecosistemas como alteridades sensibles que deben ser consultadas antes de su uso; otras, como nuestra cultura occidental y, especialmente, como nuestra cultura moderna, han soslayado una relación respetuosa, solidaria y ecológica con los ecosistemas, buscando darle a la cultura un lugar de dominio sobre los ecosistemas. El capítulo siguiente se desarrolla en torno a la construcción de una propuesta estético ambiental de estudiar los comportamientos urbanos, la ciudad, la vida rural y su tecnificación expresada en lo agrario.

estéticas ambientales urbanas

CAPÍTULO

3



3

Capítulo tercero

ESTÉTICAS AMBIENTALES URBANAS. COMPLEJIDADES AMBIENTALES Y MAGMAS EXPRESIVOS DE LA VIDA URBANA

El habitar — precisa Heidegger— pertenece estructuralmente hablando al «construir» (bauen) en el doble sentido de «cultivar» (colere) y erigir (errich-ten), pero la esencia del habitar está en el «respetar» (schonen). El hombre construye en tanto que habita y porque habita (V, 161). Pero solo habita quien necesita un lugar de in-moración, esto es, quien requiere de guarda y pertenencia. «En el habitar —subraya Heidegger con énfasis— está pues, el rasgo fundamental del ser, conforme al cual son los mortales» (VA, 161)

*(Pedro Cerezo. De la existencia ética a la ética originaria.
En: Heidegger: La voz de los tiempos sombríos, p. 48)*

Resumen

En este capítulo se construye un campo de interpretación de los acontecimientos urbanos, desde dos aspectos, intencionalmente marginados por la visión tecno-científica imperante en la modernidad: el cuerpo y el mundo de la vida o, dicho en otros términos, la sensibilidad como tejido que une las formas de la interioridad con las formas de la exterioridad, parafraseando a Pardo (1992a). Términos

como rizoma, complejidad, caos, magma, imaginarios, ecosistema y cultura son tematizados en diferentes momentos de esta reflexión, tejiendo una red de expresiones y de sucesos urbanos, que habían sido mirados desde una óptica reduccionista, y que ahora aparecen como expresiones de las sensibilidades urbanas y de un mundo de la vida simbólico-biótico de gran complejidad.

Introducción

En mi libro titulado *Educación estética y complejidad ambiental* (Noguera, 2000) se consolida una propuesta de ambientalización de los procesos pedagógicos, por medio de la «corporeidad» —no como concepto sino, y ante todo, como el acontecimiento fundante de nuestro ser en el mundo— y de ese descubrimiento husserliano, la *lebenswelt* o mundo-de-la-vida-cotidiana, que marca el inicio del derrumbamiento del edificio de la razón instrumental en occidente. Esta propuesta, elaborada como tesis de doctorado en la Universidad de Campinas, Brasil, publicada posteriormente en versión castellana, por la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales, es la base teórica que me permite ahora consolidar un campo complejo de comprensión que he llamado *estéticas ambientales urbanas*, o reencantamiento del mundo ambiental urbano. El propósito es aportar, a los numerosos e interesantes trabajos que actualmente se realizan sobre lo urbano, un componente que está en el tejido profundo de la vida actual: la creación permanente de artefactos o actividad estética, que es expresión de las naturalezas humanas y la pertenencia de la vida urbana a los procesos del mundo de la vida en su máxima complejidad, ampliando el término mismo de ambiente y medio ambiente urbano.

En este capítulo se presentan reflexiones sobre lo estético-ambiental y lo rururbano-agrario, elaboradas gracias a las investigaciones que hemos realizado en el Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) de la Universidad Nacional de Colombia,

Sede Manizales, desde el año de 1991. Los temas que se presentan aquí giran en torno a los comportamientos de la metrópolis contemporánea o «metrópolis mutante» (Xibillé, 1995), sus relaciones con los acontecimientos ruro-agrarios, a partir del concepto deleuziano de «rizoma» y a la posibilidad de la construcción de una ética-estética ambiental urbana.

En nuestros diversos estudios hemos encontrado que para comprender los fenómenos urbanos desde la perspectiva ambiental hay que considerar la complejidad ambiental y deconstruir los discursos racionalistas de lo urbano, condición para interpretar los fenómenos ambientales como densas relaciones entre los sistemas culturales urbanos y los ecosistemas, ecosistemas que hacen posible la vida urbana y sobre los cuales se asienta la ciudad, como expresión físico-espacial de lo urbano.

La eticidad —praxis permanente de la especie humana— está presente como diversidad en los actos expresivos, es decir en las tramas simbólicas tejidas en nuestra historia, construyendo y reconstruyendo valores, que son los hilos que tejen las culturas. Por esta emergencia permanente de diversos valores desde las tramas de la cultura, cada cultura es diferente; la forma de morar de cada cultura es diferente. La propuesta ético-estética ambiental que se desarrolla en este capítulo coloca a la ciudad y a la vida urbana dentro de procesos simbólico-bióticos culturales. Dicho de otra manera, la propuesta busca develar la dimensión ético-estético-ambiental expresada en las formas de ciudad y de vida urbana para construir desde allí una ética ciudadana ambientalizada.

3.1. Estéticas rizomáticas en territorios complejos

Los territorios son las manifestaciones o expresiones de la relación inseparable y continuamente cambiante entre la especie humana y la tierra. Dicho de otra manera, los territorios **son**, en

el momento en que significan algo para alguien,¹ es decir, en el momento en que un grupo social, una «comunidad» o un grupo con intereses comunes, escribe sobre la tierra sus formas de morar. Las especies luchan por territorios en cuanto éstos les significan vida, es decir, supervivencia, identidad y posibilidad de ejercer sus funciones de nicho. La especie humana se caracteriza, especialmente, porque sus significaciones territoriales son simbólicas, aunque la fractura epistemológica del mundo de la vida en la polaridad sujeto-objeto, realizada por la ciencia y la filosofía occidentales, haya ocultado la intensa actividad simbólica y creadora del ser humano como mundo de la vida.

Estas significaciones no son instrumentales en el sentido objetivista del término, sino fundamentalmente simbólicas, lo cual no quiere decir que nosotros, como especie, no hayamos utilizado los ecosistemas para fines productivos. Por el contrario, parte de los procesos de simbolización, semantización y resemantización del mundo vital, es la domesticación del tiempo y del espacio para fines específicamente territoriales (Leroi-Gourham, 1971). Los símbolos no son objetos sino formas expresivas de las relaciones entre los humanos, de ellos con cualquier otra especie, con la tierra y con el universo complejo.

El carácter simbólico de las formas urbanas, como territorios, como campos significacionales polivalentes, polisémicos y pletóricos de alteridades, que son ciento por ciento naturalezas simbólicas, exige una estetización de lo ético-político en lo que se refiere a las decisiones y actuaciones de los actores implicados en la vida urbana, como alternativa necesaria en los procesos contemporáneos de construcción de ciudades ambientalmente

¹ «... los etólogos han contribuido en el siglo XX a fomentar una noción de *territorium* que no puede ser descrita geofísicamente ni calculada geoméricamente, porque el territorio no se confunde con el nicho ecológico, sino que se compone de límites elásticos, flexibles, negociables, constituidos por la conducta de sus ocupantes o, más bien, por ciertos elementos mínimos de la conducta de esos habitantes que cabe llamar *etograma*...» (Pardo, 1992, p.18)

sostenibles, así como en la construcción de formas adecuadas de cultura urbana. Dicha estetización es un proceso que pasa por una necesaria deconstrucción de los discursos de la estética moderna, para dar cabida a formas creadas por grupos o personas, donde los límites entre arte —en sentido ortodoxo—, ciencias, tecnologías, vida cotidiana y formas de mercadeo, ya no son «claras» ni «distintas» como lo hubiese querido el pensamiento cartesiano moderno.

La disolución de la escisión categorial de estas figuras de la modernidad ha creado una crisis no sólo de los estetas ortodoxos, sino de los científicos y los economistas, así como de todo el complejo conjunto de formas culturales amantes de la modernidad. Por ello utilizamos el término «estéticas», no como filosofía del arte, sino como «formas», «expresiones», «creaciones», «recreaciones», «*poiésis*», «*tecné*», que por supuesto incluye lo que tradicionalmente se llamó arte, como también aquello que se separó del arte durante varios siglos, pero que en nuestra contemporaneidad mutante y compleja volvió a imbricarse con él: la técnica.

Todas las creaciones humanas —desde los lenguajes, hasta los instrumentos materiales, desde los dioses, hasta los demonios, desde las ideas filosóficas de Platón, Descartes o Kant, hasta nuestros sueños, ilusiones y alucinaciones; desde las chozas hasta las casas de Alvar Aalto, los edificios de Salmons— son expresiones estéticas. Podríamos llamar a este enriquecimiento del término «estética», una expansión del término, cuyo punto de partida es el cuerpo como corporeidad, como lugar simbólico-biótico, donde inmediatamente, —es decir sin mediación de la razón, de la sensibilidad, de la emoción o de la pasión—, el mundo de la vida es cuerpo y el cuerpo es mundo de la vida. (Noguera, 2000b).

Las estéticas son entonces esas estructuras simbólico-bióticas autoorganizadas y autoorganizadoras, donde el mundo de la vida

significa corporeidad —en cuanto que el mundo de la vida se convierte en un sistema abierto de extensiones del cuerpo—, y donde el cuerpo es mundo vital —en la medida en que la actividad creadora de sentidos de los cuerpos, se expresa a través del deseo, en formas que serán mundo de la vida—. En este círculo-bucle (Capra, 1998), hay una constante auto-organización y auto-construcción de sentidos que es lo que llamamos «cultura», acontecimiento que cuestiona aquella concepción clásica de la cultura reducida al cultivo de las artes —clásicas también—, menospreciando aquellas expresiones que no alcanzaran la dignidad de «arte», en una jerarquización en donde las actividades del espíritu, del alma, estaban por encima de las actividades del cuerpo, jerarquía que implicaba dominio y dirección del alma-espíritu sobre el cuerpo.

Durante la modernidad tal concepto de cultura tomó tanto auge que, aún hoy en día, seguimos pensando en la cultura solamente como sinónimo de arte o, en el mejor de los casos, sinónimo de costumbres, religión, y lengua de un pueblo. Aún en nuestros ámbitos académicos, es difícil pensar que las creaciones tecnológicas o científicas son cultura y es muy difícil, más difícil aún, aceptar que la diversidad de mundos tecno-vitales sean expresiones culturales diferentes en cada etnia o grupo social, como en realidad lo son (Duque, 1995). Para cada etnia o grupo social cambian las ideas de naturaleza y cultura, acontecimiento que puede leerse de dos formas: la primera, que naturaleza y cultura son conceptos universales y sus formas de aparición son infinitas; la segunda —lectura que asumo en este ensayo—, que existen naturalezas y culturas relacionadas tan estrechamente, que es imposible saber cuál es el límite entre las unas y las otras. Habría una tercera posición, presente en muchos de mis trabajos ambientales, en la que utilizo el concepto de cultura como una forma de expresión de la naturaleza, es decir, como una construcción de la naturaleza, específica para la especie humana. Esta posición también aparece en este trabajo, pero no como

causa efecto de la naturaleza, sino como momento expresivo y creativo. Dicho en otros términos los conceptos de cultura que aparecen en este trabajo tienen conexiones contextuales, porque no existe un solo concepto para cada forma de ser, sino varios puntos de vista de las formas como se expresa el ser. Incluso me atrevo a afirmar que el **ser** es **seres**, lo que hace que cada ser sea un acontecimiento plural y diverso.

De igual forma, la naturaleza como categoría y concepto moderno —con todas las figuras construidas en la modernidad para fines específicos, muchas de ellas fundamentales para el desarrollo de ciencias como la física, la biología o la química— aparece en ciertos momentos de la reflexión, porque ese concepto moderno no puede obviarse sobre todo en el momento de realizar una crítica a lo que ha sido precisamente la influencia de dicho concepto en la instrumentalización del mundo de la vida para fines técnicos. Es innegable además, el daño producido por nuestra cultura al mundo de la vida, gracias a este concepto objetivista e instrumental de «naturaleza». La naturaleza, así concebida, se miraba fuera de nosotros como objeto disponible, como *datum*, es decir, como lo que nos había sido dado, como nuestra propiedad. Por ser «exterior» se despreció y se miró como algo meramente útil (Pardo, 1992a). Esta idea, se convirtió en una especie de anteojeras, que no permitió ni permite aún hoy en los albores del siglo XXI, aceptar la existencia de formas simbólicas, estéticas, perceptivas y racionales en otras especies diferentes a la especie humana.

Convencidos de que en todo momento «sabemos la hora» —en palabras de Holderling—, creemos que somos únicos en la infinitud del universo, que somos centro absoluto del infinito. Y desafortunadamente este convencimiento nos ha impedido disfrutar de la diversidad de formas de ser de la vida, conocer otras formas de comprensión del mundo y aceptar que compartimos la tierra con otros seres (Sheldrake, 2001) y no con objetos puestos a nuestra disponibilidad.

En un intento por encontrarle salida a las categorías universalistas de la modernidad, pluralizar el concepto de naturaleza en naturalezas permite una comprensión estética de la vida. Lo ambiental como punto de vista, como dimensión, parte de esta pluralización que, semánticamente, acepta ya la diversidad y la biodiversidad. No es posible un pensamiento ambiental complejo donde las formas de la vida se miren aún como naturaleza en sentido homogéneo y singular, como esa naturaleza de la modernidad, es decir, como esa naturaleza exterior, reducible a las cifras del mundo matematizado por un sujeto matemático. Esto no quiere decir que las naturalezas físicas no puedan o deban expresarse en términos matemáticos, ni que debamos renunciar a la eficacia de algunas tecnologías. Por el contrario, la expresión matemática de las naturalezas físico-químicas debe permitirnos construir indicadores que puedan, a su vez, ayudarnos a comprender mejor el comportamiento de la vida y no reducir nuestra mirada ni centrarla solamente en el concepto de naturaleza objetiva que hay detrás de la visión y de la explicación matemática de los fenómenos físico-químicos. Sin embargo, una estetización de la idea de naturaleza, ha sido la clave para salir del reduccionismo categorial.

La comprensión de los fenómenos de la naturaleza y de los acontecimientos o sucesos de la vida, como creación y construcción permanentes, permite a los estudios ambientales superar el sesgo ecologicista que los ha marcado. Las formas de la vida humana, como por ejemplo las formas de la vida en las urbes, sus interrelaciones cada vez más divergentes y complejas, son naturalezas co-creadas y reconstruidas permanentemente a partir de resignificaciones simbólicas. Por ello, nuestro modelo de interpretación ambiental que se expresaba en los inicios de 1995 en las relaciones entre ecosistema y cultura, entendidos ambos como y dentro de la Naturaleza (Angel, 1996), es ampliado (Noguera, 1999) gracias a la propuesta de rizoma de Deleuze y Guattari (1994), previo un trabajo interdisciplinario de

deconstrucción de las categorías de ecosistema, cultura y naturaleza.

Existe una gran dificultad para comprender la pluralidad del ser porque la modernidad —con su herencia judeocristiana y su afán de introducir en la supuesta humanidad uno y solo un modelo de razón para comprender el mundo— aún hoy se rehúsa a aceptar las heterogeneidades, las diversidades, las multiplicidades y las alteridades. Sin embargo una postura estético-ambiental exige, como punto de partida de cualquier ejercicio de interpretación de las formas urbanas, la entrada en la pluralización de lo que antes estaba en singular: el ser; para nuestro caso concreto, el ser urbano, el ser de lo urbano.

La relativización de los términos «naturaleza» y «cultura», así como la deconstrucción de los discursos científico-técnicos que los han tenido como objeto de estudio, han enriquecido el pensamiento ambiental, en cuanto que nos permiten pasar de las categorías abstractas, a los acontecimientos, fuerzas, intensidades y velocidades complejas. Se oscurecen los modelos de investigación ambiental, contruidos con pretensión universalizante, pero se potencializa en alto grado la comprensión de las realidades ambientales, a partir de las diferencias y las alteridades. Esta estetización de lo ambiental —en cuanto que se introduce la «alteridad», como idea central del pensamiento postmoderno, pensamiento que ha conmocionado los cimientos más preciados de la razón occidental— permite comprender de diversas formas, de manera ambigua, y por fuera de polaridades, las relaciones entre territorios, espacios, ciudades, formas de vida urbana, formas de vida agraria y formas de vida rural. Permite entonces, mirar desde la complejidad, la complejidad de las estéticas ambientales en territorios, también complejos.

3.2. Figuras rizomáticas de la ciudad como expresiones urbanas contemporáneas

Nunca antes las figuras de ciudad y de lo urbano habían cambiado a velocidades tan vertiginosas como en la última modernidad, la modernidad de la electrónica y la cibernética. Nunca antes los patrones de ciudad mostraron tan claramente la existencia del caos como momento del orden como en la ciudad contemporánea. Informe, atravesada por un casi infinito número de flujos tangibles e intangibles, la ciudad contemporánea adquiere a cada instante una figura nueva que desborda la anterior (Salabert, 1998), que la absorbe, la contiene, la desplaza o la resignifica, en turbulencias, intensidades y velocidades distintas, turbulencias urbanas que agobian a los planificadores racionalistas, a los urbanistas que tienen un orden preestablecido de ciudad como patrón de cualquier ciudad.

La metrópolis, es decir, la ciudad medida, la ciudad del metro, la ciudad que se puede recorrer siguiendo la racionalidad del metro, se convierte en un concepto característico de ciudades como Nueva York, Tokio, México, Sao Paulo, Londres, París, Berlín, Medellín y, por supuesto, Bogotá. Alta densidad poblacional, tecnologías constructivas de punta, centros financieros de interés internacional, alto número de inmigrantes originarios de otras regiones, otros países y continentes... han sido indicadores principales para que una ciudad sea considerada metrópolis. Sin embargo, los fenómenos de movilidad cultural, migración permanente, procesos de globalización, crecimiento en los últimos 30 años y, sobre todo, la formación de imaginarios urbanos en grupos sociales rufo-agrarios, ha hecho que, cada vez, sea más difícil colocarle límites claros a lo urbano, pues se generan inmensas manchas de asentamientos, sistemas abiertos con patrones de estructura y de funcionamiento, donde la tendencia al caos es cada vez mayor (Capra, 1999). El paradigma de orden que ha imperado en la planificación y la gestión urbanas se manifiesta insuficiente y es tarea prioritaria transformar radicalmente, y desde las teorías del caos, de la complejidad y la autopoiesis, los métodos y enfoques de la planeación urbana.

