

2013

Mundos ontológicos y culturas ancestrales: reserva de habilidades para abarcar el problema ambiental

Claudia Juliana Liévano
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras



Part of the [Psychology Commons](#)

Citación recomendada

Liévano, C. J. (2013). Mundos ontológicos y culturas ancestrales: reserva de habilidades para abarcar el problema ambiental. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/664

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**MUNDOS ONTOLOGICOS Y CULTURAS ANCESTRALES: RESERVA DE
HABILIDADES PARA ABARCAR EL PROBLEMA AMBIENTAL**

CLAUDIA JULIANA LIÉVANO

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BOGOTA, 2013

“Lo que se está planteado aquí es una condición activa de vivir la propia vida y no de un lugar al donde eventualmente podríamos llegar.” (Naess. 2001, p. 9)

INDICE

INTRODUCCIÓN

1. La propuesta ontológica de Naess: “Toda vida es una”
 - 1.1 Arne Naess
 - 1.2 El Movimiento de la Ecología Profunda
 - 1.3 Ontología: Visión de mundo
 - 1.3.1 Ontología
 - 1.3.2 Ontología Gestalt
 - 1.4 Conclusiones

2. Una Nueva Percepción para la Práctica y la Imaginación
 - 2.1 Breve Introducción: Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity
 - 2.2 Práctica e Imaginación
 - 2.3 Conclusión

3. Propuesta: Una apropiación cruzada de prácticas para hacer historia
 - 3.1 Acerca de Dreyfus, Flores y Spinoza
 - 3.1.1 Hubert L. Dreyfus
 - 3.1.2 Fernando Flores
 - 3.1.3 Charles Spinoza
 - 3.2 Descubriendo Mundos Ontológicos: Desarrollando Destrezas para Hacer-Historia
 - 3.3 Conclusión

4. Diversidad Cultural: Mundos Locales como Reserva de Habilidades
 - 4.1 Los Kogi: La práctica desde la creencia
 - 4.2 Mundos Ancestrales: Reserva de Habilidades
 - 4.3 Conclusión

CONCLUSIONES

LISTA DE REFERENCIAS

INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo, a propósito de la crisis ambiental actual y el desfile de posibilidades ya planteadas para abarcar esta problemática desde los ámbitos de lo económico, político, social, geográfico, organizacional, etc.; es mostrar una propuesta desde la reflexión filosófica, en la cual se evidencie la relación existente entre el problema ambiental y la manera en cómo los seres humanos vivenciamos el mundo, partiendo del supuesto que tratamos el mundo según lo vivenciamos.

En este sentido, sugerimos para cambiar y abarcar esta problemática ahondar en las raíces del cómo vivenciamos el mundo y las maneras como llevamos a cabo nuestras prácticas respecto al mundo. Proponiendo de esta manera, que la solución a dicha problemática debe pasar por un cambio en la forma de vivenciar, pues a partir de los cambios que se den cuando cambiemos de prácticas (en tanto las prácticas son las encargadas de generar mundos vivenciales) cambiará el punto de partida desde el cual nos relacionemos con el mundo circundante.

Para llevar a cabo este propósito articularemos la reflexión de la siguiente manera:

1. Partiendo de la necesidad de cambiar las formas de vivenciar para cambiar el modo en cómo nos relacionamos con el mundo circundante, tomaremos la propuesta expuesta por el filósofo y alpinista noruego Arne Naess (2001) referente al *gestalt*, entendido como la manera particular con la cual los seres humanos contemplamos y experimentamos el mundo. Bajo este esquema, nos detendremos en lo que Naess ofrece como una alternativa interesante en relación a esta problemática aludiendo a la necesidad de cambiar nuestras formas de vivenciar el mundo, es decir nuestras prácticas, como solución a la crisis ambiental. El objetivo de virar hacia estas posiciones indica que si logramos cambiar nuestra forma de contemplar, experimentar y vivenciar el mundo, entonces el modo en como signifiquemos y referenciamos el mundo respecto a nuestras prácticas influenciaría la manera en como lo imaginemos y tratemos de una manera ecológica más deseable.

La pregunta ahora es ¿cómo logramos cambiar nuestras maneras particulares de ver el mundo? ¿Cómo hacemos para cambiar los modos en como significamos y referenciamos todo lo que está inmerso en el mundo respecto a nuestras prácticas y las maneras en como las imaginamos? ¿Cómo cambiamos de gestalt?

2. La propuesta planteada en *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity* (2003) para modificar los mundos ontológicos particulares se articula a través del cambio que se dé en las maneras particulares de imaginar el mundo circundante y en este sentido en la manera en como lo signifiquemos, punto de partida desde el cual materializamos nuestro actuar así como la relación que establecemos con el mundo circundante. En este sentido, lo que se propone es un cambio de mentalidad, en el cual se haga posible un replanteo en las maneras de valorar la diversidad existente de una manera más incluyente, en el cual se descubran nuevas maneras de ser así como de estar en el mundo.