Los *a priori* de ciudad, los modelos preestablecidos, las categorías y conceptos de la ciudad y lo urbano, se han impuesto sobre la realidad cambiante de las formas urbanas y de las ciudades. Mientras los modelos se aplican, las realidades vivas de lo urbano —es decir como ánima, como *dynamis*, como *gaia*, como flujo magmático de formas de ser, todas diversas— cambian a grandes velocidades y en diversas direcciones, muchas veces aleatorias. Los modelos *a priori* y *a posteriori* —pero al fin y al cabo modelos— caen en la trampa de la pretendida universalidad racional moderna, perdiendo —algunos— la particularidad primigenia que los hizo eficaces. Mientras se ha llegado al punto de creer que con la aplicación de alguno de esos modelos se solucionan los problemas de la vida urbana —por ejemplo los modelos de desarrollo sostenible, desarrollo sustentable o sustentabilidad urbana—, las realidades urbanas de metrópolis, telópolis o tecnópolis, son cada vez más complejas y muy difíciles de insertar dentro de parámetros lineales y simples. La gran ilusión racionalista, la esperanza de que con la razón podríamos dar respuesta a todos nuestros interrogantes, pierde vigencia en la medida en que, a partir de nuestra experiencia cotidiana de vida urbana, vemos que los modelos racionalistas de planificación se quedan cortos frente a la vida urbana como turbulencia en ebullición.

Lo urbano participa de fuerzas centrífugas y centrípetas, sistemas, velocidades, intensidades, sentidos, reproducción unicelular, pluricelular, en progresión geométrica, enfermedades, nacimientos y muertes. Se rompe la idea de que la ciudad es una creación técnica, meramente físico-espacial y estática, para aparecer la concepción de que está viva, es vida. Cuando se objetiva al máximo el concepto de ciudad se simplifica un acontecimiento cuya estructura genética e histórica es de gran complejidad. Se llegó a pensar, durante varias décadas, que la ciudad era como la contenedora de la vida social, como un «cascarón vacío» que se llenaba fácilmente. Esta visión positivista

de ciudad llevó a los planificadores urbanos a preocuparse por la ciudad medible y no por la ciudad como *poiesis*, como producción ético-estética, como acontecimiento cultural, como expresión simbólica, como una alteridad inestable.

La ciudad, además, se miró durante años, como el escenario que se opone a lo rural y a lo agrario, polaridad que se corresponde con la oposición de todo lo que se llamaba «cultura» con los que se arropaba y el concepto de «naturaleza». Categorías universales de análisis con las cuales, durante todo el desarrollo de occidente y su influencia judaica y cristiana, se había tratado de explicar otras oposiciones tales como alma-cuerpo, tierra-cielo, espiritual-material. Dicho de otra manera, la separación entre cultura y naturaleza, participaba de la escisión originada desde el pensamiento platónico entre un mundo real, verdadero, que era el mundo de las ideas y un mundo reflejo, fantasmal que Platón llamó mundo de las apariencias.

Esta escisión marcó en todas sus dimensiones la cultura de occidente. Desde la dimensión religiosa hasta la dimensión técnico-científica, desde la dimensión política hasta la estética, todas las formas de comprensión del mundo de la vida, fueron influenciadas por dicha escisión. Por esta razón, occidente ha sido una cultura de modelos, metas, *telos*, paradigmas y utopías, donde se establece claramente la separación entre un mundo y otro. Occidente ha sido una cultura donde el concepto de historia como movimiento progresivo, siempre ascendente y hacia un *telos* único, ha estado presente hasta momentos muy recientes. Sólo en las últimas décadas se comenzó a hablar del fin de la historia, fin de la modernidad o fin de la razón. Los modelos racionalistas de ciudad, tanto el modelo clásico como los modelos propuestos por la modernidad arquitectónica y urbana, se han visto cuestionados por las dinámicas aparecidas en las metrópolis finiseculares (Noguera, 2000c), dinámicas que tienen una forma de ser no lineal, no secuencial, sino compleja y rizomática. Esto significa

que la aparición y desaparición de estas dinámicas o eventos, no responde a un orden lógico preestablecido, sino a una aleatoriedad caótica propia de los sistemas complejos y abiertos (Capra, 1998).

3.3. Multiculturalidad urbana, fragmentación y desterritorialización

La multiculturalidad, la fragmentación y la llamada desterritorialización, son tres eventos rizomáticos de la vida urbana contemporánea, que intentamos interpretar y comprender hermenéuticamente con el ánimo de proponer alternativas ético-estéticas de acción. Para realizar este ejercicio hermenéutico tenemos que partir de que vale todo aquello que vamos a interpretar y a comprender. Este **todo vale** permite que no despreciemos nada, ningún actor, ningún escenario, ninguna interrelación, ninguna actuación en la ciudad. Este **todo vale** no descalifica *a priori* a nadie ni a nada. Permite la posibilidad de que todo y todos los que intervienen sean escuchados y valorados. Paradójica y contrariamente a los que creen que el **todo vale** es fuente de impunidad, silencio cómplice o desprecio, el **todo vale** como momento inicial del proceso hermenéutico, permite que todos y todo tengan un valor, un lugar, un sitio y una importancia **semejantes**, en las decisiones urbanas. En otro momento del proceso de comprensión e interpretación de estos u otros acontecimientos urbanos, cada escenario, cada actor, cada interrelación y cada actuación, tendrán un valor **distinto** lo cual significa que todo vale pero de manera diferente. Para llegar a ese momento que es el momento de la diferencia, habrá tenido que transcurrir un intenso proceso comunicativo, donde las racionalidades y el juego de poderes, lo mismo que las fuerzas de las sensibilidades y de las formas de seducción, hayan ejercido una especie de convencimiento que permita priorizar esta cosa (Heidegger, 2000a) o asunto sobre otros.

La priorización no puede ser origen de las decisiones sobre la vida urbana, sino más bien efecto —pensado éste en sentido

estético-ambiental y no científicista—, expresión o manifestación del juego de alteridades que se ponen sobre la mesa. Al contrario del concepto moderno de planificación urbana, nuestra propuesta hermenéutica exige una inclusión de **los otros** o **lo otro** excluido en las decisiones producidas por una visión técnica y homogénea de la instrumentalidad moderna. Si en dichas decisiones se excluían las emociones, los cuerpos, los erotismos, los deseos, los sueños, las fantasías, la imaginación, los animales, las sensibilidades y otras formas de ser, en nuestra propuesta del todo vale deberán incluirse, con las mismas garantías de todos los demás actores. Deberán mirarse de forma indiferente (Delgado, 2000), pues el **todo vale** exige finalmente una ética dentro del espacio urbano: la ética de la indiferencia ante las diferencias, que es la característica fundacional y estructural de la sociedad civil. Aunque parece contradictorio, la ética de la indiferencia permite la posibilidad de la convivencia de las diferencias en el espacio público: el espacio público no puede ser de nadie, no puede jerarquizar ni ser jerarquizado. Si el espacio público se apropia, se jerarquiza, pierde su característica de público y pasa a ser territorio de una **comunidad**.

La multiculturalidad urbana, la fragmentación y la desterritorialización son expresiones de la vida urbana contemporánea. Es difícil interpretar con profundidad eventos o acontecimientos tan problemáticos, primero, porque estamos inmersos en ellos, y luego porque implica asumir una postura no valorativa y no jerarquizante. Una hermenéutica de las transformaciones urbanas —acaecidas dentro de lo que Gianni Vattimo (1985) ha llamado *el fin de la modernidad*— puede expresarse por medio de un ejercicio retórico que mire estos fenómenos, más como un pintor o un escultor que como un científico; más como una serie de micro narraciones fragmentadas que como un metarrelato onmiabarcante; más como el «hombre de la cámara» que sale todos los días a registrar en ella los acontecimientos de la esquina, el parque o la calle, que como el

policía vigilante que busca sancionar o punir a quienes transgreden los límites de la ley en esa calle, esquina o parque.

La arena movediza en la que nos situamos para comprender la multiculturalidad urbana, la fragmentación y la desterritorialización, como fenómenos de la vida urbana de fin de siglo, es una figura, anti-cartesiana por supuesto, de la duda que no busca un origen, un principio primero, un fundamento del cual no podemos dudar, una certeza apodíctica, sino la duda total y nihilista. Duda fundamental, originaria que no busca primeros principios de nada sino formas informes, permanentes movimientos, oscilaciones, que no pueden ser definidas sino poetizadas con el imaginario pincel de las palabras.

Nuevos fenómenos —como el amor que surge entre personas gracias a sus encuentros e interesantes conversaciones virtuales o el imaginario rur-urbano de los inmigrantes campesinos que llegan a diario a ciudades como Bogotá o Manizales, desterritorializados no solo física, sino simbólicamente— exigen miradas complejas e interdisciplinarias por parte de sociólogos, ambientalistas, antropólogos y filósofos urbanos interesados en estudiarlos. A diario, la horda de migrantes que deambulan por el mundo, en un neomadismo potenciado por los medios de transporte y de comunicación, ha puesto en tela de juicio conceptos modernos muy estables hasta hace pocos años, solipsistas y hegemónicos, homegeneizantes y autónomos, como «sociedad», «individuo», «identidad cultural», «territorio», «comunicación», «diversidad cultural», «sociedad civil», «estado», «región» y «nación» y ha lanzado a los académicos a sumergirse en la reflexión sobre lo fugaz, lo cambiante, lo inestable, lo que fluye en intensidades distintas.

Los campesinos que llegan permanentemente a nuestras ciudades colombianas y latinoamericanas, logran levantar sus «cambuches» en barrios de invasión, «cambuches» que constan

de un espacio donde las familias descansan, comen, duermen y esperan conseguir alguna forma de subsistencia. Los imaginarios rurales de su cultura se difuminan progresivamente en nuevos imaginarios urbanos. Los colores, los alimentos, las expresiones lingüísticas de su vida campesina se van entremezclando con las estéticas urbanas. Su idea de naturaleza² también va cambiando. La televisión —artefacto presente en la mayoría de las viviendas colombianas, por paupérrimas que sean— crea también nuevas naturalezas imaginarias, nuevas visiones de mundo, nuevos sueños. La virtualidad se mezcla con la materialidad creando esa monstruosidad neobarroca de la que nos habla Calabresse (1994). Estos eventos expresan la complejidad rizomática de lo urbano, cuando la disolución de las categorías y de los principios rectores de la modernidad abren paso a lo inestable, lo fugaz, lo híbrido, lo múltiple y lo complejo de eventos que acontecen dentro de unas coordenadas espacio temporales no lineales.

Los dispositivos tecnomaquínicos de la contemporaneidad han abierto nuevas formas de historicidad: a la linealidad teleológica de la historia de los siglos XVIII, XIX y principios del XX, le ha sucedido el tejido denso de interacciones, intervalos, de líneas de fuga y de puntos fugaces de encuentro, que forman tramas caóticas de tiempos y espacios disparados en diferentes direcciones. Pero la técnica en la contemporaneidad no es un elemento más de la cultura urbana, sino su base. Es impensable comprender la vida urbana sin los dispositivos tecnomaquínicos. Como diría Felix Duque (1995) recordando a Heidegger (1960), el ser de la contemporaneidad es el ser de la técnica. Es la manera de ser de la contemporaneidad. Desde Descartes, los animales

² Recuerdo de nuevo acá la transcripción que hizo el Sociólogo Mgr Gonzalo Escobar Téllez, de las memorables conferencias dictadas por Phillippe Descola en Medellín Colombia, en el año de 1996 sobre la socialización de la naturaleza. En dichas conferencias Descola planteaba una idea muy antropológica: la idea de naturaleza de cada cultura es diferente, pues son las formas de apropiación y de significación de la naturaleza las que construyen la idea de naturaleza en los diferentes actores sociales.

astutos «[...] en cuanto que su invención: el conocimiento, invierte ilusoria y catastróficamente la relación de dominación y dependencia [...] al hacer de la Naturaleza un material de construcción *disponible* y a la mano (eso que antes llamamos «realidad») para auto-producirse como «Historia Universal» y, por ende, para erigirse en señores de una naturaleza artificialmente capitidismuida [...] La técnica, [...] sería esa ficción por la que la naturaleza es vista, engañosamente, por el conocimiento humano como materia bruta al servicio de la historia del «hombre»» (Duque, 1995).

Tanto la visión optimista cartesiana, como la pesimista heideggeriana de la técnica, obedecen a esa posición de la modernidad que escindió sujeto y objeto de conocimiento. Estas dos visiones han influido notoriamente en las reflexiones y acciones realizadas sobre lo urbano. Visto lo urbano como categoría, este fenómeno debe tener una correspondencia con los conceptos que soportan dicha categoría. De lo contrario, no habría una verdad acerca de lo urbano. La ciencia del urbanismo se cimentó en la posibilidad de unos principios universales que pudieran dar cuenta de la totalidad de los fenómenos urbanos, en la medida en que ellos se adecuaran o cupieran dentro de los modelos universales de lo urbano. Esta era una exigencia *sine qua non* de un saber, para convertirse en ciencia: la necesidad de una universalidad absoluta de principios, teorías y leyes.

Aparece aquí el primer problema: la existencia de lo particular, de lo diferente, de lo distinto a los modelos urbanos modernos dentro de la vida urbana cotidiana. ¿Cómo soportar la presencia de diferentes culturas dentro de una cultura que quiere tener una identidad universal, basada en la homogenización tecnológica, política, económica y social? Sin embargo, la vida urbana de las ciudades modernas fue llenándose de particularidades antagónicas muchas veces entre sí, con intereses tan opuestos, que Marx mismo, siendo un filósofo moderno,

reconoció como punto de partida de cualquier análisis social, reducido, claro está a la cuestión económica, la diferencia antagónica y dialéctica entre los componentes o actores sociales. Esto incluso se constituyó en un categoría, universal obviamente, de análisis científico-social que Marx llamó «lucha de clases».

El pensamiento romántico del siglo XIX, nacido del seno de la modernidad, comprendió, sin embargo, la tragedia de una época contradictoria en sí misma, época en la cual todo lo sólido se desvaneció en el aire (Berman, 1991) o, dicho de otra manera, los grandes proyectos y las grandes utopías de una cultura en cuanto a su deseo de ser universales, terminaron siendo específicos de dicha cultura, y generaron, a su vez, movimientos de reacción, muy vitales por cierto, contra ese deseo de homogenización que era, de otro lado, un deseo de hegemonía y dominación cultural. Por ello el arte romántico se encargó de hacer una lectura diferente, desde otra órbita de la vida urbana, haciendo una crítica profunda al optimismo tecnológico y científico del desarrollo industrial y proponiendo en ocasiones un retorno a la villa (neomedievalistas) o un modelo utópico de organización socio-urbana (utopistas).

Encontramos registros del romanticismo en muchos estudiosos de los fenómenos contemporáneos de la vida urbana, que buscan retornar a los modelos clásicos o republicanos de las ciudades europeas o latinoamericanas, en su afán de imponer modelos que supuestamente solucionarían el caos de la vida urbana actual. La crítica romántica a los grandes problemas sociales y ecológicos de las ciudades industriales decimonónicas se instaura dentro de la modernidad, pero tiene elementos de postmodernidad, como es la duda frente al racionalismo urbanístico e industrial de la Europa del siglo XIX.

¿Cómo era posible una ciudad para la indiferencia ante la diferencia, cuando las mismas estéticas modernistas de la

arquitectura procuraban, por todos los medios, la jerarquización? No era posible una ciudad para la diversidad por lo cual aparecieron fenómenos muy interesantes desde el punto de vista hermenéutico, como fueron los fenómenos de exclusión y autoexclusión, segregación y autosegregación, marginalización y automarginalización. La diferencia llevaba, y aún lleva consigo, el lastre de la superioridad o de la inferioridad lo cual no es necesariamente así. Ser diferente es ser **otro**, y ser **otro** solo es posible desde un **yo**, que mira a los otros como otros que **son**. El **yo** solo puede ser **yo** en la medida en que los **otros** pueden ser **otros**. El **ser** no es propiedad de un **yo-sujeto**, como lo pensó la modernidad cartesiana y kantiana, sino de un **nosotros** que acepta en su seno al **yo** y a los **otros** como **nos- otros** (Heidegger, 2000).

Transitar caminos distintos a los de la racionalidad implica desprenderse de posiciones metafísicas, abandonar un tipo de **ser** que se cree **el ser**, que es el **yo-sujeto** de la modernidad. Estos caminos alternativos no son coherentes con la razón instrumental que se expresa en políticas urbanas —desde el ordenamiento territorial, hasta la construcción de vías, pasando por toda una galaxia de formas de vida urbana— afectadas por el reduccionismo técnico instrumental de lo urbano.

El lastre de la diferencia es muy fuerte porque conlleva la idea de poder del yo-sujeto sobre el otro (Delgado, 2000). La diferencia, sin embargo, adquiere un sentido interesante desde nuestra perspectiva estético ambiental porque es la expresión auténtica de la vida en sus procesos creadores. Sólo gracias a la diferenciación permanente es posible la biodiversidad. Gracias a la diferencia o alteridad en sentido ecológico-evolutivo, hay sostenibilidad ecosistémica. Si todos los componentes de un nicho ecológico ejercieran las mismas funciones, fueran similares al menos, el grado de resiliencia de dicho nicho sería mínimo. La homogeneidad del medio biofísico y del medio cultural ha permitido

que el mercado de alimentos de origen animal y vegetal para una cuarta parte de la humanidad, sea un negocio altamente lucrativo, a la vez que causa de un inconmensurable impacto ambiental. Paradójicamente, algo de la diversidad puede percibirse gracias a los grandes hipermercados de las ciudades metrópoli del mundo contemporáneo. En tiempos de la globalización, los habitantes urbanitas pueden tener acceso al consumo de todo tipo de especies, desde las nativas hasta las más exóticas (Angel, 1995).

La diferencia entendida no como categoría sino como acontecimiento de vida, la diferencia que se produce cuando una forma de vida deja de serlo para evolucionar a otra forma, o dicho en palabras más contemporáneas, cuando la vida se transgrede para expresarse de otra forma, la diferencia toma caminos diferentes, se construye como idéntica, es decir como vida, en los procesos de diferenciación (Noguera, 1996). La diferencia en este sentido es expresión suprema de la naturaleza creadora, tanto ecosistémica como cultural. La diferencia en términos estético-ambientales es el proceso por medio del cual el **todo vale** se realiza. Porque, ¿cómo puede valer todo si no es porque todo es diferente? La valoración sólo es posible gracias a la diferencia. Si la diferencia no existiera no podríamos valorar. Sin embargo los modelos de la economía, de la sociedad, de la ética, de la estética, de la política, es decir, de la cultura moderna, han obedecido, hasta fechas muy recientes, a un solo régimen, por lo cual los modelos de ciudad, también hasta fechas muy recientes, tenían que ser coherentes con dicho régimen.

Todo fenómeno que se saliera del régimen era considerado como monstruoso. Sin embargo Calabresse en su obra *La Era Neobarroca* (1994), nos recuerda, cómo las monstruosidades de la contemporaneidad, tienen afinidad con las monstruosidades barrocas: las monstruosidades son fenómenos inconsistentes que oscurecen la claridad clasicista o moderna; aparecen pero no se deben mostrar. Los románticos encontraron en lo monstruoso de

las ciudades industriales la fuente de su inspiración artística; con su arte criticaban la cultura que posibilitaba la existencia de dichas monstruosidades porque ellas reflejaban el malestar, la explotación, las bajas condiciones de vida de muchas personas, en las grandes ciudades industriales de la Europa del siglo XIX. Lo diferente urbano se constituyó desde el romanticismo, en una llamada de atención urgente a las políticas que proclamaban una idea de progreso y desarrollo insostenibles desde todos los puntos de vista; lo diferente urbano, lo «monstruoso», existente en las ciudades europeas de la era industrial, exigió una revisión de las leyes de amparo y seguridad social con el fin, eso sí, de que esas alteridades pasaran a ser yoes, es decir «normales».

Los artistas de la modernidad fueron los primeros en encontrar que lo monstruoso, es decir lo inconsistente, lo que se sale de toda regla, lo que no responde al modelo y que por lo tanto se automargina o es marginado, se auto excluye o es excluido, es una alteridad desde la cual el mundo se ve diferente. En el siglo XX, con la revolución mediática, la aparición de la cibernética y otras tecnociencias sin las cuales ya no es posible «ser» como cultura, las diferencias no tuvieron que seguir siendo buscadas por los artistas, sino que aparecieron y siguen apareciendo en el interior de nuestra propia alcoba. Cuando miramos sincrónicamente diferentes formas culturales en nuestra pantalla de televisión, las diferencias se nos tornan in-diferentes. Coexisten en la misma pantalla pero no todavía en nuestra propia conciencia. Sin embargo la multiculturalidad es una fuerza, un acontecimiento que supera toda racionalidad, toda norma, toda tendencia unificadora unidireccional. Ella se nos aparece en la contemporaneidad urbana, como una mezcla de nómades, donde la inestabilidad se ha abierto paso y donde la estabilidad es un instante fugaz de la vida urbana.

Magma cultural (Castoriadis, 1989), la multiculturalidad aparece como manifestación estética de las infinitas formas de

ser de los hombres y mujeres que poblamos el planeta. Sus registros se expresan por doquier en los imaginarios sociales (Durand, 1981) más poderosos que toda reglamentación o norma impuesta. El imaginario social —que se forma en lo que Eco (1994, 1995) llamaría las formas enciclopédicas de los lenguajes— se teje a partir de sentidos y significaciones de los referentes propios de cada cultura, que aún desterritorializada, nómada, en movimiento permanente, en trance, en una dinámica que va del ser al no ser para ser de nuevo, está presente en los juegos de lenguaje que se expresan en cosas.

Los registros, las huellas, los indicios, las marcas de una cultura son fragmentos emparentados —desde la perspectiva etimológica de la palabra— con fractales, con fracciones, que nos remiten al todo (Capra, 1998). Un fragmento de una melodía nos lleva a recordar o a querer escuchar la melodía completa. Un fragmento de ciudad nos lleva a la vivencia de ciudad (Pérgolis, 1998) no como totalidad óptica, sino como indicio, como sugerencia, como registro estético, presencia, memoria, huella o ausencia. Las dinámicas urbanas, hoy más que nunca, son de gran fugacidad. Podríamos decir que son inasibles, pues mientras se estudian en las universidades, oficinas de planeación urbana u otros espacios académicos, ellas cambian, mutan y se transforman en nuevos sentidos y direcciones y que hacen difícil estudiar la ciudad —lo urbano— constituida en magma de eventos que acontecen en y por ella. Ningún modelo, ningún *a priori* legislativo, ningún fundamento primero nos da la idea de lo que es en realidad el rizoma urbano. Sus imaginarios tecnológicos o políticos, pueden aparecer en los sectores «rurales» más retirados de lo que en sentido instrumental se ha llamado «perímetro urbano». Los territorios simbólicos de la vida social urbana exceden los territorios geográficos, aunque es sobre ellos que las culturas escriben sus signos. Ellos son el primer plano, la primera capa de una serie de estratos donde están presentes las escrituras de las culturas, siempre palimpsésticas (Montoya, 2001).

Los territorios son el producto de desterritorializaciones y reterritorializaciones; siempre son abandono y conquista. En los territorios está el signo de la violencia, la paradoja de la identidad y de la diferencia; la lucha permanente por la apropiación cultural. Por ello, la vida urbana es un plétora de contradicciones que expresan los espacios de la indiferencia: calles, plazas y espacios públicos en general, son lugares o territorios de la diferencia, donde diversas comunidades luchan por construir sus identidades a partir de procesos diferenciadores en los cuales el territorio es el hilo estructurante y estructural que teje dichos procesos, siempre conflictivos y en muchos casos violentos. Es la lucha por diferentes estratos territoriales, desde los biofísicos hasta los intangibles, donde cada comunidad quiere colocar su marca. La dificultad en construir la paz radica en que los procesos de paz no se han ambientalizado. Se piensa en negociaciones de paz, donde los territorios ecosistémicos y culturales no son tomados en cuenta como actores, como alteridades pléticas de complejidad.³

Una hermenéutica de la vida urbana, es fundamental en el ejercicio de la planeación y la gestión ambiental urbana. De ella depende que, en principio y como principio ético postmoderno, todo valga para todos los que de una u otra manera están implicados en la toma de decisiones. Esto puede ser posible a partir de una ética de la alteridad, que es fundamental para comprender los fenómenos de multiculturalidad, fragmentación y desterritorialización. Sólo es posible una ética de la alteridad en una multiculturalidad que se acepta no desde afuera como si fuéramos dioses o sujetos exóticos para mostrar, sino desde dentro como partícipes de la diferencia. Una ética de la alteridad, desde la dimensión estético-ambiental, es la ruptura con aquella actitud «magnánima» donde nosotros como yoos aceptamos a los

³ Para el caso colombiano, cfr Carrizosa (2003)

diferentes y nos aceptamos como diferentes frente a ellos. Es el lugar donde yo también soy diferente, soy un alter para el otro (Noguera, P. Echeverri, J. 1998)

Una ética de la alteridad, como lo vimos en el capítulo dedicado a este tópico, parte de la necesidad de superar el ecologismo *ligh*, que es el ecologismo aprovechado por las grandes industrias multinacionales de las comunicaciones, del turismo, de los alimentos, o incluso del diseño de modas, textil, visual, publicitario o industrial. Esta superación se plantea en cuanto que este ecologismo *ligh* parte de una visión ingenua de la ecología que es aprovechada por la industria del capitalismo ultramoderno o hipermoderno, para montar sus escenarios a la manera de *Disneylandia* o de *Hollywood*, en el corazón de los territorios indígenas o de los ecosistemas más biodiversos con la óptica de una mercantilización de las diferencias (Moreno C. 1998).

El estudio de los procesos de fragmentación de la vida urbana, desde diferentes perspectivas, permite una mirada más rica a los mismos procesos. La totalidad urbana, uniforme y ordenada cartesianamente, donde no tenga cabida lo monstruoso, es un ideal imposible de realizar por seres humanos complejos, dentro de complejas relaciones entre ellos mismos y con su medio ambiente ecosistémico. Los modelos y formas cerradas de ciudad se han agotado para dar paso a las ciudades sin forma específica, es decir a las ciudades rizoma, a las ciudades ameboidales. Los registros imaginarios urbanos, como rizomas, comenzaron a aparecer en los lugares más insospechados, como fruto de una descentración morfológica de la ciudad, pero y sobre todo, como fruto de las fuerzas de la vida urbana. Cada fragmento expresa la totalidad de la obra de arte; cada fragmento de ciudad, expresa lo que la ciudad es: fragmentada, móvil, discontinua, tejido denso de interacciones de fuerzas distintas, forma fugaz, expresión de la diferencia.

La descentración de las ciudades no ha sido un fenómeno meramente morfológico: obedece al cansancio por la jerarquización unidireccional, a la necesidad incluso de automarginalidad y autoexclusión, producto de la marginalidad y de la exclusión de la que fue víctima dicho fragmento. Un fragmento de ciudad es un fragmento de una naturaleza compleja donde lo social, lo político, lo tecnológico, lo económico, lo cibernético, lo estético y lo ético, constituyen la trama del fragmento. Un fragmento de ciudad es ciudad en términos relativos. Es ciudad para aquellos que la recorran o habiten.

En el crepúsculo de la modernidad, los monstruos aparecen con sus sombras engrandecidas por la ilusión de la luz del poniente. Sin embargo ¿por qué asustarse frente a lo monstruoso? ¿No será esto una expresión de nuestras naturalezas, contraria a aquella visión metafísica que pretendía la universalidad de la verdad, la claridad y distinción absolutas del conocimiento y el imperio de un solo tipo de razón? Las trazas postmodernas presentes en occidente desde el barroco temprano, nos han invitado a mirar desde otros lados. Shakespeare, a través de Hamlet, se sumerge en la locura para poder ver aquello que la razón le niega: una verdad monstruosa e inaceptable. Goya, para comprender mejor la interioridad humana, expresa en sus Caprichos aquellas monstruosidades que también somos nosotros (Noguera, 1998).

Los artistas han tendido siempre a aceptar lo inaceptable, mientras que los científicos han construido modelos que excluyen lo inaceptable. El gran sofisma de la ciencia moderna, modélica y por lo tanto neoplatónica, es que olvidó que, mientras ella construía modelos racionales para explicar los fenómenos del mundo de la vida, este se movía en diferentes direcciones y con diferentes intensidades y fuerzas, haciendo que cada vez más hubiera un alejamiento, una escisión entre «los intereses de la vida cotidiana y las ciencias» (Hoyos, 1986). Estetizar los estudios ambientales urbanos permite comprender por fuera de toda reglamentación y

de toda performatividad, la diversidad de formas de ser de la vida urbana.

Los grandes problemas de desterritorialización cultural, se producen por la ausencia de una ética que permita la pluralidad, los acuerdos mínimos entre los actores implicados. En Colombia vemos todos los días hordas migratorias de una ciudad a otra, forzados por las violencias, las actitudes excluyentes e incluso las amenazas de muerte. Lo peor no es tanto la pérdida de su territorio físico, sino la renuncia que poco a poco tienen que hacer de sus territorios simbólicos. Por ello la vida urbana, hoy más que nunca, debe basarse en acuerdos mínimos (Cortina, 1998), es decir en ese «todo vale», como punto de partida de una ética de la alteridad.

La sociedad civil finisecular ha dejado de ser una comunidad con intereses similares, que gira en torno al estado. La sociedad civil se ha convertido en el territorio, el escenario del «todo vale», del «todo es posible». Es la sociedad de los acuerdos mínimos, de las diferencias in-diferentes y por lo tanto del respeto. La ética ciudadana es precisamente la ética que incluye y no la que excluye todas las voces, todos los valores, todas las formas de ser. Es perspectiva de perspectivas en sentido fenomenológico. Es una ética estética que toma formas diferentes, que se autoorganiza permanentemente dentro de las inestabilidades del habitar urbano.

La estetización de los estudios ambientales urbanos permite, de un lado, una comprensión de la contemporaneidad urbana como una forma de naturaleza plenamente artificial, absolutamente cruzada por la técnica y, de otro lado, la comprensión de las densas relaciones entre los ecosistemas y las formas culturales dentro de una visión ontotecnológica (Duque, 1995) de la metrópolis contemporánea. Sin embargo esta estetización debe producirse en el seno de lo político y de las políticas que en este momento constituyen las bases de la gestión ambiental urbana. Al contrario

de la postura del ecologismo ingenuo que —ante el derrumbamiento de los modelos comunistas de corte stalinista caracterizados por ser otra mirada al capitalismo y no la búsqueda de una sustentabilidad integral de la vida— se refugió en la utopía del paraíso no antrópico, la dimensión ambiental de lo urbano como naturaleza cultural, exige la inclusión de la compleja problemática política, económica y social que atraviesa la población, como punto de partida para cualquier planeación y gestión ambiental (Brand, P. 2001a)

Los problemas y las soluciones ambientales, se originan en los densos entramados técnicos, científicos, sociales, políticos y económicos de la cultura que resultan ser una producción de los imaginarios simbólicos sociales. Y es en este orden de ideas que enfatizo una estetización de los estudios ambientales urbanos. Mientras los ecologismos antrófobos y extremistas, claman por la conservación y el cuidado de las especies de la tierra, colocando a la especie humana como la culpable de todos los desastres ecológicos, la dimensión estético-ambiental propone colocar en lo simbólico como constructo social (Angel, A. 2000) el origen de un alto porcentaje de los problemas, potencialidades y soluciones ambientales —ecosistémicos y culturales— entendiendo que lo político hace parte de esa construcción (Castoriadis, 1989).

No se trata de excluir a la especie humana ni de considerarla culpable o no culpable; se trata de educarla hacia una comprensión del micro y del macro contexto en el que está situada. Esta educación comprende, no solo lo que hemos llamado hasta la fecha «educación ambiental», sino y ante todo una transformación de las estructuras simbólicas de la cultura (Angel, 2000 y Noguera, 2000).

3.4. El rizoma ruro-urbano-agrario

En la investigación titulada Perfil Ambiental Urbano de Colombia caso ciudad de Manizales, realizada por un grupo

interdisciplinario e interinstitucional y liderada por el IDEA de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, se construyó el modelo de investigación ambiental ecosistema-cultura (Angel, 1996), modelo que superaba los reduccionismos y las escisiones propios de la epistemología moderna, en torno a la separación, por ejemplo, entre naturaleza y cultura o entre sociedad y ecosistemas, porque este modelo partía de la teoría de sistemas, donde las organizaciones sociales se darían gracias a la complejidad de los sistemas simbólicos, socioeconómicos, políticos y tecnológicos que las poblaciones construyen ya sea por medio de acuerdos mínimos o por el contrario, debido a imposiciones tiránicas y donde los ecosistemas entrarían en una relación expresada en tres momentos no lineales con dichos sistemas socioculturales. El aporte fundamental de este modelo está en que tanto el ecosistema como la cultura son naturaleza. Es decir, los sistemas socioculturales, que la modernidad siempre colocó en planos metafísicos son colocados, en este modelo, dentro del plano natural, participando de un concepto de naturaleza que, desde la perspectiva ambiental, es dinámico.

Dentro del Perfil Ambiental Agrario del departamento de Caldas, Colombia, este modelo se convirtió en propuesta perspectivística, cuando considera que lo urbano es un acontecimiento permanente donde elementos como la racionalidad instrumental —ética, política, social, económica, científica y tecnológica— se desenvuelve y se canaliza para la obtención de unos fines específicos, donde lo agrario participa del imaginario urbano. Tecnologías, formas de apropiación del territorio, flujos energéticos, flujos simbólicos, plataformas instrumentales —como las telecomunicaciones y los servicios infraestructurales— expresan que no podemos estudiar lo agrario como una categoría aparte de lo urbano, sino como acontecimientos de la existencia humana característicos de nuestro habitar, que se expresa en las transformaciones tecnológicas y simbólicas del medio ecosistémico, realizadas gracias a nuestra imaginación y

creatividad, es decir a nuestra naturaleza cultural. Estas transformaciones no siempre toman el camino planeado por las racionalidades instrumentales. Elementos fundamentales de la vida, como el caos, las catástrofes, el azar, la mutabilidad en diversas direcciones, hacen que la realidad urbana sea rizomática.

La linealidad racionalista de la planificación urbana tradicional es insuficiente frente a las intensidades y velocidades de la vida urbana. Mientras desde las oficinas de planeación se normatiza, la vida urbana toma caminos fuera de lo «normal», asume figuras «monstruosas», que no encajan dentro de los parámetros de «normalidad» racionalista. Las ciudades y los acontecimientos urbanos surgidos de ellas adquieren todos los días formas nuevas, de tal manera que es impredecible una morfología de las ciudades contemporáneas.

Desde la perspectiva semántica, en el mismo Perfil Ambiental Agrario, la introducción de conceptos como «magma» (Castoriadis, 1989), «rizoma» (Deleuze y Guattari, 1994) y una serie de analogías tomadas de la geología (Montoya, 2001), nos han ayudado en la comprensión de la vida ruro-urbano-agraria, como fuerza creciente que arrasa con todo lo que encuentra a su paso. La mayoría de las regiones del planeta está sufriendo procesos de urbanización no sólo desde la perspectiva física sino, y ante todo, desde la perspectiva de los imaginarios simbólicos que son los que estructuran una cultura. Las marcas y huellas (Montoya, 1994) que dejan en las memorias urbanas la presencia de edificios, costumbres, formas de ser y de pensar, se convierten en «presencias» en la ausencia de patrimonios que consolidan de una manera más o menos precaria, más o menos fugaz, la historia propia de cada cultura. Estas marcas y huellas, que son presencia de lo que ya no es y ausencia de lo que será, son el potencial ético-estético-ambiental de la vida urbana porque allí se estructuran los valores como prácticas que permiten la permanencia de las cosas en el mundo de la vida.