3. Los pensadores Flores, Spinoza & Dreyfus en su obra *Abrir Nuevos Mundos. Iniciativa Empresarial, Acción Democrática y Solidaridad* (1997) desarrollan una propuesta que si bien no trata el problema ambiental si trata el problema de los mundos ontológicos análogo al gestalt propuesto por Naess, en tanto ambos consisten en las maneras particulares en cómo los seres humanos conciben y experimentan el mundo.

De esta manera indican que las prácticas, al generar mundos vivenciales, deben ser replanteadas para generar cambios en las mismas prácticas que permitan transformar y descubrir nuevos mundos ontológicos, con los cuales nos podamos identificar. El replanteo al cual hacemos referencia para la transformación de mundos nos interesa puntualizarlo desde la importación de prácticas de mundos ajenos a los mundos vivenciales propios, en lo que Flores, Spinoza & Dreyfus denominan: apropiación cruzada.

4. Para tal fin, nos apoyaremos en autores como Wade Davis (2009) y Reichel-Dolmatoff (1985) los cuales muestran desde su argumentación la pertinencia para la cultura Occidental de los mundos así como de las prácticas de ciertas Culturas Ancestrales para abarcar el problema ambiental. En esta medida, el argumento irá encaminado a mostrar cómo en el

intento por cambiar nuestras prácticas, así como nuestros mundos ontológicos, es pertinente hacer una apropiación cruzada de puntos de vista de otros mundos, otras realidades, otras sociedades diferentes a las nuestras, ecológicamente más pertinentes y atractivas, las cuales nos permitan mirar en perspectiva la forma en como significamos, imaginamos y tratamos el mundo circundante.

A esta luz, existen Culturas Ancestrales que aparecen como reserva de mundos vivenciales y prácticas potencialmente valiosas y deseables para transformar nuestros mundos y abarcar el problema ambiental, así como reserva de mundos y prácticas valiosas no solo para respetar sino para aprender a escuchar. Insistiremos en la idoneidad de las prácticas así como de los mundos vivenciales de estas Culturas Ancestrales, como la Kogi, no solo para admirarlas como piezas de museo sino para ponerlas en práctica y valorarlas como opciones válidas de cambio, en tanto pueden ser valiosas por su modo de percibir el medio circundante así como los medios implementados para tratarlo de una manera ecológica más favorable.

En conclusión, veremos la pertinencia de cambiar nuestras prácticas para la generación de mundos vivenciales más adecuados y deseables con el mundo circundante, en la relación existente entre los seres humanos y los elementos de la Tierra. Sugeriremos para tal fin las prácticas y mundos vivenciales de ciertas Culturas Ancestrales pues configuran reservas de mundos y prácticas valiosas así como deseables no solo para conservar y respetar sino para escuchar y aprender, en la intención de incrementar habilidades para encontrar soluciones al problema ambiental.

1. La propuesta ontológica de Naess: “Toda vida es una”

A lo largo de este capítulo haremos una introducción sobre el filósofo Arne Naess y la contribución de sus ideas sobre la *ecología profunda*, basadas en el supuesto desde el cual se relaciona el problema ambiental y los *gestalts* propios de cada ser humano, entendidos como las maneras particulares en como los seres humanos contemplan, experimentan y vivencian el mundo, para dar una alternativa a la problemática ambiental referente a la argumentación central de esta reflexión.

De esta manera, veremos la pertinencia de la reflexión filosófica de Naess, en tanto alude a la necesidad de cambiar nuestras formas de vivenciar el mundo, es decir nuestras prácticas, como solución a esta problemática. Indicando que el cambio que se logre a partir de las formas particulares de contemplar, experimentar y vivenciar el mundo, es el punto de partida desde el cual cada ser humano signifique y referencie sus prácticas, y de este modo la manera como influencie su modo particular de imaginar y tratar el mundo circundante de una manera ecológica más deseable, como pretensión última a la cual sería deseable llegar.

1.1 Arne Naess

Arne Naess fue el filósofo y ecologista noruego más reputado del siglo XX. Estudió filosofía, matemáticas y astronomía en la Universidad de Oslo, la Sorbona y la Universidad de Viena. Estando en Viena, trabajó con el médico y psicoanalista Eduard Hitschmann, que a su vez, era colaborador de Sigmund Freud. Asistió a las reuniones del Círculo de Viena, donde se trataban temas sobre ciencia y filosofía. Sus tendencias filosóficas estuvieron altamente influenciadas por el filósofo Baruch Spinoza, el Budismo y los postulados de vida de Mahatma Gandhi. Creó y fundó el *Movimiento de la Ecología Profunda* y desarrolló la idea de *ecofilosofía*. Así mismo, fue un ávido alpinista y senderista, y en su calidad de alpinista, la montaña llegó a ocupar un papel crucial tanto para su vida como para sus ideas.

1.2 El Movimiento de la Ecología Profunda

Con la publicación de la obra *Primavera Silenciosa*, en 1962, por la bióloga y ecologista estadounidense Rachel Carson (García, 2005, p. 66) el movimiento ambientalista de corte político popular, que hasta ese momento había sido superficial y disperso, logró consolidarse poniendo en marcha la moderna conciencia ambiental. Aquellos que ya realizaban esfuerzos por la conservación y preservación ecológica, se unieron a aquellos preocupados por los impactos negativos ambientales de la tecnología industrial moderna. Esta conciencia ambiental respecto a la relación hombre-naturaleza dio paso a una reflexión filosófica conocida como *ecofilosofía* dentro de la cual se desarrolló el término *ecología profunda* acuñado por Naess en 1972 para contrarrestar la *ecología superficial*.

Naess en su experiencia como alpinista y no ajeno a esta situación había observado la acción política y social de diversas culturas. Tanto en su historia como en la actualidad vio en dichas culturas dos formas diferentes de hacer ambientalismo. A una la llamó ecología profunda y a la otra ecología superficial. En términos generales la ecología profunda se preocupa por la naturaleza por ser un fin en sí mismo mientras que la ecología superficial se preocupa por la naturaleza como medio. La diferencia entre ambas formas de hacer ambientalismo está en el aspecto distintivo del movimiento de la ecología profunda al reconocer el valor intrínseco de todas las formas de vida, y utilizar esta perspectiva en la organización de políticas ambientales en las cuales se avive la necesidad de hacer cambios fundamentales en nuestros valores y prácticas básicas frente al mundo.

La intención de Naess con el movimiento de la *ecología profunda* consistía en abordar las raíces y las causas directas de la crisis ecológica dejando de lado las curas superficiales que hasta ese momento se habían implementado para contrarrestarla. Proponía una acción directa y una responsabilidad individual en la solución de la crisis ambiental global. Así mismo planteaba cambios a nivel cultural, social, económico y político para lograr una convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos.

La *ecofilosofía* con la ecología profunda propuestas por Naess precisamente dan las indicaciones para este accionar. Postulan la *auto-realización* como meta última de su

sistema normativo, la cual implica por parte de cada individuo una expansión del sí-mismo, basado en la intuición incluyente de interconexiones e interdependencias así como del reconocimiento de valor entre la relación hombre-naturaleza, en el cual se desarrollen habilidades que permitan encontrar un campo de intereses así como de vínculos emocionales que vallan más allá de los límites de la propia piel. (Bula, 2010, p. 7)

En este sentido, hace alusión a la necesidad de repensar los postulados filosóficos y prácticos de la ecología o “ciencia que piensa la casa” (eco, que significa hogar, morada, y logia, del razonar profundo) en el cual se abarquen perspectivas más amplias del todo de manera *profunda*. La profundidad a la cual se hace referencia se desarrolla en un contexto indagador, un constante cuestionar de medios como de metas, en el cual no se absolutice sino se ahonde y se vea en perspectiva la multiplicidad de posibilidades existentes. Viabilizando así la capacidad de aplicar soluciones verdaderamente eficientes y un enfrentamiento responsable con las consecuencias de las soluciones tomadas.

La ecología profunda propone una cosmología y una ética respecto a la relación de los hombres con el mundo, en la cual se arguye que el hombre no tiene un derecho superior sobre las demás especies del planeta; y aunque es consciente de que el hombre necesita satisfacer sus necesidades vitales, entiende también que dicha satisfacción no debe darse en aras de destruir ni explotar otras especies o ecosistemas. Indica que dicha relación debe habituarse en un ambiente de identificación, bienestar, florecimiento, riqueza y diversidad tanto de la vida humana como no humana, en tanto ambas tienen valor en sí mismo y en tanto dichos valores son independientes de la utilidad que estas otras formas de vida puedan tener para los propósitos de la humanidad.

En referencia a Spinoza, Naess destaca lo que este denominó como *filosofía de la identidad*: “lo que se refiere a la totalidad del cuerpo también se refiere a la totalidad de la mente consciente y la totalidad del universo o, más generalmente, a la totalidad de la Naturaleza, en la medida en que conocemos.” (Naess, 2008, p. 127) En este sentido, la Filosofía Oriental, citada por Naess, tiene mucho que decirnos cuando se refiere a “la unidad de toda la vida,” (Naess, 2008, p. 131) donde se entiende que, aunque una de las

razones por las cuales el hombre coma sea para nutrirse y para ello disponga de los animales y las plantas, también es cierto que en esta correlación ligada por una profunda interdependencia entre las partes, se potencializa la relación existente entre predador y “víctima” en la cual, se viabiliza la construcción de una unidad funcional donde se posibilita la no violencia, el respeto mutuo y la sensación de identificación con el otro, lo cual nos ayuda a pensar en nosotros mismos como fragmentos de la superficie real de nuestro planeta, fragmentos que de algún modo son capaces de experimentar la existencia de todos los demás fragmentos como microcosmos del macrocosmos del que hacemos parte. (Naess, 2008, p. 131-132)