Dicho de otra manera, las prácticas de relación entre los grupos sociales y entre ellos y los ecosistemas, *a priori*, podemos decir, de toda posibilidad del acto supremo y fundacional del habitar (Heidegger, 1991), construyen valores que a su vez son las cosas mismas. Las cosas del mundo son porque son nuestra forma de ser; pero nosotros somos porque somos mundo. De esta manera surge una concepción de la ética, no tanto como teoría de los valores, que es la concepción moderna, sino como praxis inherente al acto de la existencia que, en palabras de Cerezo citando a Heidegger, se expresa así:

El énfasis que pone Heidegger en el sentido ontológico o aletiológico del «habitar» es decisivo: «ethos —insiste en otro lugar— es la actitud (*Haltung*) en todo comportarse de esta estancia (*Aufenthalt*) en medio del ente» (*HLL*, 214) [...] «Ya en *SuZ*, como recuerda el mismo Heidegger, se hace del «habitar» la esencia del «ser-en-el-mundo» (*HB*, 150). Y, en efecto en el pr. 12 de *SuZ* el sentido intencional del «ser-en» queda caracterizado como «cuidado» (*Sorge*) en el sentido del «hábito» y «*diligo*» (*SuZ*, 54). La mención heideggeriana es muy oportuna, porque muestra hasta qué punto el proyecto de *SuZ* era sustancialmente ético, en cuanto encaminado a establecer las condiciones de autenticidad de este habitar. Tras la *Kehre*, la noción de «habitar» se radicaliza en un sentido ontológico. Sin dejar de ser habitar en el mundo, es decir, animarlo y cuidarlo como un todo significativo, en la medida en que el mundo es una apertura histórica/destinal (*sein-geschicklich*) se habita en una morada histórica de sentido en su esencial pro-veniencia (*Herkunft*), no del *Dasein*, sino del ser mismo (*Sein selbst*). «Habitar» gana así la significación originaria de un «permanecer» (*bleiben*) y detenerse (*sich-aufhalten*) (*VA*, 149), de un mantenerse o sostenerse (*Innestehen*) en la in-stancia (*In-ständigkeit*) de la des-ocultación (*WM*, 16) es decir, en la «casa» o «morada del ser», según la certera expresión de *Über den Humanismus*. No se trata de una mera metáfora —recuerda a

Heidegger (HB, 150). Habitar indica una relación esencial de pertenencia (Zugehörigkeit) al lugar propio y propicio de la existencia humana, que no es otra que la verdad el ser. (Cerezo, P. 1991, p. 44)

La máxima expresión de nuestra naturaleza es la capacidad que tenemos de habitar, capacidad que se manifiesta en el acto de construir cultura. No habitamos la tierra por una suerte de méritos extranaturales, dados por una humanidad metafísica. La suerte del habitar la tierra es un don que nos ha dado la misma, nuestra propia, naturaleza. No cuidamos la naturaleza como una dádiva que desde nuestra «superioridad» donamos a la naturaleza objetivada; la cuidamos porque ella nos cuida. Es ella la dadora de vida, de méritos, de sentidos:

El construir, en tanto que cuidar y erigir, no se endereza ahora al habitar, sino al despliegue de la voluntad de poder. De ahí el énfasis con que corrige Heidegger, al filo de la sentencia de Hölderlin, la interpretación habitual del hombre: «Lleno de mérito, pero poéticamente habita el hombre en esta tierra», donde lo poético no representa una excepción marginal o casual al hacer meritorio, sino inversamente, una limitación esencial del mismo, pues todo construir, en cualquiera de sus formas, se orienta al habitar y de él recibe su sentido (VA, 191) (Cerezo, P. 1991. p. 51).

Es de nuestra naturaleza ser artífices, construir artefactos, moradas, prótesis, formas con las cuales nos mimetizamos, al punto de que en este momento, prácticamente, no existe ninguna naturaleza virgen. Todo ha sido artificializado en mayor o menor grado. Por esta razón, para cada cultura la idea de naturaleza es diferente, por lo cual el **valor** naturaleza es diferente. El valor en cada momento es negociado y negociable. Es un acuerdo mínimo (Cortina) a partir del cual es posible la indiferencia, única manera de pensar la identidad y la diferencia.

En nuestros estudios sobre ética ambiental, hemos encontrado que la ética ambiental igual que la educación ambiental en sí mismas, no son dos disciplinas más que deban enseñarse en una franja particular en nuestras escuelas. Son prácticas a través de las cuales se construyen nuevos valores. Entonces la pregunta: ¿cómo pensar en una ética y en una pedagogía ambientales o ambientalizadas dentro del rizoma rur-urbano-agrario?, abre otro interrogante: ¿Si las realidades urbanas, como las demás realidades ambientales de nuestro habitar, no las podemos seguir mirando ya de manera lineal, por qué la estructura curricular de nuestra escuela, desde la primaria a la universidad, continúa conformada por un conjunto de disciplinas aisladas unas de otras —a pesar de los intentos por hacer «educación ambiental»— y no nos hemos puesto en la tarea de trabajar a partir de problemas complejos? Frente a este problema tentacular la respuesta tampoco es una sola. En nuestras investigaciones sobre educación hemos encontrado que los reduccionismos epistemológicos aparecen de nuevo como obstáculos, aquí, en el seno mismo de la educación formal. Que los profesores de matemáticas, física, español, biología, filosofía o historia, acepten la insuficiencia de sus disciplinas para tener una comprensión integral y compleja de cualquier fenómeno, implica una transformación del pensar mismo. Es necesario pasar de una lógica lineal a las lógicas de la complejidad (Morin, 1996). Es necesario superar la mirada lineal a la historia de cualquier disciplina para llegar a comprender, primero, las disciplinas mismas como tejidos densos de interacciones que se han movido en diversas direcciones y, luego, que los problemas y temas de investigación han devenido en los últimos tiempos en problemas y temas fronterizos, lo cual exige el carácter transdisciplinario para su comprensión, interpretación, análisis y solución.

La ciudad misma ha sido estudiada como una categoría modélica, a la cual aquellas formas urbanas que más se le parezcan pueden llamarse ciudad, mientras que son excluidas aquellas

formas urbanas que se salen del modelo. Esta mirada ingenua a la ciudad ha determinado que se entregue su estudio a los arquitectos e ingenieros, como si la ciudad fuera simplemente un hecho físico espacial que puede planearse dentro de una lógica lineal. Frente a esto, la realidad rizomática y magmática de la vida urbana muestra que ninguna ciudad es La Ciudad sino **mi** o acaso **nuestra** ciudad. Es decir, que la ciudad es una experiencia mutante más que una categoría universal y absoluta.

3.5. ¿Es posible una ética-estética ambiental urbana?

La ciudad percibida como experiencia mutante nos permite proponer la deconstrucción de las éticas universalizantes, para pasar a construir —de manera cotidiana y a partir de una pedagogía de la comprensión sistémica, rizomática, compleja y magmática del fenómeno urbano— una ética-estética ambiental urbana como construcción en permanente transformación, donde aparecen y desaparecen actores, los escenarios cambian, la informalidad de las tramas que tejen estos distintos y fugaces actores, hace que los análisis y las lógicas lineales presentes en la gestión ambiental urbana, sean cada vez más insuficientes para comprender el fieltro llamado ciudad.

En nuestra investigación titulada *El mundo de la Vida: Propuestas para la construcción de un Modelo de Educación Ambiental Rural para el departamento de Caldas* (Angel, Noguera *et al.*, 2003) hay un capítulo que hemos llamado *diálogo de saberes*, donde el rizoma ambiental se manifiesta en las mutaciones que los actores y los escenarios tienen durante el ejercicio dialógico. En un mismo diálogo a veces el campesino es el maestro, en otros momentos es el alumno, en otros momentos es el escenario actuante, en otros momentos él mismo es tema de reflexión. A esta fuga bachiana de entradas y salidas de voces, donde cada una tiene algo que decir en la construcción de los saberes ambientales, la hemos llamado estetización de la

pedagogía ambiental, que significa también que en la praxis o proceso de construcción experiencial de un saber, está presente la esteticidad como creatividad, como producción y reproducción, es decir como proceso autopoietico (Maturana en Capra, 1999). En esta investigación la práctica de la interdisciplina, la transdisciplina y el diálogo de saberes fueron actores y escenarios presentes de forma permanente. Uno de los resultados más satisfactorios fue el descubrimiento del otro como alteridad que sabe y dice cosas. Recordemos solamente cómo, en la escuela tradicional, el otro es excluido, segregado o mirado como monstruo, mientras que en el proceso de construcción de saberes desde la dimensión ambiental, el otro es fundamental, porque es punto de partida de cualquier negociación del valor.

¿Y qué significa el otro, los otros, o esa figura ético-estética llamada alteridad? La alteridad es otro que no es yo, sino precisamente eso: otro. Otro extraño a mí, otro diferente, diverso; otro que, incluso, no puede comunicarse conmigo, porque no hablamos el mismo lenguaje; otro que entonces, tiene una experiencia de mundo diferente a la mía.

Las figuras de la alteridad son infinitas. Sin embargo, aparecen en la modernidad como figuras opacas, débiles, excluidas, discriminadas, negadas, dominadas, silenciadas, atacadas o perseguidas, en nombre de principios, normas, leyes y formas de organización del orden universal. La gran paradoja radica en que, en nombre del valor universal de la verdad, se le niega a la alteridad el derecho a tener su verdad. En nombre del valor universal de la vida se le quita la vida a la alteridad, por no estar de acuerdo, o por pensar diferente. En nombre del valor universal de la justicia se cometen injusticias atroces contra quienes constituyen una alteridad. En nombre del valor universal de la lógica se cometen actos de profunda irracionalidad con aquellos que no son lógicos, es decir, que no son racionales, como es el caso de otras formas de vida no humanas.

La ética moderna —como una forma de la filosofía kantiana enraizada en la cultura europea— pretende ser universal, mientras que en la cotidianidad del mundo de la vida de las culturas la ética se construye en la misma medida en que construye la cultura como un denso tejido de valoraciones que son las que permiten las relaciones entre los diferentes actores y escenarios en los cuales se da este acontecimiento permanente y vivo. La ética moderna a partir de Kant se piensa para ángeles, sin sexo, sin cuerpo, sin sensaciones, sin emociones, sin deseos, sin imaginación y sin sueños. La negación del cuerpo como corporeidad, como lugar de construcción cultural, como lugar del lenguaje, como lugar de los símbolos y de las imágenes; la reducción del cuerpo a un hecho biológico, lleva a que se piense que lo interior y lo exterior no puedan reconciliarse. Si en el medioevo había una negación del mundo material y del cuerpo —por la creencia en que el mundo real era el mundo del más allá— en la modernidad la negación del mundo material y del cuerpo continúa, ahora en la figura de una Razón Absoluta, así con mayúscula, por encima de toda particularidad. Una razón ella en sí misma, una razón que se auto determina, se auto critica, se auto constituye, autorreferente. Una razón ensimismada, impenetrable, cerrada a toda posibilidad de alteridad. Una razón universal que reuniría dentro de sí a todos y a todo, siempre y cuando todos ellos se adecuen a su misma lógica racional y racionalizante.

Esta utopía de la racionalidad moderna —que busca abarcar y explicar la totalidad de lo existente partiendo de unos principios universales— se expresó muy bien, de un lado, en la idea de unificación política de las naciones modernas que dio origen a los actuales nacionalismos y, de otro, en la aplicación de un pensamiento sometido a una sola voluntad en la razón, que dio origen al nazismo, al fascismo, al stalinismo, o a cualquier forma de imperialismo, de la cual no es ajeno el actual capitalismo neoliberal hegemónico que todos conocemos. De nuevo la gran paradoja: en nombre de una razón universal, se pisotea el derecho a la diferencia de razones.

La cultura se expresa en diferentes figuras que la caracterizan de determinada manera. Y la cultura moderna expresa en micro y en macro, en sus diferentes formas, ese ser universalizante, omniabarcante, que niega la alteridad. Su ética no es un agregado, sino su estructura profunda, su forma de ser. La eticidad es una característica fundamental en la vida. Toda forma de vida es una forma de valor, es una expresión de deseo, es un impulso; la vida es movimiento de unas células a otras, y de esos movimientos, de esos deseos, de esas atracciones, surgen nuevas formas de vida en una incesante producción que hace que podamos hablar de la existencia, en la actualidad, de millones de especies y de formas de vida. La vida es movimiento, es dinámica, es fuerza de atracción y de reacción. No es una categoría estática ni un *a priori*, sino movimiento puro. Es ser y no ser, al tiempo. Es negación y afirmación. Es negro y blanco, síntesis de contrarios. La vida es complejidad creciente. Ciento por ciento nacimiento y ciento por ciento muerte.

Sin embargo, la ética de la cultura moderna reduce la dinámica permanente de la vida, en su diferenciación pura, a una sola forma de vida: la humana. Sólo entre humanos es posible el respeto, dirán los humanistas que creen fervientemente en la razón como única forma de relación ética. Quedan por fuera de esta ética antropocentrista, las otras formas de vida y de cultura, las otras formas de ser. Quedan por fuera, incluso, aquellas culturas que no enfatizan sus relaciones en la razón. Las culturas míticas, por ejemplo, no tienen acceso ni siquiera a ser llamadas humanistas. El humanismo moderno es especialidad de los intelectuales provenientes de las ciencias humanas, o de las ciencias naturales que se han «humanizado».

La ciudad como una expresión de la cultura urbana, de los asentamientos humanos que se han organizado por medio de leyes; la ciudad como *civitas* —donde el ciudadano tiene una serie de derechos que le permiten habitar, morar y tomar decisiones—, la

ciudad organizada económicamente —a partir de una libertad de producir, comprar y vender—, la ciudad como una expresión simbólica de alta significación cultural, la ciudad como subsistema de la naturaleza hecha artefacto, expresa en su vida, en sus transformaciones y en sus dinámicas las formas de la ética gracias a las cuales se ha construido la cultura que hace que la ciudad sea ella.

Para nuestro caso concreto, las ciudades modernas se han caracterizado por expresar su intención de homogeneidad en pro de una razón también universal. No sólo la ética de dichas ciudades, sino la estética, la política y todas las actividades que se desarrollan en las ciudades, expresan esta intención. En la arquitectura de las ciudades modernas encontramos, con frecuencia, la repetición modular de un modelo racional de vivienda, de edificio público, de puente o de parque. Se impone una razón, por encima de los contextos particulares: la razón del beneficio económico, de la negación de lo particular mismo, propia precisamente de la actitud moderna. Igualmente en la vida política o en las formas de organización social hay una tendencia, en la ciudad moderna, a la negación de la alteridad.

Por esto, el «desorden» de las ciudades —ciertos manierismos o barroquismos, por ejemplo— es visto por los modernos como si fuera decadencia de la ciudad. Vuelve a aparecer aquí la paradoja: el moderno, que lucha por la novedad, por la actualidad permanente, se torna conservacionista. El moderno, aferrado al discurso de un tipo de orden, no soporta la fragmentación de las ciudades. Se siente asistiendo a la muerte de la ciudad y, podríamos decir, que en cierta forma así es. El urbanista moderno asiste a la muerte del urbanismo moderno, que creyó posible zonificar, racionalizar, ordenar la ciudad con reglamentaciones y decretos surgidos de la mesa de los especialistas. El arquitecto moderno asiste a la muerte de la arquitectura moderna que creyó posible una arquitectura sin historia, una arquitectura regida únicamente

por principios matemáticos y de especulación del suelo urbano. El sociólogo moderno asiste a la muerte de una sociedad piramidal, dividida en clases sociales claras y distintas. El historiador moderno asiste al fin de la Historia única, lineal, con mayúsculas, con pretensiones universales. El filósofo moderno, asiste al fin de su propia modernidad (Vattimo, 1985), es decir de una época que se creyó eterna porque consideraba imposible dudar de la razón como origen y fin de todas las cosas.

Como lo plantea Lyotard en varios de sus trabajos, especialmente en *La Condición Postmoderna* (1986), los grandes discursos y las grandes teorías racionales, que buscaron dar soluciones universales a problemas particulares, han llegado a su ocaso y una puerta incierta se abre hacia la noche (Steiner 1991). La duda anticartesiana, frente a la razón omniabarcante e instrumental, se hace cada vez más cotidiana cuando las violencias de todo tipo, la impotencia de las leyes para proteger a la persona en su fuero más genuino y los sorprendidos virajes que toman las fuerzas de la vida en todas sus dimensiones —como por ejemplo los virajes estetizantes que han tomado las formas de la ética, al punto de llegar a un escepticismo supremo frente a cualquier norma que vaya más allá de los límites propios de la persona individual— son formas de expresión simbólica de una cultura en crisis, que busca otras formas de liberación diferentes a las propuestas por la modernidad —por ejemplo, una liberación en el cuerpo y no en el campo incorpóreo de la razón universal—.

La ciudad es también esto. Es el escenario en el cual, para bien de unos y para mal de otros, aparecen nuevos actores que interpelan, cuestionan, preguntan y expresan sus diferencias no siempre por medios argumentales. Formas de relacionarse, de vestirse, de hablar, son lenguajes que pervierten las conversiones racionales de un orden impuesto. Formas de comportamientos que evidencian en sí mismas el fracaso de unas formas de escuela repetitiva y anacrónica, de unas formas de familia autoritarias,

de un estado que nunca fue ni siquiera moderno, de una política instrumental, utilitaria y maquiavélica.

Coexisten en la ciudad estas alteridades que molestan a muchos, y llaman poderosamente la atención a otros. Coexisten y su presencia simboliza el fin de una cultura impuesta y el comienzo de una cultura autónoma. El dolor, la muerte, la frustración y la exclusión, coexisten con la solidaridad, la creatividad y la alegría. Y esta coexistencia, como dice Hölderling, nos recuerda que allí donde está el peligro, crece también la salvación (En: Heidegger, 1983).

De estas alteridades, surgen propuestas para comprender la ciudad como viva, como flujos permanentes, como inestable y diversa. Estas propuestas surgen de las fuerzas de la vida misma y expresan nuevas figuras de ciudad que apuntan a una valoración integral y compleja de la ciudad, valoración que en términos éticos y hermenéuticos, imprime de nuevos sentidos las formas contemporáneas de lo urbano, con dimensiones que enriquecen la ética ciudadana, como es la dimensión compleja de lo ambiental.

El regionalismo crítico, corriente contemporánea de la arquitectura, construye las bases de una dimensión estético ambiental del concepto de ciudad-región. Coloca lo clásico dentro de una corriente crítica de la reflexión sobre ciudad que abre una serie de puertas importantes en la construcción de una teoría de la arquitectura y de la ciudad, insertada en la historia y, por lo tanto, en esa especie de *a priori* —neokantiano— sociocultural y, posteriormente, ambiental que es el contexto. Este adquiere diversas formas; por ejemplo, la forma de región, que a su vez se desarrolla en diversas concepciones: región-objeto, región-mundo, región-sujeto. El regionalismo crítico propone una historicidad arquitectónica y urbana donde lo clásico, como expresión estética de lo actual, precisamente es eso: actualidad, como práctica permanente de la espacialidad, que para el regionalismo crítico

toma el nombre de lugar, como acontecimiento propio de la existencia.

Sin perder su conexión con lo universal —pues el regionalismo crítico surge como una propuesta de la modernidad— esta tendencia o movimiento tiene gran fuerza en América Latina que, para esos momentos —años 80s—, está en un proceso de construcción identitaria, proceso en el que la arquitectura como expresión de una forma de existir, se convierte en el espacio donde ocurre esta existencia, esta práctica del habitar de un grupo social. Tal vez por la proximidad estético-ambiental que hay entre la arquitectura y la ciudad con frecuencia se entregan, en primera instancia, a los arquitectos las decisiones sobre ciudad.

Esta identificación entre el espacio y el existir que configura el lugar no es un constructo racional sino la expresión de la imaginación creadora del ser humano. Aparece entonces otra forma del *a priori* que es el imaginario y que interviene poderosamente en las formas expresivas de la arquitectura y la ciudad. Desde este concepto se plantea que la arquitectura y la ciudad no son la decisión de una racionalidad sino la expresión de un inconsciente colectivo, de una representación colectiva, de un imaginario social, que es a su vez una institución imaginaria (Castoriadis 1989).