Según Naess de no ser porque podemos vernos a nosotros mismos en todas las demás cosas como lo son los animales, las plantas, entre otros objetos naturales como proceso de identificación, en donde somos quienes significan lo que nos rodea, las cosas que se nos aparecen en el mundo parecerían extrañezas desprovistas de vida. Por esta razón, se hace imperante tener un cultivo de nuestra personalidad, la cual posibilite la interacción con las cosas del mundo donde podamos actuar consciente e integralmente en términos del todo, apreciando cada uno de los valores existentes en sí mismos y logrando manifestar las prioridades de estos en una acción social directa en el mundo, para así “dejar que la vida viva.” (Naess, 2008, p. 201)

En esta medida, la ecología profunda concede máxima prioridad a la protección del planeta, del medio ambiente, la preservación de los sistemas ecológicos y las especies en vías de extinción. Para ello, plantea una igualdad biocéntrica en la cual todas las formas de vida sobre la tierra, tanto humanas como no humanas, tengan derecho a realizar totalmente su potencial en tanto poseen valor intrínseco. Argumento en el cual cabe resaltar la importancia de actuar contemplando los posibles efectos de nuestra acción para con nosotros y lo que nos rodea. Razón por la cual, la ecología profunda es entendida como un movimiento según el cual no se hace el bien por el planeta en interés del ser humano sino por el planeta en sí mismo.

Es por ello que “el cambio de conciencia al que se refiere consiste en un cambio de actitud hacia la vida más igualitario y a un desarrollo de la vida en la Tierra. Donde la transición abra las puertas a una vida más rica y satisfactoria para la especie homo sapiens, pero no solo enfocada en el homo sapiens” (Naess, 2001, p. 91). Si esto fuera plenamente entendido, alude Naess, se posibilitaría que el hombre se identificara con las diferentes entidades y colectividades del mundo, tales como los animales, la vegetación, los ecosistemas, entre otras, en la cual se viabilizara una nueva manera de *ser* del hombre donde este conciba a la naturaleza como portadora de valor intrínseco y de esta manera la relación entre hombre – naturaleza como una sola.

Por este motivo, Naess insiste en decir que lo que necesitamos es re-orientar nuestro pensamiento y nuestros modos de identificarnos con las cosas del mundo, es decir, las demás formas de vida. Permittiéndonos así, apreciar las cosas simples y específicas del mundo, reconociendo su relación determinada y determinante con las demás cosas del mundo donde aprendamos a sentir como si fuéramos uno de ellos. (Naess, 2001, p. 10)

La lección en este sentido va encaminada a sentir y ver las necesidades vitales de los diversos ecosistemas y de las cosas en el mundo como si fueran nuestras propias necesidades, de un modo u otro a expandir nuestra concepción de mundo en donde no seamos los únicos implicados pues solo somos un fragmento de él. La naturaleza merece ser respetada por ser un fin en sí mismo y tomada en cuenta por el simple hecho de existir, de estar ahí y cerca de nosotros. Pensar no sólo en términos de nuestra especie sino de la vida misma de la Tierra pues el planeta es más que nosotros, más fundamental y básico que nuestra propia especie. (Naess, 2001, p. 12)

1.3 Ontología: Visión de mundo

1.3.1 Ontología

Citando a Spinoza, Naess entiende que, “cuanto más comprendamos las cosas particulares, es decir, la diversidad, mas entenderemos a Dios, es decir, la unidad.” (Quick, 2006, p. 22) No hay necesidad de una mayor experiencia de algo más real. Las experiencias de cada persona son más o menos adecuadas, y se puede decir que tienen más o menos el mismo

valor, pues lo que se experimenta siempre es el mismo mundo en su totalidad, con diferentes grados de sensibilidad hacia la integridad y la distinción, que son siempre unificados. (Quick, 2006, p. 22) Lo que es un lote baldío para una persona es bosque para otra y en este sentido la manera en como la humanidad se relacione con la naturaleza será el resultado de la ontología que esta adopte, y en esta medida lo que se adopte será el punto de partida del modo en cómo se conciba la realidad. (Quick, 2006, p. 9)

Para Naess el conocer este vasto campo de conexiones así como el comprender el mantenernos unidos surge de un cambio de conciencia y de actitud frente al mundo ecológico. Dicho cambio, explica, no surge mediante la imposición de códigos ni de fuerzas externas sino de la decisión libre e interna que cada individuo tome para actuar, razón por la cual es una pregunta pertinente para la ontología no para la ética el re-examinar el cómo percibimos y construimos nuestro mundo (Naess, 2001, p. 19), garante de la potencialización de nuestras prácticas, cosmologías y perspectivas frente al mundo.

No obstante, aclara que las limitaciones de nuestra naturaleza humana nos lleva a tener ciertas dificultades al querer conocer la totalidad de dicha complejidad, lo cual en ningún momento se convierte en un impedimento para dejar de concebir ni de tomar partida en él. Pues como decía Callicott, citado por Naess, “la ecología cambia nuestros valores, cambiando nuestros conceptos sobre el mundo de nosotros mismos en relación con el mundo. Revelando nuevas relaciones entre los objetos, que una vez revelados, despiertan nuestros antiguos centros de sentimiento moral.” (Naess, 2008, p. 78)

Desde esta perspectiva, Naess propone clarificar el referente espacial de nuestra especie en relación con la naturaleza para “encontrar maneras de desarrollar y articular intuiciones básicas y comunes del valor absoluto de la naturaleza, que resuenan por sus propios precedentes y enfoques,” (Naess, 2001, p. 3) en lo que Naess denominó como *ecofilosofía*. (Naess, 2001, p. 5)

La *ecofilosofía* es un sistema o una filosofía personal, en la cual cada individuo interpreta, experimenta y da significado a las cosas que se le presentan en el mundo, en tanto el mundo

no se presenta ni es el mismo para todos. En este sentido, lo que se pretende es que cada individuo con su particular red de significaciones expanda los límites de su propio ego para que le sea posible compartir su red de significaciones con las diversas redes de significaciones que tengan los demás y de esta manera puedan coexistir. En tanto, la noción que tenemos de mundo como unidad, está fundamentada en una red de significados plurales que convergen en una sola unidad, donde se evidencia la diversidad y la riqueza en los rasgos homogéneos de la ontología de esta gran constelación. (Naess, 2008, p. 200)

La legitimización de dicha unidad precisamente se establece cuando el uso de una determinada concepción se entiende de una misma manera, cuando la significación que cada uno de nosotros tiene de una cosa se asocia con la de los demás, estableciendo así, una red de significaciones donde se establezca que de lo que se está hablando es de una misma cosa y, “solo si estas pueden ser comprendidas por los demás podrán existir colectivamente y tener validez.” (Naess, 2001, p. 6)

Cuando los seres humanos, explica, se conciben integralmente a sí mismos, su experiencia con el mundo y su modo particular de significarlo evidencia su manera particular de ver, experimentar y tratar la totalidad del mundo. En este sentido, si se logra articular la propia visión de mundo y tomar en consideración las demás visiones de mundo de los demás seres humanos, se posibilitaría una simbiosis en la cual las diferentes visiones existentes pudieran cohabitar.

De esta manera, la propuesta de Naess está encaminada a mostrar las maneras como las diferentes visiones pueden integrarse en un esfuerzo por apreciar la pluralidad de visiones existentes, donde el ser humano debe asumir su manera propia de pensar y actuar de forma completa e integral para funcionar en el mundo. Buscando así relacionar los diferentes sistemas dinámicos existentes así como su correspondencia en una simbiosis donde se viabilice considerar la riqueza y diversidad de diferentes visiones dentro de la propia.

En este sentido, lo fundamental para afectar las políticas ecológicas es trabajar en las consecuencias de adoptar cierto tipo de valores y acciones sobre otros. De tal manera que la

humanidad se comporte de una manera viable ecológicamente hablando y abra posibilidades creativas respecto a sus mundos ontológicos, es decir a sus mundos vivenciales, en los cuales se haga posible el cohabitar de diferentes visiones, en tanto estas no excluyen, ni establecen cual es más viable o mejor elaborada. Por el contrario, las diferentes posiciones que puedan surgir se plantean en un plano de ganar-ganar pues todas son igualmente valiosas. (Quick, 2006, p. 65) La rica pluralidad que propone la ecología profunda expone esto, ya que está íntimamente relacionada con la diversidad y los diferentes puntos de vista que puedan surgir, lo cual es sano y viable ante los desafíos de la crisis ambiental.

Entendido esto, ¿qué pasaría si desde esta perspectiva optáramos por instaurar o por lo menos contemplar una nueva ontología, en la cual se posicionara a la humanidad como inseparable de la naturaleza? Para dar respuesta a esta proposición, elaborada por Naess, se hace necesario comprender de manera detallada a qué se refiere la pregunta en términos de la problemática ambiental actual que es lo que nos interesa puntualizar aquí. Cabe resaltar que si el desarrollo de esta ontología es plenamente entendida ya no sería posible ni tendría lugar para nosotros seguir perjudicando a la naturaleza caprichosamente, pues esto significaría perjudicar una parte integral de nosotros mismos (Naess, 2001, p. 2), en tanto cada ser es uno con todos los demás seres, no podemos existir separados de ellos y no podemos destruirlos si queremos existir plenamente. (Naess, 2001, p. 10-11)

1.3.2 Ontología Gestalt

La percepción de *gestalt* comienza con nuestra experiencia espontánea inmediata del mundo, en la cual no percibimos cosa por cosa sino totalidades con sentido que distinguimos entre los contenidos concretos de la experiencia y las construcciones abstractas que formulamos acerca de los diferentes aspectos de la realidad. (Quick, 2006, p. 16) En este sentido, diremos entonces que cuando nos encontramos con las cosas (como cuando nos encontramos con una silla) no nos encontramos con átomos y los llamamos silla sino que directamente nos encontramos con una silla, es decir, con un contenido concreto. El mundo que experimentamos es siempre el mismo en su totalidad y la experiencia que tenemos acerca de él es un proceso dinámico que se caracteriza por los

diferentes grados de sensibilidad hacia la integridad y la distinción, siempre unificados con un significado y un sentido. (Quick, 2006, p. 20)