La ciudad no existe en sí objetivamente como tal. La ciudad es ante todo un imaginario social que le da sentido específico y razón de ser a la ciudad física, a las tipologías arquitectónicas y urbanísticas que son, ante todo, representaciones colectivas. Hacer una hermenéutica de la ciudad es, entonces, una tarea de educación ciudadana que abre puertas hacia una nueva ética. Para ello es importante comprender e interpretar la ciudad como ciudad flujo, como ciudad plétora de actores y escenarios que fluyen en las tramas «semióticas» urbanas (Xibillé, 1998), en las tramas «lenguágicas» que permiten la construcción de efímeros lugares.

La teoría saussuriana del lenguaje permitió un primer acercamiento a la idea de que la ciudad es un sujeto hablante. Así, el hecho arquitectónico y urbano, por ejemplo, se tradujo en una relación biunívoca entre un significante y un significado que haría de dicho acontecimiento una especie de signo lingüístico. Este modelo nos permitió, por años, interpretar la arquitectura y la ciudad como si estas tuvieran uno y sólo un significado. Sin embargo, la reflexión y comprensión misma de la ciudad como polisémica nos llevó a la deconstrucción de este concepto de ciudad como signo lingüístico monosémico, pues necesariamente excluía o negaba otros significados y sentidos diversos de ciudad. Era de nuevo la aparición del *a priori* racionalista esta vez en la pretensión de un lenguaje universal, simple, plano y sin ninguna referencia con el complejo y multisignificacional contexto regional. La teoría del regionalismo crítico y posteriormente las propuestas emanadas de los estudios ambientales urbano-agrarios, de la ética y de la estética, así como de la antropología y la etnografía, apoyaron nuestra tarea de proponer una hermenéutica de la ciudad, a partir de los lenguajes específicos y propios de la vida ciudadana. Abandonamos entonces los modelos y decidimos trabajar con los conceptos de imaginarios cambiantes y de fragmentos en lugar de totalidades absolutas. Como en la poesía, preferimos trabajar con imágenes más que con modelos científicos. Entramos en el campo específico de la estética, y nos interesamos por los escenarios y por los actores que conforman nuestra ciudad, más que por idealidades puras y categoriales del concepto moderno de ciudad.

La pobreza de los modelos ideales y universalistas contribuye a que perdamos la perspectiva del contexto y del lugar. Muchas veces por salir en defensa de esas grandes verdades universales, no respetamos los contextos propios como nuestra propia forma de ser. Por hablar los grandes discursos universales, perdemos la perspectiva de nuestra propia palabra. Con el derrumbamiento de los grandes modelos tipológicos de ciudad, surge la nostalgia

como un sentimiento que nos impide comprender nuestra ciudad en sus procesos. Fascinados por esa nostalgia olvidamos que lo ajeno para nosotros puede ser para otros. Es decir: lo que para nosotros puede no ser la Ciudad con mayúscula, puede ser para otros su ciudad. Es posible que la ciudad no hable ya con los lenguajes que pretendíamos universales pero ella siempre habla; y lo hace porque hay un alguien que la escucha. No existe lenguaje sin hablantes y sin oyentes. Y para cada quien lo que se dice no es otra cosa que lo que él interpreta. Es decir, la pretendida objetividad heredada del positivismo es sólo una interpretación más, que se ha convalidado por un universo de subjetividades que se han puesto de acuerdo a través de la discusión, el diálogo o la imposición.

Dicho de otra manera, sólo es posible el habla en la diferencia y no en una forma de ser única. Si esto no fuera así, todos pensaríamos y viviríamos de manera idéntica y no necesitaríamos discutir, exponer, confrontar, opinar, intercambiar ideas, pues no habría diferencias de opinión, de argumentación. Seríamos clones, lo cual haría de la existencia una repetición mecánica de lo mismo. Los conflictos de la existencia aparecen precisamente porque cada uno de nosotros piensa y vive distinto. Uno de los problemas que actualmente vive nuestro país y nuestra región, consiste en que no aceptamos la diferencia, la alteridad; no escuchamos. Hablamos bellos discursos sobre la tolerancia pero no toleramos la presencia ni el pensamiento del otro. El campo de la diferencia de interpretaciones, de sentidos, de sueños y de deseos es el ámbito que nos permite pensar la ciudad como polisémica y la ética ciudadana como una ética surgida de la trama de relaciones complejas y contextuales entre los habitantes de una ciudad y su territorio ecosistémico y cultural. El primer paso para hacer una hermenéutica de la ciudad es recordar que estamos intentando hacer una hermenéutica de mi ciudad, y no de La Ciudad. El segundo paso es, entonces, escuchar lo que ella dice como sujeto hablante, deponiendo previamente, toda teoría universal o modelo universal de ciudad.

Lo anterior implica una ruptura con la historia de la ciudad en sentido lineal y universal, lo que implica también una ruptura con los macrodiscursos de las teorías racionales de la arquitectura y de la ciudad, para comenzar por comprender sus formas dentro de historicidades propias, singulares y dentro del imaginario cotidiano que tienen sus habitantes (Noguera, 2000d). A un macrodiscurso sobre la Ciudad (con mayúscula), le enfrentamos las imágenes que se tienen de cada ciudad específica, imágenes que son el tejido de sueños, deseos y realidades; imágenes que son composiciones cambiantes de la experiencia del habitar la ciudad. La ciudad más que en un discurso conceptual, se expresa en diversas esteticidades sociales con los lenguajes tecnomaquínicos propios del fin del segundo milenio. Estos imaginarios de ciudad son las ciudades que día a día vivimos y una ética ciudadana debe partir de la comprensión de estos imaginarios-imágenes, para poder resignificar los valores que constituyen el tejido complejo de la cultura urbana.

La cultura moderna que se construyó sobre cimientos muy frágiles se caracterizó, entre otras cosas, por una tendencia a la homogeneización que fue la expresión técnica de la racionalidad con pretensiones de universalidad. Por esto, la ética se constituyó como universalmente racional y tuvo pretensiones omniabarcantes. Los sistemas educativos procuraron, por todos los medios, esta universalidad, también llamada objetividad y la posibilidad de que la educación tuviera un fin: el progreso de las naciones hacia un desarrollo sin límites. La ética y los sistemas educativos de la modernidad enfatizaron el poder del hombre sobre la naturaleza y, por tanto, la libertad del hombre en el obrar sobre la naturaleza, con el fin de pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad. Las ciudades crecieron de manera sorprendente bajo el prurito de una idea de progreso equivalente a desarrollo industrial, científico y tecnológico que en el fondo tenía un nombre: desarrollo económico basado en la explotación, también sin límites, de los llamados «recursos naturales», de los «recursos humanos» o mano

de obra, y en la acumulación y reproducción sin límites del capital. Hasta las naciones declaradas como socialistas imitaron este modelo que tuvo sus raíces epistemológicas en el mandato cartesiano de dominación racional de la naturaleza, presente en el Discurso del Método y heredado del judaísmo y del cristianismo bajo la figura de la razón.

Los sistemas educativos y las pedagogías de la modernidad, abogaron por un desarrollo de la razón lógica, científica e instrumental para llevar a cabo el proyecto cartesiano de Modernidad, por lo cual todos los sistemas de conocimiento y las epistemologías modernas estuvieron regidos por el mismo paradigma: la escisión profunda entre naturaleza y cultura que permite la existencia de «sujeto» que conoce y de «objeto» de conocimiento. La pedagogía construyó entonces sus modelos dentro de este esquema siguiendo el modelo de las demás ciencias modernas, con el fin de constituirse como ciencia. El Método, así con mayúscula, se tornó en la fuente del éxito y de la eficacia del conocimiento por lo cual se confundirá la verdad con la exactitud. La matematización e instrumentación del mundo se constituyó en el imaginario fundamental de la modernidad y llevó a un reduccionismo de los fines de la escuela: no se educaba para ser felices, sino para servir a la Razón, es decir, para lograr la exactitud de los datos del mundo objetivado para fines del desarrollo tecnocientífico (Noguera, 2000).

La ciudad dejó de ser el espacio de expresión de las estéticas absolutistas del siglo XVIII, para convertirse en el lugar de expresión de las estéticas tecno-científicas y el acontecimiento cultural de lo urbano se redujo a una ciencia de la normatividad y del ordenamiento racionalista cartesiano de un aspecto de lo urbano: el espacio físico.

Igual que numerosos y excelentes estudios sobre antropología, sociología, psicología, ecología y estéticas urbanas,

los **estudios ambientales** aportan a la reflexión sobre lo urbano los siguientes elementos: la necesidad de **deconstrucción de los conceptos de sujeto y de objeto de la modernidad** como sus cimientos o soportes, con el fin de dar lugar al espacio del otro y de lo otro como alteridades presentes en el *ethos* ambiental urbano; la exigencia que surge de los estudios ambientales urbanos de **transformar radicalmente el imaginario racionalista instrumental de la educación**, y la **necesidad de una hermenéutica de la vida urbana**, con todo lo que ella es, desde la perspectiva ambiental

3.6. La deconstrucción de los discursos sobre el sujeto y el objeto de la modernidad

El descubrimiento del «pienso luego existo» que hace René Descartes en el año de 1617 —año en que culmina su Discurso del Método— revoluciona el pensamiento europeo e inaugura, por así decirlo, ese gran imaginario cultural llamado Modernidad. Se instituye con Descartes la muerte de los dioses porque, según dicho descubrimiento, de ahí en adelante el hombre podrá dudar de todo (incluyendo los dioses), menos de que piensa. De dicho pensar como un acto permanente del *cogito*, es decir del yo, se deduce el existir. Por esta razón también se instituye con Descartes el punto máximo del idealismo racionalista que explica todo tipo de existencia gracias a la razón. Desde dicho momento gran parte de la historia del pensamiento occidental hasta bien entrado el siglo XX, tendrá como fin el desarrollo, el develamiento, el colocar en escena o la realización de dicha razón en la forma de sujeto y de subjetividad que son su forma moderna de ser. Dicho de otra manera, el sujeto y la subjetividad cartesianos, es decir racionalistas, son el origen de todo conocimiento, de toda forma de ser.

Galileo Galilei, contemporáneo de Descartes, está descubriendo el objeto en el mismo momento histórico en que

Descartes está descubriendo el sujeto. Galileo construye el telescopio, uno de los símbolos más hermosos de la modernidad, por cuanto en él está presente sujeto y objeto. El telescopio es el instrumento-prótesis que le permitirá a Galileo ver más allá de lo que puede ver y poder medir con exactitud los movimientos, acontecimientos y transformaciones del macrouniverso como nunca antes se había podido hacer. El telescopio es la expresión de la técnica al servicio de la astronomía que hace que se pueda hablar de ciencia en el sentido moderno y que desplegará las demás formas de conocimiento a lo largo de los siglos subsiguientes. El telescopio es el primer símbolo de la tecnología moderna. Gracias a la instrumentación y a la posibilidad de la medición se llega a la exactitud que será la característica de la verdad del mundo físico. Verdad y exactitud se identificarán al punto de que el mundo para la ciencia se reduce a objeto como dado, es decir, al *datum*.

Con Descartes y Galileo se funda el imaginario cultural de la Modernidad, cuyos cimientos frágiles serán, entonces, el sujeto escindido del objeto, pues no puede haber conocimiento en occidente sin esta dicotomía. La **escisión**, que en occidente se origina con Platón —teoría de los dos mundos, de las ideas y de las apariencias—, aparece en el imaginario de la modernidad por medio de varias figuras dicotómicas: razón y experiencia, idea y materia, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, orden y desorden, interior y exterior, cultura y naturaleza, sociedad y naturaleza, maestro y alumno, verdad y falsedad, normal y monstruoso, belleza y fealdad, blanco y negro...

Aproximadamente 150 años después de Galileo y Descartes, Manuel Kant —tal vez el arquitecto más genuino de la racionalidad moderna, el constructor del edificio de la modernidad— escinde el mundo no en dos sino en tres compartimentos. Kant descubre que la razón se expresa de manera diferente dependiendo del tipo de conocimiento que haya asumido como tarea. Tres son los

tipos de racionalidad: la científico-técnica, la ético-moral y la estética. La escisión metodológica que hace Kant para fines de un estudio analítico de la razón, será interpretada por la mentalidad burguesa de los siglos XVIII y XIX de manera bien distinta a la intención primigenia de Kant: será interpretada como una compartimentación del mundo en tres partes, que no tendrían relación entre sí y que por tanto los estudios científicos no tendrían nada que ver con la moralidad y la eticidad o con la estética. Este nuevo reduccionismo es una expresión muy importante del arraigo del imaginario moderno que tendrá su base, muy sólida por cierto, en los discursos de las ciencias sociales y de las ciencias naturales.

Todas las formas de conocimiento querrán tener el *status* de ciencia para lo cual, todas sin excepción, tomarán de la física —madre de todas las ciencias en la modernidad— la forma de la ley newtoniana, es decir, su universalidad. De ahí que las verdades de las ciencias modernas tengan la pretensión de universalidad. Para ello la matemática se convertirá en el instrumento por medio del cual se podrá tener certeza de que un conocimiento es verdadero. Se fortalecen las ciencias naturales, es decir, las ciencias referidas al mundo exterior, mundo objetivo, mundo medible y verificable, mundo preciso. Las ciencias sociales tendrán también que someterse al examen de la modernidad por medio de la constitución de su sujeto y de su objeto de conocimiento. Y ambos tipos de ciencias tendrán como premisa fundamental la objetividad, unas del mundo sensible y otras del mundo inteligible; unas de la naturaleza y otras del mundo del hombre —sociedad, psiquis, cultura, política, ética, educación—. Como resultado tendremos unas ciencias sociales sin naturaleza y unas ciencias naturales sin hombre. Dicho en otros términos, dentro del imaginario científico de la modernidad es imposible la interdisciplina y la transdisciplina pues la tarea o el proyecto de la modernidad, principalmente durante el siglo XIX, es la constitución de los campos disciplinarios donde tanto sujeto como objeto sean precisos, claros y distintos, y donde no se dé ningún tipo de mezcla

entre las categorías sujeto–objeto. Es el reinado profundo de la metafísica, presente en todas las ciencias aún, y paradójicamente, en las ciencias naturales o positivas.

La escisión reduce, entonces, los estudios sobre la ética a estudios sobre el comportamiento del hombre, es decir de la categoría Hombre escindido de la Naturaleza, reducida también a categoría. Por esta razón todas las éticas de la modernidad, tanto las éticas religiosas como las regidas por principios racionales, incluyendo la ética de Spinoza, terminarán de alguna manera siendo éticas metafísicas, es decir desnaturalizadas, o si se prefiere, éticas antropocentristas.

Los valores tienen, entonces, la categoría de «objeto» de estudio de la ética y, como tales, deben ser verdaderos, es decir, universales. La misma pretensión de universalidad de la verdad científica se traslada a la praxis ética en la figura de valores universales, des-naturalizando y des-historizando los valores mismos, para lanzarlos, al final, al platónico mundo de las ideas como «objetos» o instrumentos, por medio de los cuales nos relacionamos con los otros hombres, hombres que, a su vez, habían sido reducidos ya, desde Descartes a *cogito ergo sum*. Por ello también es posible pensar en una ética universal en sus «objetos»: porque ellos son instrumentos que relacionan *cogitos*, para decirlo de manera un tanto humorística, *cogitos* que por lo tanto están por fuera o por encima de las determinaciones e influencias tanto de la «naturaleza» como de la historia o de la cultura. Es fácil, así, colocar a los valores en el plano de la objetividad que actúa dentro de una subjetividad trascendental.

Los valores éticos, objetivados en la modernidad, se convierten en instrumentos comunicables a partir de cursos y practicables, en el seno de la sociedad, a la manera de recetas.

3.7. Transformación radical del imaginario racionalista instrumental de la educación

La pedagogía, y en general la educación moderna, asumió también la tarea primordial de comunicar los valores de la misma manera como se comunicaban los saberes, axiomas y teoremas. Los grandes paradigmas científicos de la modernidad no se construyeron en la escuela. Tampoco las grandes propuestas sociales, políticas o económicas. El papel de la escuela se centra en la comunicación vertical, de arriba para abajo, de mayor a menor, de los saberes y verdades construidas en otros espacios. Sin duda, algunas escuelas fueron y siguen siendo excepcionales en el campo de la construcción de ciencia, tecnología, modelos sociales o políticos, pero esta es la excepción que confirma la regla en el sentido de la separación entre educación y construcción de ciencia, educación y construcción de tecnología, educación y construcción de teorías éticas, políticas o estéticas. Este acontecimiento permite que la actitud del maestro sea dogmática y que la pedagogía esté impregnada de tecnicismos instrumentales por medio de los cuales sea posible la comunicación sin obstáculos, y la exactitud de los resultados. La estructura misma de la escuela es, hasta hoy, dogmática, porque el pensamiento disciplinar, es decir ensimismado, continúa primando sobre el pensamiento inter y transdisciplinario. En la escuela nuestra se comunican saberes simplificados al máximo y no se parte de problemas complejos para construir conocimiento.

La ética en la pedagogía —donde prima el imaginario epistemológico sujeto-objeto, como relación categorial y escindida— es un compartimento disciplinar dentro de la compartimentación positivista de las disciplinas que estudian al hombre metafísico de la modernidad. Igualmente todos los discursos del sujeto así como los del objeto. No podría pensarse, por ejemplo, en la posibilidad de una estética animal, o de una ética de la naturaleza. Las mismas categorías «animal», «naturaleza», «hombre», entrañan en sí la escisión, la universalidad homogénea, el reduccionismo, ya sea subjetivista u objetivista. Aún en las teorías de Hegel y de Marx, filósofos que pusieron en

movimiento y en relación dialéctica dichas categorías de sujeto y de objeto, encontramos una visión metafísica, ordenada y lineal del mundo, de la historia, de la naturaleza y del hombre que simplifica, al extremo, relaciones que en la praxis cotidiana son de gran complejidad.

El mecanicismo del siglo XVIII da cuenta de esta visión histórica que influye en una idea simplista de la historia. Desde un orden racional impuesto funcionaría la máquina de la historia, de la sociedad o de la escuela. Sin embargo no funcionó tan mecánicamente. Desde finales del siglo XVIII van apareciendo fuerzas oscuras, inexplicables desde la perspectiva del racionalismo optimista, en el panorama del pensamiento y de la estética de la Europa Ilustrada. Figuras como la del sueño, la fantasía o la locura, van adquiriendo formas de expresión en las artes o consolidando nuevos géneros artísticos y van adquiriendo *status*, como tema de estudio, en la psicología, en la medicina o en la estética. Igualmente la figura de la naturaleza, que en el siglo XVIII es de apacibilidad, en el XIX es tormentosa (tempestad e ímpetu) y, a través del romanticismo, se elabora o construye una especie de humanización de la naturaleza.