Según Naess las experiencias espontáneas son muy complejas. Sin embargo, conforman unidades que no pueden ser fragmentadas. Supongamos que tres personas están caminando por una jungla y uno le dice a los otros dos “¡Miren a ese elefante!”. La experiencia espontánea de las tres personas posiblemente tiene mucho en común, pero posiblemente también tiene mucho de lo cual “vean de otra manera”. Lo que ellos ven podría decirse que está lleno de significado, mas no del mismo significado. Su visión acerca del elefante varía, pues para uno ese mismo elefante es semejante con recuerdos acerca de una visita al zoológico, para el otro con un peluche de elefante que recibió en su cumpleaños y para el otro con “Dumbo”, su caricatura favorita de la infancia. La ontología *gestalt* no acepta una realidad que sea de alguna manera, el elefante en sí mismo. Pues no proyectamos significados en el elefante. No hay un elefante en sí mismo y fuera de eso un proceso de organización que resulte en tres experiencias espontáneas diferentes sucesivamente. Si uno (pero no el otro) espontáneamente ve al elefante como una especie de elefante de peluche, lo que ve es la realidad, pero no la misma realidad que los otros ven. Sus particularidades personales lo hacen capaz de ver una parte que los otros no ven, y en este sentido los tres tienen acceso a diferentes partes de una realidad.

Bajo este esquema, veamos la posición que puede llegar a tener un individuo que se dedique a la urbanización de su entorno versus del que se dedica a la conservación de ese mismo entorno a su vez. En esta situación, la discusión se desarrolla en la manera como dicha realidad la vea, la conciba y la experimente cada uno de los individuos descritos anteriormente, pues “lo que un conservacionista vea y experimente como real, el que urbaniza pueda que no lo vea ni lo experimenta de esa misma manera y viceversa.” (Naess, 2008, p. 77)

Destacando lo anterior, Naess liga de manera íntima el concepto de ontología con el concepto de *gestalt*, y para introducir esta percepción utiliza la frase: “el todo es más que la suma de sus partes”; distinguiendo el *gestalt* como algo que a la vez es un todo y una parte.

El rasgo más característico de este planteamiento es la influencia que el todo ejerce sobre las partes, así como el carácter particular del todo para influenciar la experiencia con la parte. Donde la parte de un *gestalt* es más que la misma parte. Razón por la cual puede variar la experiencia que un individuo tenga con la parte, en tanto la parte le sea conocida o desconocida. En la relación parte – todo se evidencia aún mejor que las partes son más que las partes. Cada individuo como parte del *gestalt* significa la totalidad del *gestalt* sin perder su individualidad.

Para dar claridad a este criterio usaremos el ejemplo de Naess. Cuando se está en una montaña conocida de la cual se tienen apreciaciones, sin embargo imperfectas, visualmente tenemos presente una diminuta parte del camino que vamos recorriendo, la cual influencia nuestra experiencia en la apreciación que hacemos de la montaña como todo, en tanto la experiencia que tenemos de la parte contiene la experiencia del todo. (Naess, 2005, p. 119) Ahora bien, si parte de esa montaña (considerándola en su aspecto espacial) cambia por la construcción de una carretera o unas casas, la montaña como *gestalt* podría permanecer igual, cambiar o desvanecerse, y en este sentido diremos que en la ontología *gestalt* no existe una realidad espacial que pueda ser aislada de la realidad del *gestalt*, es decir, en la medida en que nos involucremos con diferentes realidades y nos permitamos tener experiencias espontáneas de ellas, reconoceremos el valor existente de la totalidad de la cual cada parte hace parte integralmente.

La realidad en este mundo es como cada uno la ve, y es de acuerdo a como cada uno perciba y conciba las cosas que se le aparecen en el mundo que aprende a apreciarlo, conocerlo y experimentarlo. En el proceso de conocer el mundo enriquecemos nuestra experiencia expandiendo nuestras facultades para sensibilizarnos con sus contenidos concretos, los cuales son fundamentales para propiciar un cambio en la construcción de nuevas perspectivas, sentidos y significados en los *gestalts* particulares que cada uno adopte frente al mundo circundante menos rigurosas, en el sentido de la inflexibilidad, y más diversas e incluyentes. (Quick, 2006, p. 46 – 47)

En los ejemplos anteriormente expuestos del elefante y la montaña en los cuales se evidencian las diferentes posiciones empleadas por los individuos para conocer, experimentar y significar, podemos destacar diferentes formas de gestalt y en este sentido la riqueza de la realidad, en la cual interactúan un sin número de conexiones que usualmente no pensamos que existirían respecto a la experiencia que cada uno tiene respecto a la realidad.

En el ejemplo de la montaña la realidad del que preserva el entorno y el que urbaniza ese mismo entorno son descripciones o si se quiere decir abstracciones de la realidad donde la realidad del entorno no es la misma para ninguno de los individuos pues sus particularidades no les permiten ver las particularidades del otro y menos aún la realidad en sí del entorno. El entorno permanece ahí tal cual y como es, lo que cambia es la imagen mental con la cual cada individuo identifica al entorno. En ambos casos, las descripciones de la realidad lo único que muestran es una manera social de identificarse con las cosas que están en el mundo más no con la realidad en sí del mundo. El discurso hace que los individuos se identifiquen en un espacio y en un tiempo con algo concreto más no con la realidad misma de ese algo. Los modos de acceder a la realidad son perspectivas personales en las cuales se dinamizan las cosas y los procesos “del mundo en que vivimos”. (Naess, 2008, p. 201)

Los limitantes para experimentar y sentir las cosas así como para conocer la totalidad del ser en sí de las mismas, que en una escala de valores define el modo en cómo nos relacionamos con las cosas y del mismo modo afecta nuestra red de significaciones respecto a estas, en ningún momento nos concede la posibilidad de tomar las cosas de manera fragmentaria o como las sintamos en un momento determinado, en tanto los contenidos concretos de la realidad son valiosos en sí mismos como estructuras indivisibles y constelaciones de factores, los cuales conforman la realidad de hecho, tal y como es. (Naess, 2008, p. 73)

1.4 Conclusiones

La cultura trae consigo concepciones particulares acerca del mundo. Dichas concepciones se vuelven determinantes en los modos en como sentimos y tratamos a las cosas pues proveen de significado experimentar el mundo. El problema ambiental precisamente está relacionado con las maneras en cómo experimentamos el mundo en nuestros gestalts. Cuando ejemplificamos el entorno y respecto a estas las posiciones de dos individuos: el que preserva y el que urbaniza, se evidencian los gestalts que determinan a cada individuo en su manera de aprender y experimentar el mundo, y en ambos casos anunciamos la posibilidad que ambos individuos tienen para cambiar su gestalt así como para adoptar uno diferente.

En este sentido, al reconocer el valor inherente de todas las formas de vida avivamos la necesidad de hacer cambios fundamentales en nuestros valores y prácticas básicas. Nuestra acción directa así como la responsabilidad individual permite plantear cambios a nivel cultural, social, económico y político que posibiliten lograr una convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, lo cual nos ayudaría a pensar en nosotros mismos como fragmentos de nuestro planeta capaces de experimentar la existencia de todos los demás fragmentos como microcosmos del macrocosmos del que hacemos parte.

La expansión de sí mismo nos permite desarrollar potenciales que facilitan ver un campo de intereses así como de vínculos emocionales más allá de nuestra propia piel. Lo que posibilita la no violencia, el respeto mutuo y la sensación de identificación con el otro. Reorientando nuestro pensamiento y nuestros modos de identificarnos con las demás formas de vida, permitiéndonos apreciar las cosas simples y específicas del mundo, aprendiendo a reconocer su relación determinada y determinante con las demás cosas del mundo así como a sentir como si fuéramos uno de ellos.

Una interacción con las cosas del mundo donde podamos actuar consciente e integralmente en términos del todo, valorando cada uno de los valores existentes en sí mismos y logrando manifestar las prioridades de estos en una acción social directa en el mundo. Aprendiendo a cohabitar con la diversidad de visiones y perspectivas que puedan existir, permitiéndonos adoptar cierto tipo de valores y acciones sobre otros que nos permita contemplar el sistema

complejo de la unidad y de la integridad funcional del todo, que de ninguna manera puede ser fragmentada.

Cada individuo interpreta y le da significado a las cosas que se le presentan en el mundo, y en este sentido, cada individuo con su particular red de significaciones podría conectar y articular sus motivaciones, necesidades y deseos con la noción de que toda la vida es fundamentalmente una, con lo cual podríamos estar hablando de un cambio. Si nos permitimos expandir los límites de nuestro propio ego, a tal punto, que posibilitemos compartir nuestra red de significaciones con la diversidad de red de significaciones que tengan los demás y que puedan existir, posibilitaríamos la inclusión, identificación y compromiso con las demás formas de vida.

Un cambio de conciencia y de actitud frente al mundo ecológico es el resultado de la ontología que se adopte y en esta medida lo que se adopte será el punto de partida del modo en como concebamos la realidad y como la tratemos. Procurando una correlación donde se dé una profunda interdependencia entre las partes, posibilitando la construcción de una unidad funcional, una cosmología así como una ética diferentes que hagan posible la generación de mundos vivenciales más adecuados y deseables con el mundo circundante, en la relación existente entre los seres humanos y los elementos de la Tierra.