El concepto de naturaleza comienza a expresarse como humano y el humanismo introduce a la naturaleza como sujeto sensible. El sujeto cartesiano es puesto en duda por Hölderlin. Recordemos sus famosas frases: «el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando piensa» o «raza taimada que cree saber la hora» (En Heidegger, 1983). El pensamiento marginal se expresa en las estéticas trágicas del siglo XIX. La angustia del artista, ante la soledad del hombre que ha abandonado a los dioses o, como dirá Hölderlin, que ha sido abandonado por los dioses, busca un nuevo refugio: la naturaleza. Ella se torna de nuevo sagrada. Un nuevo valor se expresa en la naturaleza objetivada por el fisicalismo, valor que entra en oposición con dicha objetivación: la naturaleza como sensible y por ello, afín a nuestra

psiquis. A finales del XIX estamos frente a un nuevo concepto de sujeto, aún muy cartesiano, pero que anuncia su propia deconstrucción: el sujeto psicológico, el sujeto expresivo.

Igualmente estamos frente a un nuevo concepto de objeto: el objeto sensible y sacralizado. A principios del siglo XX científicos como Freud y Lorentz, por ejemplo, están mostrando lo oculto de la naturaleza humana y de la animal. Aquello que la sociedad no quiere mostrar pero que existe: lo monstruoso. Un sujeto que se mimetiza con el objeto y que no da como resultado una sumatoria sino algo nuevo, diferente al sujeto y al objeto. Una especie de mutante como lo es la vida urbana y la metrópolis contemporánea.

La pedagogía contemporánea comienza a realizar propuestas estetizantes que, por supuesto, enriquecen los procesos educativos, propuestas que además se encuentran ubicadas dentro de un contexto donde participan nuevos actores y escenarios. Estas propuestas tienen que ver con la recuperación del cuerpo como lugar creativo de comunicación y de gran complejidad ambiental. Igualmente la ecologización de la cultura finisecular está presente en los procesos educativos que han entrado, con mucha dificultad aún, en una visión sistémica y compleja de la vida. Nuevas sensibilidades han aparecido en el horizonte de la vida actual, penetrando en todas las actividades humanas, creando nuevas necesidades que han sido muy bien aprovechadas por la economía mercantilista de mercado que, por supuesto, quiere venderlo todo. Sin embargo, la educación ambientalizada debe comprender e interpretar estas nuevas sensibilidades con el fin de salirle al paso a dicha economía de consumo y de mercado, para así poder construir valores que permitan un *ethos* urbano de un nuevo orden.

3.8. La vida urbana como complejidades ambientales y magmas expresivos: estéticas ambientales urbanas

El apogeo de la vida urbana, que durante el siglo XX fue

total, se expresa en esa mimesis, en esas mutaciones, en esos engendros. Es una ingenuidad hablar de naturaleza virgen en una época donde la totalidad de lo existente ha sido transformado directa o indirectamente por instrumentos construidos por los seres humanos, instrumentos que no son prótesis únicamente, sino extensiones del cerebro sin las cuales ya no es posible la vida urbana. Ya no podemos postular la existencia de sujetos y de objetos dentro de una claridad cartesiana. La vida urbana misma es un sistema de flujos energéticos, un magma de redes en interacción, un rizoma sin forma definida, porque ninguna forma es suficiente para expresar claramente lo urbano. Por esta razón, la ética y la pedagogía ambientales urbanas deben asumir estos nuevos regímenes que han deconstruido la pretendida epistemología moderna de sujeto–objeto de la ciencia del urbanismo.

Si lo urbano es esta complejidad monstruosa, plena de inestabilidades, ¿cómo pensar en una ética y en una pedagogía ambientales o ambientalizadas? El camino del pensar se torna denso, en-redado, en varias direcciones, en diversos sentidos. El camino del pensar se torna complejo y sus movimientos, rizomáticos. Por supuesto, reducir el estudio de las ciudades y de la vida urbana a la aplicación de una hermenéutica es seguir atrapados en una visión logocéntrica del entramado urbano, pero una actitud hermenéutica puede sernos de gran utilidad como inicio de investigaciones sobre los fenómenos urbanos, en el sentido del no juzgar *a priori*, sino de construir valores de vida urbana a partir de la comprensión y no de la imposición. Esta hermenéutica es básica para trabajos de planeación urbano regional, de ordenamiento territorial, o de planeación física de nuestras ciudades, porque la hermenéutica se inscribe dentro de las propuestas racionales de la modernidad. Aunque tratemos de negarlo, la modernidad está fuertemente presente en muchísimos dispositivos tecnomaquínicos y sociales de nuestra contemporaneidad. Dicho de otra manera, el que estemos en la

era de la fugacidad, de la superficie, de lo *light*, de la Nueva Era y otras formas de expresar nuestra actualidad, seguimos siendo ultra e hipermodernos en la exactitud tecnológica, en la concepción lineal y secuencial de la historia, en el reduccionismo economicista con el que se ve el tema del desarrollo, aún si tiene el adjetivo de sostenible o sustentable, o en la visión de que lo urbano y la ciudad, por ser obra humana, no son ni tienen que ver con la «naturaleza», claro está, reducida a objeto o recurso.

La modernidad como rizoma aparece y desaparece en la contemporaneidad. Su presencia es intensa y se impone en sectores decisivos de la vida urbana. Por ello, olvidarla es una ingenuidad y seguirla reafirmando dogmáticamente es continuar con un racionalismo avasallador de corte instrumental que ha caracterizado todas las dimensiones de nuestra vida.

La vida urbana es esa reunión compleja de lo tangible —arquitectura, espacio público, ciudad— y lo intangible —expresiones lingüísticas, sensaciones, sentimientos, racionalidades— que hacen posible, de un lado, permanentes flujos de energías, información, comunicación y experiencias mundo vitales y, de otro, formas de estar que son estéticas o sea expresiones que muestran formas del habitar. Básicamente estas estéticas pueden asirse dentro de fugacidad o permanencia de los eventos urbanos. Una fenomenología de dichas estéticas permite a los investigadores de la vida urbana una mirada más compleja y perspectivística para construir regímenes urbanos elásticos, maleables y pletóricos de sentidos, en sus propuestas de planeación urbana.

Las siguientes son algunas expresiones estéticas ambientales urbanas que he encontrado en la cotidianidad de la vida de ciudad.

3.8.1. Estéticas monumentales: imposición estilística y transformaciones simbólico-bióticas

Las estéticas monumentales pertenecen al ámbito de las estéticas artísticas o restringidas. Tradicionalmente los historiadores de la arquitectura daban importancia a aquella arquitectura de la ciudad que expresara un conocimiento académico, un manejo de los cánones clásicos del diseño arquitectónico, heredados por supuesto de Grecia, Roma y, sobre todo, del Renacimiento italiano. El lenguaje del arte y de la arquitectura clásicas se utilizó para expresar la grandeza de un imperio o de un gobernante; en los tiempos modernos lo clásico en la arquitectura, como una especie de *vademecum* de formas, se utilizó para expresar la grandeza de las naciones a través de sus instituciones civiles como los parlamentos, las gobernaciones o las instituciones educativas.

Los monumentos escultóricos de las ciudades de la modernidad se expresaban por medio del lenguaje clásico de la escultura. Proporción, armonía, equilibrio y escala permitían que los monumentos arquitectónicos y escultóricos, colocados en sitios estratégicos de las ciudades, permitieran una lectura de su historia oficial, educaran a los ciudadanos en el respeto por sus gobernantes y personajes más importantes en las artes, la música o las ciencias, y rememoraran permanentemente su existencia. La ciudad-monumento y la ciudad-museo fueron ciudades que buscaron expresar, a través de las artes y, por supuesto, de conceptos de belleza —como la relación armónica entre el todo y las partes, la proporción áurea y la geometrización de las formas (Noguera, 1998)— la grandeza de su historia, su memoria y sus eventos. La ciudad-monumento permite el disfrute estético de los gobernantes —déspotas, reyes, primeros ministros, presidentes, alcaldes o gobernadores— y de los ciudadanos a través de la contemplación de los edificios, las esculturas y las plazas diseñadas para darle realce precisamente a los edificios de gobierno y a las esculturas más importantes.

El ciudadano, a partir de su derecho a la ciudad (Joseph, 1998), da sentidos diversos, según su naturaleza artificial, a dichos

eventos estético-artísticos, de tal manera que el arte urbano, el arte de la calle, es una obra abierta susceptible de múltiples interpretaciones (Eco, 1984). A partir de comportamientos corporales, recorridos, sensaciones visuales, sonoras, táctiles; a partir de kinestesias donde la corporeidad se construye en los lugares afectivos de lo cotidiano (De Certeau, 1996), los urbanitas van configurando su experiencia de ciudad, a partir de una permanente creación cotidiana, donde comportamientos autopoiesicos hacen que lo urbano sea un emergencia permanente y diversa de la experiencia individual de ciudad. Contraria al concepto compacto de sociedad, la experiencia urbana individual se convierte en hilo que participa del tejido de la vida urbana, donde la frontera entre lo simbólico y lo biótico se disuelve en la naturaleza corpórea de la ciudad como expresión tecnoestética de la vida social (Leroi-Gourham, 1971).

La plataforma tecnológica, construida por la especie humana para habitar la tierra, llega a una de sus expresiones más idóneas con la ciudad (Angel, 1994, 1995 y 1996). En la ciudad, la especie humana despliega su función en la tierra que es la construcción de mundo tecnoestético y simbólico, a partir de los dones de la tierra. Lo biótico y lo simbólico son de un mismo material: el ser humano hace que lo biótico sea, sin mediaciones de ninguna clase, simbólico, a través de los lenguajes.

Los edificios, plazas y monumentos escultóricos que componen la ciudad-museo y la ciudad monumento, reciben del urbanista sentidos diversos que expresan que lo clásico, lo geométrico, lo armónico desde relaciones matemáticas áureas, hagan parte de la trama de la vida urbana. Esta vida hace que estos monumentos, edificios y plazas sigan participando hoy día del ambiente urbano. De lo contrario podríamos decir sin temor a equivocarnos, que la pérdida de sentido y significación del arte urbano convertiría a la ciudad en mausoleo.

3.8.2. Naturalezas domesticadas

Los estilos arquitectónicos clásicos buscan dominar o domesticar la «naturaleza» por medio de la geometrización de los espacios. En esta actitud hay una tendencia espiritualizante que obliga a la materia a subsumirse a la forma perfecta según los cánones clásicos. Los parques, los jardines, el predominio de la línea recta, la homogenización de los paramentos, expresan una tendencia de dominio del hombre sobre la naturaleza muy característica de la modernidad.

La aplicación de estas racionalidades estéticas a las formas de distribución de la tierra para fines agrícolas expresan también esta relación de dominio que, desde Descartes, se convierte en una meta filosófica, política y ética de la sociedad europea. Lo agrario es una expresión de lo urbano (Lefebvre, 1970) por cuanto la tecnología tiene su lugar en la cultura urbana. Las formas de agrarización de lo rural son registros estéticos de lo urbano (Noguera, 2002). La domesticación del espacio y del tiempo en la vida urbana caracterizan la morada del hombre. La intervención técnica, permanente en nuestra forma de morar la tierra, es nuestra forma de ser en la tierra. En los últimos 250 años esta forma de morar ha sido devastadora dado que el auge de las ciudades, la industrialización, el mercantilismo, la homogenización progresiva de la tecnología que obedece al manejo antisistémico de la «naturaleza» ecosistémica, han hecho que sea insostenible la vida urbana de las grandes ciudades, metrópolis mutantes (Angel, 1993 y 1996a).

El aplanamiento del paisaje, la opción por la línea recta, la ortogonalidad y la matematización de la ciudad, en términos de indicadores cuantitativos, han sido decisiones que ha tomado la sociedad moderna para dominar la vida de los habitantes de la ciudad. Sin embargo, y paralelo a ello, las ciudades han cobrado vida propia (Jacobs, 1973). De su vida emergen formas informes,

inestables, que exigen miradas diferentes a la linealidad. En barrios estrictamente ortogonales, donde el cubo es el concepto de diseño prototípico de la vivienda, cada habitante le imprime un sello único a su casa, de manera que a las formas aquietantes de la oficialidad se le imponen las formas lúdicas de los cuerpos–habitantes (Mesa, 2002).

Las formas diversas del morar la tierra expresan la diversidad cultural y la biodiversidad ecosistémica. Las tecnologías constructivas apropiadas, o tecnologías del lugar, expresan una forma ambientalmente sostenible del habitar la tierra, desde la perspectiva simbólica–biótica. La mimesis, la imitación de las formas fractálicas de la vida, permiten a la especie humana desarrollos tecnoestéticos que se adaptan como plataforma tecnológica al contexto o medio ambiente ecosistémico. Arquitectos como Gaudí o Calatrava, han hecho de su arquitectura un ejemplo de lo que significa la imitación de las formas estéticas de la naturaleza orgánica y han mostrado cómo puede ser posible una alta expresión artística de belleza a través de lo monstruoso.

3.8.3. Estéticas funcionales: El espacio público como lugar de expresión simbólico-biótico

El espacio público no es territorio de nadie; es el lugar de la libertad, del poder ser lo que se quiere ser y dejar de ser lo que no se quiere ser (Delgado, 2000). Pero también es el espacio de la fugacidad. Nada puede ser estable en el espacio público. Es el lugar de la permanente acción, de los flujos impensables (Dourlens, 1983), donde la norma no se impone: se sugiere. La norma debe estar acompañada de un sentido altamente simbólico para que haya una apropiación corporal, sensual y afectiva de ella. La norma, en el espacio público, debe emerger de la corporalidad de la vida urbana para que pueda convertirse en acción (Domenach, 1983); la norma, en el espacio público, debe permitir lo fugaz, lo efímero, lo que permanece en movimiento; no puede ser una norma

excluyente ni jerarquizadora, pues nadie puede ser excluido de la experiencia de lo público. El ser humano es un animal público, en el sentido aristotélico del término (Delgado, 2000a).

El caminante hace camino, el paseante hace paseo; los espacios públicos son expresiones de kinestesis corporales, hábitos de habitantes, deseos de cuerpos potentes que, recordando a Spinoza, emergen de la naturaleza. Así como la casa es expresión simbólica del cuerpo, los espacios públicos son expresión de movimientos incesantes, fugaces y efímeros de relaciones corporales. En ellos y por ellos se expresa la complejidad de nuestra natura-cultura, de nuestra dupla dimensión simbólico-biótica. Ellos no sólo son estéticas funcionales, sino que permiten la expresión corpórea del movimiento humano. Son estéticas fisiográficas (Leroi-Gourham, 1971) que van conformando etogramas, escrituras sobre la geografía que, a su vez, constituyen los eventos urbanos en su movilidad suprema.

Tanto las estéticas monumentales como las funcionales expresan el *ethos* social; las plazas, los atrios de los templos, las calles, las escalinatas, los puentes o los monumentos escultóricos, expresan las formas de relación social, el predominio de una ideología, el grado de religiosidad o de profanidad de esa sociedad, las jerarquías, las normas, las formas de poder político y económico; el mundo simbólico que constituye los imaginarios de esa sociedad; sus formas de adaptación tecnológica y sus formas de comunicación.

Por lo anterior, es necesario tener en cuenta estas estéticas ambientales urbanas en los procesos de planeación urbana.

3.8.4. Estéticas monumentales y estéticas funcionales: conformación de escenografías atmosféricas urbanas

Las escalinatas, las plazas, los corredores, son conectores entre el adentro y el afuera. Llevan y traen. Son en sí mismos

cuerpos que vienen y van. Son *inter*, *umbrales*. Nos recuerdan la dupla de toda realidad. El afuera existe por el adentro. El intervalo es el escenario donde se congregan actores de la vida urbana de diversas formas de ser. La luz urbana, en sus diversos movimientos e intensidades, hace de estos escenarios neobarrocos lugares cambiantes y atmósferas impresionistas; los olores, sonidos y texturas urbanas generan impresiones más o menos gratas en la memoria del transeúnte; la sensación y percepción, por efímeras que sean, de estos escenarios urbanos, van conformando una especie de cuadros-secuencias móviles donde los actores principales son el anónimo hombre de la calle (Joseph, 1995), ese ser desposeído de toda identidad, de toda jerarquía, de todo nombre: el anónimo nómada urbano, el *flaneur* que ya intuía Baudelaire (1995) y las atmósferas urbanas, perversamente cambiantes.

Un templo o una casa de la oficialidad gubernamental genera, muchas veces contra la voluntad del gobernante o de la religión, una serie de relaciones kinestésicas de los cuerpos–transeúntes que resultan sorprendentes a los habitantes mismos y a los planificadores de la ciudad. En estos espacios urbanos, donde todo es posible, pueden surgir violencias entre grupos de diferentes que no son indiferentes a sus diferencias, violación del derecho al anonimato, segregaciones y marginaciones, asociaciones solidarias ante un evento violento o anti-normativo, afectos y todo tipo de reacciones no esperadas.

En estos espacios interválicos —donde la luz y la sombra forman gamas, dibujos sobre las calles, fantasmagorías, juegos lumínicos, densidades atmosféricas, juegos de colores, intervalos entre gamas de colores, de luces de estados, no es posible ser sino como *inter* (Dorfles, 1984) o sea como ser y no ser— se expresa de la manera más estética posible la incertidumbre de lo urbano. Una ciudad puerto marítimo, no puede concebirse de otra manera. La relación entre el ecosistema marino y la ciudad

hacen de esa ciudad y de ese ecosistema marino un evento urbano que expresa muy bien las relaciones ético-estéticas entre ecosistema y cultura. Las modificaciones que la ciudad hace a ese ecosistema son tan profundas, como las que el ecosistema hace a la ciudad como cultura urbana. El mar de ciudades como Cartagena, la Habana o Barcelona, le da a esas ciudades una forma estética de ser que hace de esas ciudades excelentes expresiones de lo que llamo estéticas interválicas maquinicas: el intervalo ecosistema-cultura, donde el ecosistema—marítimo para este caso— y la ciudad conforman un todo complejo inseparable. Lo simbólico—cultura, tecnología— y lo biótico de nuevo forman esa dupla eco-tecno-estética inseparable.

3.8.5. Estéticas arquetípicas o del inconsciente: imaginarios ambientales urbanos

El inconsciente (Jung, 1994) construye vida social. El inconsciente es esa fuerza originaria que está dentro de cada ser humano como especie y que lo lleva a expresarse de diversas maneras. Es en cierto sentido el origen de la cultura y, así mismo, es modificado por ella a partir de nuestra experiencia como habitantes de la tierra. De alguna manera, los estudiosos de la teoría de la arquitectura muestran que el origen de la forma arquitectónica y urbana está en el inconsciente y, por ello, hay aspectos comunes a toda cultura. Las tipologías centralizadas o direccionales en los diseños de templos, de viviendas, de todas las culturas conocidas hasta ahora, tienen elementos tipológicos comunes que se expresan a través de formas diversas (Argan, 1982).

La idea de que el espacio arquitectónico y urbano tiene elementos arquetípicos nos permite pensar que las estéticas sociales y funcionales de la vida urbana son expresión de imaginarios sociales, culturales y ecológicos, fuertemente estructurantes de la sociedad (Castoriadis, 1997). La ciudad es

uno de esos elementos arquetípicos. Como planteaba al iniciar este capítulo, la ciudad es una construcción imaginaria que cada uno de nosotros realiza gracias a su imaginación simbólica. Los recorridos, los tejidos que realizo en mi diaria experiencia de ciudad, son mi ciudad, son la ciudad para mí. Yo tejo ciudad a través de la experiencia urbana. Ese tejido es simbólico-biótico. Es una construcción ético-estética. Consolida mi imaginario de ciudad que siempre será mío. En la medida en que el tejido me permita ser feliz, toda norma, toda ética, hará parte de mi imaginario de ciudad. Pero este aparente individualismo no puede darse sino en la colectividad de las diferencias; en aquello que nos es común a todos los habitantes de la ciudad: el ser diferentes. La ética ciudadana se convierte en la manera como doy forma a mi imaginario de ciudad.

bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

B



ANGEL Augusto. (1990) *Hacia una sociedad ambiental*. Bogotá: Editorial Labrador.

ANGEL MAYA Augusto. (1993) *La trama de la vida. Bases ecológicas del pensamiento ambiental*. Cuadernos Ambientales # 1. Bogotá: Universidad Nacional IDEA y Ministerio de Educación Nacional. 1993

ANGEL MAYA Augusto. (1993a) *El retorno a la tierra. Elementos para un método ambiental de análisis*. Cuadernos Ambientales # 3.

ANGEL MAYA Augusto. (1994) *La tierra herida. Las transformaciones tecnológicas del ecosistema*. Cuadernos Ambientales # 2. Bogotá: Universidad Nacional IDEA y Ministerio de Educación Nacional. 1994

ANGEL MAYA Augusto. (1995) *La Fragilidad Ambiental de la Cultura*. Santafé de Bogotá : EUN Editorial Universidad Nacional Instituto de Estudios Ambientales IDEA.

ANGEL MAYA Augusto. (1996) *El reto de la vida*. Santafé de Bogotá : Ecofondo.

ANGEL MAYA Augusto (1996^a) *Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente y Fondo mixto para el desarrollo de la cultura

ANGEL MAYA Augusto. (1997) *Alcances y límites de la educación ambiental*. Ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental. Universidad de Guadalajara, México.

ANGEL MAYA Augusto (1998) *La razón de la vida. La filosofía Moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzche*. En: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 4. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Centro Editorial de la Universidad Nacional Sede.

ANGEL MAYA Augusto (2000) La aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento. Bogotá: Ecofondo

ANGEL MAYA Augusto (2000a) Ética, sociedad y medio ambiente. En Revista Gestión y Ambiente. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, N° 5, diciembre 2000, páginas 9-16

ANGEL A, LOPEZ P, NOGUERA P, OCHOA G y SANCHEZ I (2000) El mundo de la Vida: Propuestas para la construcción de un Modelo de Educación Ambiental Rural para el departamento de Caldas. Manizales: Secretaría de Agricultura y Medio Ambiente – IDEA Universidad Nacional. Inédito

ANGEL MAYA Augusto (2001) El retorno de Icaro. Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente CUAO

ANGEL MAYA Augusto (2002) El retorno de Icaro. Bogotá: PNUD, PNUMA, IDEA ASOCARS

ANGEL Augusto (2001a) Platón o la pirámide invertida. Tomo II La Razón de la Vida. Medellín: IDEA Universidad nacional de Colombia, Sede

ANGEL Augusto (2001b) El concepto de naturaleza en Aristóteles. Tomo III La Razón de la Vida. Medellín: IDEA Universidad Nacional de Colombia, Sede

ANGEL Augusto (2001c) La razón de la Vida, tomo 1, dedicado a los Presocráticos: una perspectiva en la construcción de una ética ambiental, Manizales: IDEA Universidad Nacional Sede

ANGEL Augusto (2001d) La razón de la Vida, tomo 4, dedicado a la Filosofía Moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche: una perspectiva en la construcción de una ética ambiental, Manizales: IDEA Universidad Nacional Sede

ANGEL Augusto (2001e) *La razón de la Vida*, tomo VIII, dedicado al Neoplatonismo.: una perspectiva en la construcción de una ética ambiental, Manizales: IDEA Universidad Nacional Sede

ANGEL Augusto, ANGEL Flipe (2002) *La Fuga hacia la incertidumbre. Más allá de la Modernidad o de la Postmodernidad*. Separata # 23 Bogotá: Ecofondo

APEL, K.-Opel (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós

APEL *et al* (1991) *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica.

ARGAN Giulio Carlo. (1982) *El concepto del espacio arquitectónico. Desde el Barroco a nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ARISTOTELES (1993) *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos

ARISTOTELES. (1993a) *De anima. Libro Tercero*. Barcelona: Planeta, D'Agostini.

AUGOYARD Jean-Francois (1979) *Pas a Pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*. Paris: Editions du Seuil

AUSTIN J.L. (1971) *Palabras y Acciones*. Buenos Aires: Paidós

AUSTIN J. L. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós Ibérica S.A.

BACON, Francis. (1979) *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Barcelona: Fontanella S.A.

BACHELARD Gaston. (1991) *La poética del espacio*. México: Breviarios Fondo de Cultura Económica.

BACHELARD Gastón. (1993) La poética de la ensoñación. Bogotá: breviaros Fondo de Cultura Económica.

BAILLY Jean-Christophe (1995) Théâtre et Agora. En: JOSEPH Isaac (comp). Prendre Place. Espace public et culture dramatique. France: Éditions Recherches

BATESON, Gregory (1979) Mind and Nature: A Necessary Unity. New York, Dutton

BATESON Gregory (1993) Espíritu y Naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu

BAUDELAIRE Charles (1995) El pintor de la vida moderna. Bogotá: El Áncora Editores

BENJAMIN Walter. (1978) La obra de arte en la época de la reproducción técnica, in : Escritos interrumpidos. Madrid: Taurus.

BERIAIN Josexo. (1990) Representaciones colectivas y proyecto de Modernidad. Barcelona: Anthropos

BERMAN Marshall. (1991) Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Bogotá: Siglo XXI editores.

BERTOMEU María J (1996) Problemas Eticos del Medio Ambiente. En: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía – Cuestiones morales. Madrid: Editorial Trotta

BETTIN Gianfranco (1982) Los sociólogos de la ciudad. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, S. A.

BOFF Leonardo (2001) Etica planetaria desde el Gran Sur. Madrid: Editorial Trotta

BORDREUIL Samuel (1983) La ville, les fluxs. En: Espaces et

sociétés. Revue critique internationale de l'aménagement de l'architecture et de l'urbanisation n° 43. Juillet – Décembre. Flux, espace, société. Paris: Anthropos

BRAND Peter Charles. (s.f.) La sensibilidad ambiental en la condición postmoderna. Medellín: Universidad Nacional de Colombia

BRAND Peter Charles, Editor y Compilador (2001) Trayectorias Urbanas en la modernización del Estado en Colombia. Medellín: Tercer Mundo Editores – Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

BRAND Peter Charles (2001^a) La ambientalización de la planeación urbana. En: Trayectorias Urbanas en la modernización del Estado en Colombia. Medellín: Tercer Mundo Editores – Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

BRIGGS J. y PEAT D. (1990) Espejo y Reflejo. Del Caos al orden (Guía Ilustrada de la teoría del caos y de la ciencia de la totalidad) Barcelona: Gedisa.

BOZAL Valeriano (1987) Mímesis: las imágenes y las cosas. Madrid: Visor

BUBNER Rüdiger. (1992) Acerca del fundamento del comprender in: ISEGORIA No. 5. Revista de Filosofía moral y política. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía. p.p. 5 a 16

BUCHER Jean. (1996) La experiencia de la palabra en Heidegger. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel

CALABRESSE. (1994) La Era Neobarroca. Madrid: Ediciones cátedra

CAMPS, Victoria *et al* –editores– (1992) *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta

CAPRA Fritjof. (1985) *El Punto Crucial*. Barcelona: Integral Editorial

CAPRA Fritjof (1999) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama

CARRIZOSA Julio (2001) *Qué es el ambientalismo?*. Bogotá: PNUMA Colección Pensamiento Ambiental Latinoamericano

CARRIZOSA Julio (2003) *Colombia: de lo imaginario a lo complejo*: Bogotá: IDEA Universidad Nacional de Colombia

CASSIRER Ernest. (1956) *El problema del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces. Tomo II.

CASSIRER Ernest. (1981) *La Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTANET Hervé (1980) *Figures imaginaires de l'U-topos urbain*. En: *Espaces et sociétés. Revue critique internationale de l'aménagement de l'architecture et de l'urbanisation* n° 32 - 33. Janvier-Juin. Urbanisme et utopie. Paris: Anthropos

CASTORIADIS Cornelius (1989) *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol2: el imaginario social y la institución*. Barcelona, Tusquest.

CASTORIADIS Cornelius (1997) *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error

CORTÉS José Miguel G (1995) *Orden y Caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en las artes*. Barcelona: Anagrama

CORTINA Adela (1992) *Ética comunicativa*. En: *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta

CORTINA Adela (1992^a) *Etica sin moral*. Madrid: Tecnós

CORTINA Adela (1993) *Etica aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnós

CORTINA Adela (1995) *La ética dialógica ante el problema de la violencia*. En: *Praxis filosófica, Nueva serie # 5*, Octubre. Cali: Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle

CORTINA Adela (1998) *El mundo de los valores. Etica mínima y educación*. Bogotá: Editorial el Buho

CORTINA Adela, CONILL Jesús (1998) *Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial*. Santafé de Bogotá: Fundación Social, Siglo del Hombre Editores

CHELKOFF Grégoire, THIBAUD Jean – Paul (s.f.) *L'espace public, modes sensibles. Le regard sur la ville*. En: *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 57 – 58. Nantes

DE CERTEAU Michel (1996) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana

DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix. (1993) *Qué es la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.

DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix. (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre – textos

DELGADO R. Manuel. (1994) *Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso Barcelona*; en: *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*. Medellín: VII Congreso de Antropología en Colombia,

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Antioquia.

DELGADO R. Manuel. (1997) La ciudad no es lo urbano. Hacia una antropología de lo inestable; en: Sobre Hábitat y Cultura. Medellín: Universidad Nacional

DELGADO R. Manuel. (1997a) La ciudad anterior. Mito, Memoria e Inmigración; en: Sobre Hábitat y Cultura. Medellín: Universidad Nacional

DELGADO R. Manuel. Editor (1997b) Ciutat i immigració. Barcelona: Centre de Cultura contemporània

DELGADO R. Manuel. (1998) La ciudad mentirosa; en: Metrópolis: Espacio, Tiempo y Cultura. Medellín: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional

DELGADO R. Manuel. (1999) Ciudad líquida, ciudad interrumpida. Medellín: Colección Estéticas Expandidas, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín y Editorial Universidad de Antioquia

DELGADO R. Manuel (2000) La calle: hacia una etnografía de los espacios públicos. Medellín: Universidad Nacional y Universidad de Antioquia. En prensa

DELGADO R. Manuel (2000^a) El animal público. Barcelona: Anagrama

DESCARTES René. (1980) Discurso del Método. México: Editorial Porrúa, S.A. Séptima Edición.

DESCOLA Phillipe (1996) La socialización de la naturaleza. Transcripción elaborada por Gonzalo Escobar Téllez, de las Conferencias del seminario dictado en Medellín del 12 al 22 de

febrero, en la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, por el profesor Descola. Inédito

DOMENACH Olivier (1983) Flux et normes. En: Espaces et sociétés. Revue critique internationale de l'aménagement de l'architecture et de l'urbanisation n° 43. Juillet – Décembre. Flux, Espace, Société. Paris: Anthropos

DORFLES Gillo (1984) El intervalo perdido. Barcelona: LUMEN

DOURLENS Christiane (1983) Flux impensables. En: Espaces et sociétés. Revue critique internationale de l'aménagement de l'architecture et de l'urbanisation n° 43. Flux, Espace, Société. Paris: Anthropos

DUQUE Félix. (1986) Filosofía de la técnica de la naturaleza. Madrid: Tecnos

DUQUE Félix. (1995) El Mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana. Barcelona: Serbal

DUQUE Félix. (1999) Ruinas Postmodernas. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede, Colección Cuadernos de estética expandida

DURAND Gilbert. (1981) Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general. Madrid, Taurus

DURAND Gilbert (2000) Lo imaginario. Barcelona: Ediciones del Bronce

ECHEVERRIA Javier (1994) Telépolis. Barcelona: Destino

ECHEVERRI G Jorge (1999) La construcción de imaginarios en el Carnaval de Riosucio. Manizales: Universidad Nacional. Inédito

ECHEVERRI G. Jorge, NOGUERA Patricia (2002) El Carnaval: Territorio para la Construcción de Imaginarios. En: Revista Cultura y Droga # 8. Manizales: Universidad de Caldas

ECHEVERRI G Jorge (2003) Construcción de imaginarios sociales. Tesis de grado para la Maestría en Estética, Universidad Nacional de Colombia, Medellín. Inédita

ECO Umberto. (1984) Obra Abierta. Barcelona: Planeta-Agostini

ECO Umberto (1985) La definición del arte. Barcelona: Editorial Planeta

ECO Umberto. (1994) La estructura ausente. Barcelona: Lumen, 5ª edición

ECO Umberto. (1995) Tratado de semiótica general. Barcelona: Lumen, 5ª edición

ELIADE Mircea. (1985) Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Labor.

FLOR Fernando R de la (1999) La ciudad como teatro poético – político. En: Revista Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad «La ciudad y las palabras». España

FOLADORI Guillermo (2000) El pensamiento ambientalista. En: Tópicos en Educación Ambiental. Volumen 2 # 5. México: UNAM

FOSTER HAL (comp.) (1985) La postmodernidad. Barcelona: Kairós. Todos los artículos.

FRAMPTON Kenneth. (1985) Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia. in: La Postmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster. Barcelona: Kairós.

FRAUME, M; NOGUERA, P, VALENCIA, V; VANEGAS, M; y otros. (2000) Perfil Ambiental Agrario del Departamento de Caldas. Manizales: Universidad Nacional IDEA-COLCIENCIAS. Inédito

FREUD S. (1970) El malestar en la cultura. Madrid: Alianza Editorial

GADAMER Hans-Georg. (1991) La actualidad de lo bello. Barcelona: Paidós.

GADAMER Hans-Georg. (1991a) Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme.

GARAGALZA Luis. (1990) La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual. Barcelona: Anthropos.

GARCIA José Luis (1976) Antropología del Territorio. Madrid: Ediciones Josefina Betancor

GOMEZ-HERAS J.M.G. (1989) El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica. Barcelona: Anthropos.

GONZALEZ G. Edgar (2000) Complejidad en educación ambiental. En: Revista Tópicos en Educación Ambiental Volúmen 2 # 4. México: UNAM

GONZÁLEZ O. María José (1998) La separación espacial de los ámbitos de la actividad humana en la metrópoli. En: El malestar urbano en la gran ciudad. Madrid

GOUGH Noel (2000) Repensar el sujeto: (de)construyendo la acción humana en la investigación en educación ambiental. En: Revista Tópicos en Educación Ambiental Volúmen 2 # 4. México: UNAM

GUATTARI Felix (1996) Las tres ecologías. Bogotá: Gerardo Rivas Editor

HABERMAS Jürgen. (1985) La modernidad, un proyecto incompleto. in La Postmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster. Barcelona: Kairós.

HABERMAS Jürgen. (1985a) Conciencia Moral y Acción Comunicativa. Barcelona: Península, 1985

HABERMAS Jürgen. (1987) Dialéctica e Hermenéutica. Para a crítica da hermenéutica de Gadamer. Tradução de Alvaro Valls. Porto Alegre: L&PM

HABERMAS Jürgen. (1989) El Discurso Filosófico de la Modernidad. Buenos Aires:Taurus.

HABERMAS Jürgen. (1990) Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica. en: Filosofía # 1 Mérida: Venezuela.

HABERMAS Jürgen. (1990a) Teoría de la Acción Comunicativa. Tomos I y II. Buenos Aires : Taurus.

HABERMAS Jürgen. (1991) Modernidad versus Postmodernidad. in: Colombia: El despertar de la Modernidad. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

HABERMAS Jürgen. (1992) Escritos sobre moralidad y eticidad. Barcelona: Paidós,

HEGEL G.F.W. (1981) Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER Martín. (1958) La época de la imagen del mundo. Santiago de Chile: editorial Nascimento. Ediciones de los ANALES de la Universidad de Chile.

HEIDEGGER Martín. (1960) Carta sobre el humanismo. Buenos Aires: Editorial Sur

HEIDEGGER Martín. (1983) Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin. Barcelona: Ariel

HEIDEGGER Martín (1988) Serenidad. Barcelona: Ediciones Serbal

HEIDEGGER Martín. (1991) Construir, Habitar y pensar. Traducción de Karin S. de Poortere. in: Revista Ingeniar #6 p.p. 49 a 53 y #7 p.p. 19 a 26. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 1991

HEIDEGGER Martín.(2000) Tiempo y Ser. Madrid: Tecnos

HEIDEGGER Martín (2000a) El final de la Filosofía y la tarea del Pensar. En: Tiempo y Ser. Madrid: Tecnos

HERNANDEZ Carlos Augusto. (1990) Galileo: Las matemáticas y el Mundo. in: Revista Naturaleza #5 I Semestre. Bogotá: Universidad Nacional. p.p. 5 a 19

HOTTOIS Gilbert. (1991) El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia. Barcelona: Anthropos.

HOVANESSIAN Martine (1996) Territoire de l'émigration En: OSTROWETSKY Sylvia (ed) Sociologues en ville. Paris: L'HARMATTAN

HOYOS V. Guillermo. (1986) Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional.

HOYOS V. Guillermo. (1989) Elementos filosóficos para la construcción de una ética Ambiental. in: Memorias Seminario Nacional sobre Ciencias Sociales y Medio Ambiente. Bogotá: IICFES.

HOYOS V. Guillermo. (1993) Reflexion etica y Cultura. in: Presencias y ausencias culturales. Bogotá: CORPRODIC.

HOYOS V. Guillermo. (1994) Postmetafísica vs. Postmodernidad: El proyecto filosófico de la Modernidad. Revista NOVUM # 13 Año 7. Curso de contexto Modernidad-Postmodernidad. Manizales: Universidad Nacional. Comp. NOGUERA Patricia. Segundo Semestre. p.p. 3 a 22.

HUSSERL. Edmund. (1991) La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Barcelona: Crítica.

HUSSERL. Edmund. (S.F.) La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea in Filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Editorial Nova.

JACOBS Jane (1973) Muerte y vida de las grandes ciudades. Barcelona: Edicions 62 s/a

JAMESON Frederic. (1992) El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós Estudio.

JANKE Wolfgang. (1988) Postontología. Traducción e Introducción: Guillermo Hoyos V. Bogotá: oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana

JARAMILLO Rubén. (1990) Crítica del cientifismo en la inteligencia de la Modernidad. in: Argumentos # 24/25/26/27. Bogotá : Editorial Argumentos.

JARAMILLO Rubén. (1993) La actitud premoderna y moderna ante la naturaleza. in: Argumentos # 30 Bogotá : Editorial Argumentos. p.p. 33 – 43

JONAS Hans (1990) Le principe reponsabilité – Une éthique

pour la civilisation Technologique. Peris: Les Editions du Cerf

JONAS Hans (1992) Técnica, Medicina y Ética. Barcelona: Paidós

JONAS Hans (1998) Pour une Éthique du Futur.. Peris: Editions Payot & Rivages

JOSEPH Isaac (1988) El Transeunte y el espacio urbano. Buenos Aires - Barcelona: Gedisa

JOSEPH Isaac (1991) La gestion des espaces publics (perspectives d'une consultation). En: Espaces et sociétés. Sommaire du n° 62-63. Espaces publics et complexité du social. Paris: L'Harmattan

JOSEPH Isaac (1997) Le migrant comme tout venant. En: DELGADO R. Manuel. Editor (1997) Ciutat i immigració. Barcelona: Centre de Cultura contemporània

JOSEPH Isaac (1998) El derecho a la ciudad. La ciudad configurándose: dos paradigmas de la investigación; en: Metrópolis: Espacio, Tiempo y Cultura. Medellín: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional

JOSEPH Isaac (1999) Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede. Colección Cuadernos de estética expandida

JOSEPH Isaac (comp) (1995). Prendre Place. Espace public et culture dramatique. France: Éditions Recherches

JOSEPH Lawrence (1992) GAIA. La tierra viviente. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos

JUNG, C.G. (1994) Arquetipos e inconsciente colectivo. Barcelona: Paidós.

KANT Manuel (1968) Cimentación para la metafísica de las costumbres. Buenos Aires: Aguilar

KANT Manuel. (1972) Crítica de la razón práctica. Porrúa, México.

KANT Manuel. (1981) Crítica de la Razón Pura. Estética trascendental y Analítica trascendental. Décima Edición. Buenos Aires: Losada S.A.

KANT Manuel. (1986) Respuesta a la Pregunta ¿Qué es la Ilustración? in: Revista Argumentos # 14-15-16-17. p. 29. Bogotá: Fundación Editorial Argumentos

KANT Manuel. (1992) Crítica de la facultad de juzgar. Caracas: Monte Avila editores.

KAHN J.S. (1975) El concepto de cultura: textos fundamentales. Barcelona: Anagrama.

LARRIERE Catherine, LARRIERE Raphael (1997) Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement. Paris: Alto Aubier

LEFEBVRE Henri (1970) Du rural a l'urbaine. Paris: Anthropos

LEFEBVRE Henri (1974) La production de l'espace. Paris Anthropos

LEOPOLD Aldo (1933) Etica del suelo

LEROI - GOURHAM André. (1971) El gesto y la palabra. Traducción de Felipe Carrera D. Venezuela: Universidad Central, Ediciones de la Biblioteca, 1971

LÉVY Albert (1996) Pour une socio-sémiotique de l'espace.

Problématique et orientations de recherche. En: OSTROWETSKY Sylvia (ed) Sociologues en ville. Paris: L'HARMATTAN

LOFLAND Lyn H. (1973) A world of strangers. Order and action in urban public space. Illinois: Waveland Press, Inc

LOVELOCK, James (1974) Gaia. Nueva York, Oxford University Press

LYOTARD J. F. (1986) La condición Postmoderna. Madrid: Cátedra

MAC INTAYRE Alasdair (1982) Historia de la ética. Barcelona: Paidós

MAFFESOLI Michel (s.f.) Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós

MAFFESOLI Michel (1990) El tiempo de las tribus. Barcelona: Icaria

MALRIEU, Philippe (1971) La construcción de lo imaginario. Madrid: Guadarrama.

MARGULIS Lynn, SAGAN Dorion (1995) Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos. Barcelona: Tusquest Editores

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1972) De máquinas y seres vivos. Santiago de Chile, Editorial Universitaria

MERLEAU-PONTY M. (1975) Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península.

MESA Carlos (2002) Configuraciones vernáculas de la espacialidad

contemporánea. Conferencia dictada en la Universidad Nacional Sede Manizales, Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo. Inédito

MOLFI GOYA Eneida (2000) Deconstrucción de las representaciones sobre el medio ambiente y la educación ambiental. En: Revista Tópicos en Educación Ambiental Volúmen 2 # 4. México: UNAM

MORENO César (1998) Tráfico de Almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad. Barcelona: Pre - textos

MORIN Edgar. (1996) El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona : Kairós, 5ª edición en castellano

MORIN Edgar (1994) El Método. El Conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra

MONTOYA G. Jairo (1994) Ciudad y Escritura: Huella y Memoria; en: Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación. Medellín: VII Congreso de Antropología en Colombia, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Antioquia.

MONTOYA G. Jairo (1997) Hibridación o yuxtaposición de memorias urbanas. En: DELGADO R. Manuel. Editor (1997) Ciutat i immigració. Barcelona: Centre de Cultura contemporània

MONTOYA G. Jairo (1999) Ciudades y memorias. Medellín: Colección Estéticas Expandidas, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín y Editorial Universidad de Antioquia

MONTOYA G. Jairo (1999a) Desarticulaciones urbanas. En: Memorias y percepciones del paisaje urbano. Medellín: Universidad Nacional Sede. Colección Cuadernos de estética expandida

MONTOYA, JAIRO (2001) Hacia una geología de las memorias urbanas. En: Revista El cable # 1. Manizales: Centro Editorial Universidad Nacional Sede

NEGRI ANTONIO (1993) La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Barcelona: Anthropos

NOGUERA Patricia. (1987) El concepto de espacio en la modernidad. In :DANA Documentos de Arquitectura Nacional y Americana # 23. Chaco : Argentina. p.p. 92 a 96

NOGUERA Patricia. (1989) Arquitectura, Etica y Medio Ambiente. in: Memorias Primer Seminario Nacional sobre Habitat Urbano y Problemática Ambiental. Bogotá: ICFES.

NOGUERA Patricia. (1991) La Crisis del Medio Ambiente en la Modernidad: urgencia de una nueva eticidad. in: Memorias del Primer Seminario Latinoamericano sobre Habitat Urbano y Medio Ambiente, Bogotá: ICFES. p.p.53 a 58

NOGUERA Patricia. (1993) El paradigma tecnológico y la ética ambiental. in: Memorias Seminario Municipio y Medio Ambiental. Manizales, Universidad Nacional y SCA. Noviembre 12. p.p. 45

NOGUERA Patricia. (1993a) La constitución del sujeto y del objeto en las ciencias ambientales. in: Memorias Seminario sobre Epistemología Ambiental. Manizales: Universidad Autónoma.

NOGUERA Patricia. y ECHEVERRI Jorge. (1994) Ideas acerca del concepto de Cultura. in: Revista Anfora # 3. Manizales: Universidad Autónoma.

NOGUERA Patricia (1995) Bases teórico-metodológicas para la construcción de un Perfil Ambiental Urbano. En: COLCIENCIAS. Perfil Ambiental Urbano de Colombia estudio de caso Ciudad de Manizales. Inédito

NOGUERA Patricia. (1995a) Eticidad y Medio Ambiente: Enfoque desde la modernidad y la postmodernidad. in: Anotaciones sobre Planeación # 42. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Posgrado en Planeación urbano regional.

NOGUERA Patricia. (1996) Identidad y Diferencia en la Fenomenología Trascendental. Manizales : Publicaciones UN Universidad Nacional de Colombia, Sede.

NOGUERA Patricia. (1996a) El territorio ético. Desolación cultural y crisis ambiental in: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 3. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Universidad Nacional CINDEC. Centro de publicaciones

NOGUERA Patricia. (1998) Escisión y Reconciliación : Movimiento autorreflexivo de la Modernidad estética. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.

NOGUERA Patricia, ECHEVERRI Jorge (1998) La alteridad en la dimensión ambiental. Reduccionismo moderno y propuesta postmoderna. En: Revista NOVUM # 17. Revista del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Sede Manizales. Manizales: Centro Editorial UN Universidad Nacional Sede.

NOGUERA Patricia (1999a) El cuerpo y el Mundo de la vida en la educación estético – ambiental. En: FRANCISCANUM. Revista de las Ciencias del espíritu. Fenomenología en América Latina. Año XLI N° 122- 123. Bogotá: Universidad de San Buenaventura

NOGUERA Patricia (2000) Educación estética y complejidad ambiental. Manizales: Centro Editorial UN Universidad Nacional Sede.

NOGUERA Patricia (2000a) El Cuerpo y el Mundo de la Vida

en la Dimensión Ambiental. En: Revista Gestión y Ambiente # 4 del IDEA de la Universidad Nacional Sedes Medellín, Manizales, Bogotá y Palmira.

NOGUERA Patricia (2000b) Lo urbano, lo rural y lo agrario: Modelo rizomático de investigación ambiental. En: RESTREPO,

NOGUERA, VANEGAS y VALENCIA. El medio Ambiente Agrario. Bases conceptuales y metodológicas para la elaboración del Perfil Ambiental Agrario del Departamento de Caldas. Santafé de Bogotá: COLCIENCIAS – Universidad Nacional Sede Manizales. Inédito

NOGUERA Patricia (2000c) Drogas y Vida urbana. Hacia una hermenéutica de la relación entre la vida de ciudad y las múltiples adicciones. En: Revista Cultura y Droga # 5. Manizales: Universidad de Caldas, Departamento de Antropología y Sociología

NOGUERA Patricia (2000d) La Historia de la Historia y la Teoría de la Arquitectura en El Cable. 1979 – 1999. De la linealidad a la fragmentación. En: Revista El Cable # 0. Manizales: Centro Editorial Universidad Nacional Sede

NOGUERA Patricia, ECHEVERRI Jorge (2000) Etica, ciudad y vida. En: Risaralda Educadora. Pereira: Editorial Gobernación del Departamento de Risaralda

NOGUERA Patricia (2001) La ciudad: Habitación del Deseo. En: Revista El cable #1 Manizales: Centro Editorial Universidad Nacional Sede

NOGUERA Patricia (2001a) La pedagogía ambiental en la construcción de una ética para la vida urbana. En Revista Gestión y Ambiente, Vol 4, # 1, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Ambientales (IDEA)

NOGUERA Patricia (2002) Complejidad, rizoma y magma: tres elementos claves en la construcción de modelos de investigación ambiental rur-urbana-agraria. En: Revista Gestión y Ambiente, Vol 5, # 1, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Ambientales IDEA

NOGUERA Patricia (2002^a) El reencantamiento del mundo: Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental. En Memorias I Congreso Internacional sobre Etica y Política. Madrid – Alcalá de Henares. En prensa

NOGUERA Patricia (2003) El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una filosofía ambiental. En: Revista Mímesis # 1, Sao Paulo: Universidad Estatal de Baurú. En prensa

NOGUERA Patricia, ECHEVERRI G Jorge (2003) Etica desde la tierra: el lenguaje de la ética desde la dimensión ambiental. Brasilia (Br): VI International Conference on Philosophy, Psychiatry an Psychology.. Ethics, Language and Suffering, 2 a 5 de Julio del 2003. Inédito

OCAMPO Estela (1985) Apolo y la Máscara. Barcelona: Icaria

ODUM E.P. Ecología: (1995) Peligra la vida. México: Nueva editorial interamericana Mc Graw Hill

ORTIZ-OSÉS Andrés (1994) Epídotis, en: Arquetipos y símbolos colectivos. Barcelona: Anthropos

ORTIZ Renato (2000) Modernidad y espacio. Benjamin en París. Bogotá: Grupo Editorial Norma

PARDO José Luis. (1991) Sobre los espacios pintar escribir, pensar. Barcelona: Serbal

PARDO José Luis (1992) Deleuze: violentar el pensamiento. Colombia: CINCEL

PARDO José Luis (1992a) Las formas de la exterioridad. Valencia – España

PERGOLIS Juan carlos. (1995) Express. Arquitectura, Literatura, Ciudad. Santafé de Bogotá: Universidad Católica.

PERGOLIS Juan Carlos (1998) Bogotá fragmentada. Cultura y espacio urbano a fines del siglo XX. Santafé de Bogotá: TM Editores – Universidad Piloto de Colombia

PINCON Michel, PINCON-CHARLOT Monique (1996) L'espace urbain comme expression symbolique de l'espace social. En: OSTROWETSKY Sylvia (ed) Sociologues en ville. Paris: L'HARMATTAN

PLATON (1979) Diálogos. México: Porrúa.

PLATON (1958) La República o El Estado. México: Austral

PRADO Plinio Walter (1995) Observations sur les ruines de la publicité. En: JOSEPH Isaac (comp) (1995). Prendre Place. Espace public et culture dramatique. France: Éditions Recherches

PRIGOGINE Ilya (1999) Las leyes del Caos. Barcelona: Crítica

QUÉRÉ Louis (1995) L'espace public comme forme et comme événement. En: JOSEPH Isaac (comp). Prendre Place. Espace public et culture dramatique. France: Éditions Recherches

QUÉRÉ Louis, DIETRICH Brezger (s.f) L'étrangeté mutuelle des passants. Le mode de coexistence du public urbain. En: Les annales de la recherche urbaine n° 57 – 58. Nantes

RABADE Sergio. (1985) Experiencia, cuerpo y conocimiento. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RAMÍREZ, Rubiel (1998) Ética ambiental. Parámetros para una discusión. Armenia, Universidad del Quindío

RAMOS T. Ramón (1998) El desvanecimiento de cronos: aspectos de la temporalidad en las sociedades actuales. En: El malestar urbano en la gran ciudad. Madrid

RESTREPO Luis Antonio (1989) Aproximación a una historia de la estética de la Ilustración. En: Revista de *Ciencias Humanas* Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede

RESTREPO Luis Carlos (1994) La fruta prohibida. La droga en el espejo de la cultura. Cali: Fundación para la Investigación y la cultura

RESTREPO Mélida, NOGUERA Patricia et all. (2000) Caldas Ambiental Agrario. Santafé de Bogotá: COLCIENCIAS – Universidad Nacional Sede Manizales. Inédito

RICOEUR Paul. (1985) *Hermenéutica y Acción*. Buenos Aires: Docencia.

RICOEUR Paul (1985) *La Metáfora viva*. Madrid:

RODRIGO Pilar, RODRIGO Antonio (s.f.) *El espacio urbano*. Madrid: Síntesis

SALABERT Pere. (1995) *Declives éticos, Apogeo estético y un ensayo más*. Cali: Editorial Facultad de Humanidades.

SALABERT Pere (1998) *Figuras de la Ciudad*. Seminario realizado en la Universidad Nacional Sede Manizales, gracias a la coordinación del Departamento de Ciencias Humanas, en colaboración con el departamento de Arquitectura

SARAVIA M. Manuel (1998) *El planeamiento urbano otra vez en crisis*. En: *El malestar urbano en la gran ciudad*. Madrid

SASSEN Saskia (1997) Ethnicity and space in the global city: a new frontier. En: DELGADO R. Manuel. Editor (1997) Ciutat i immigració. Barcelona: Centre de Cultura contemporània

SATO Michéle (2000) Tele – educación ambiental. Construyendo utopías. En: Revista Tópicos en Educación Ambiental Volúmen 2 # 4. México: UNAM

SCHAFF Adam (1965) Filosofía del hombre: Marx o Sartre? México: Grijalbo

SCHAFF Adam (1992) A sociedade informatica. Sao Paulo: Editora Brasilense UNESP

SECHELER Max (1976) El puesto del hombre en el Cosmos. Buenos Aires: Losada

SCHMIDT Alfred. (1982) El concepto de naturaleza en Marx. México: Ediciones siglo XXI

SENNETT Richard (1995) Espaces pacifiants. En: JOSEPH Isaac (comp). Prendre Place. Espace public et culture dramatique. France: Éditions Recherches

SERRES Michel (1985) Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados. Paris: Bernard Grasset

SERRES Michel (2001) Lo virtual es la misma carne del hombre. Paris: Le Monde

SHELDRAKE Rupert (2001) De perros que saben que sus amos están camino de casa y otras facultades inexplicables de los animales. Barcelona: Paidós

SOSA Nicolás (1989) La ética en la educación Ambiental. En: Educación Ambiental – Sujeto, entorno y sistema. Salamanca: Ediciones Amarú

- SPINOZA B. (1975) *Ethica*, Alianza Editorial, 1975
- STEINER George. (1991) *En el Castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de Cultura*. Barcelona: Gedisa.
- STEINER George. (1991) *La muerte de la tragedia*. Caracas: Monte Avila Editores, Segunda edición
- STEINER George. (1997) *Pasión intacta*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, Ediciones Siruela
- TABET Jade (1995) *L'homogene et le multiple*. En: JOSEPH Isaac (comp) (1995). *Prendre Place. Espace public et culture dramatique*. France: Éditions Recherches
- TANGUY Yann (s.f.) *Domaine Public, usages privés. La place du commerce á Nantes*. En *Les annales de la recherche urbaine* # 57 – 58. Nantes
- TASSIN Etienne (1991) *Espace commun ou Espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité*. En: *Revista Hermés* n° 10. Université de París IX - Dauphine
- VARIOS. Sergio Rabade. (1990) *Razón y Método. Una investigación filosófica de la historia de la modernidad*. in: *Revista Anthropos* # 108. Barcelona: Anthropos.
- VATTIMO Gianni, ROVATTI Pier Aldo (eds) (1980) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- VATTIMO Gianni. (1985) *El fin de la Modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- VIDAL Daniel (1996). *Le territoire de l'altérité*. En: OSTROWETSKY Sylvia (ed) *Sociologues en ville*. Paris: L'HARMATTAN

XIBILLÉ M. JAIME (1999) Temporalidad en la percepción del paisaje urbano. Medellín: Universidad Nacional Sede. Colección Cuadernos de estética expandida

XIBILLÉ M. Jaime (1998) La semiósis espacial de la ciudad maquínica; en: *Metrópolis: Espacio, Tiempo y Cultura*. Medellín: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional

XIBILLÉ M. Jaime (1995) La situación postmoderna del arte urbano. Medellín: Universidad Nacional de Colombia - Universidad Pontificia Bolivariana

EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO 
se termino de imprimir en los talleres de XXXX
XXXXX XXXXX en septiembre de 2004 con un tiraje
de 1000 ejemplares.