2. Una Nueva Percepción para la Práctica y la Imaginación

2.1 Breve Introducción: *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*

Lo que empezó como un taller de investigación Báltico-Escandinavo en Mayo de 1998 entre investigadores de las áreas de antropología social, biología, geografía, semiótica y filosofía, y donde las discusiones fusionaban mezclas inspiradoras entre estilos escandinavos de la etnografía fenomenológica, estilos bálticos de la semiótica estructural, la filosofía continental de la ciencia, eco-semiótica y antropología social. Produjo el núcleo de lo que se convertiría en *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity* (2003) una publicación que se esfuerza por hacer un examen interdisciplinario de cómo encontrar conexiones para tratar con naturalezas imaginadas, identidades en conflicto y cosmologías impugnadas a nivel global, teniendo en cuenta las diferencias culturales existentes. La pertinencia de estas ideas está en su propuesta para modificar los mundos ontológicos particulares a partir del cambio en las maneras particulares de tratar a la naturaleza y como efecto de ello en los imaginarios que se tengan respecto a esta.

2.2 Práctica e Imaginación

Las especies influyen el mundo circundante. Esta influencia es la responsable de mejorar o empeorar las condiciones de vida de la especie como tal así como de otras especies. (Kull, Kukk & Lotman, 2003, p. 77) La especie homo sapiens es una especie entre millones y como una sola especie parece tener una actividad específica, si no necesariamente única, de transformar su mundo circundante inmediato así como las condiciones de vida de las otras especies de la Tierra.

A través de todos los tiempos la especie homo sapiens ha participado activamente en la transformación del globo terráqueo así como de sus elementos, razón por la cual, las alteraciones de la diversidad biológica son acuñadas a la actividad humana y a los modos en cómo estos se han relacionado con el mundo. (Kaarhus, 2003, p. 57)

En relación a lo expuesto por Arne Naess, se indica que para cambiar los modos en cómo nos relacionamos con el mundo es necesario que las maneras de percibir, cómo función específica de moverse en el mundo relacionados con el modus operandi de cada individuo a

través de la práctica y el entrenamiento de un medio ambiente en particular, sean intuitivas en un aprendizaje en el cual articulemos, percibamos y sintamos, en lo que James Gibson llamó *educación de la atención*, la totalidad del sistema perceptual, de modo tal, que comprendamos las características particulares existentes de nuestro alrededor. (Ingold, 2003, p. 53)

En relación a ello, el antropólogo E. N. Anderson (1996, p. 9) indica que nuestra toma de decisiones al estar mediada por la razón y la pasión para satisfacer aquello que nos motiva y apasiona, debe entonces revertirse en pro de hacer de estas motivaciones factores más creativos e incluyentes respecto al mundo circundante, donde se potencialice nuestro deseo, sensibilidad e inteligencia a favor de esta. En términos de Guattari, esta solución estaría mediada por lo que él denominó como *ecosofía social*, “la cual consistirá en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y reinventar formas de ser (...) de reconstruir literalmente el conjunto de las modalidades del ser-en-grupo.” (Anderson. 1996, p. 19-20) Cambiando así las mentalidades hacia un actuar más responsable y una gestión más colectiva, cuyo objetivo sea establecer nuevos sistemas de valoración en los cuales aprendamos a pensar y articular “transversalmente” la diversidad existente de interacciones de una manera más incluyente en pro de aligerar los efectos del problema ambiental.

Este proceso está determinado por los modos particulares en los cuales las personas perciben el mundo del modo en que lo hacen, pero ¿en qué consiste este proceso? Según la corriente de la psicología cognitiva estos modos se determinan por el proceso conocido como *cognición* basado en dos fases: la primera, la información sensorial se recoge del medio ambiente; la segunda, esta información se procesa por una serie de mecanismos en los cuales la mente genera imágenes, representaciones o modelos internos de la realidad externa. La construcción de dichos modelos se edifica a partir de esquemas adquiridos como parte de la tradición y así mismo varían dependiendo de la tradición en la cual se hayan concebido. (Ingold, 2003, p. 52)

En este punto, es importante precisar que los modelos construidos por los seres humanos son en parte genéticamente pre-constituidos así como moldeados por súper-imposiciones a

través de la socialización de estructuras ya construidas, en las cuales los humanos crecen en un medio ambiente amueblado por la presencia y actividad de otros, razón por la cual los modos en como las personas perciben se encuentran predeterminadas.

Para incorporar entonces nuevos modos de valoración es conveniente que el proceso de aprendizaje se desarrolle en un ambiente guiado, en cual se redescubran nuevas maneras de ser y de estar en el mundo. Cuando le mostramos algo a alguien causamos que ese algo se desvele y se haga evidente para esa persona, permitiendo así que esa persona aprenda de ese algo directamente mirándolo, escuchándolo o sintiéndolo. (Ingold, 2003, p. 51) Paul Connerton en relación a esto, indica, que este proceso de aprendizaje es un asunto de incorporación y no de inscripción. Caminar, por ejemplo, está incorporando el aprendizaje en el sentido de irse desarrollando paulatinamente a través de la práctica y el entrenamiento en un medio ambiente determinado. (Ingold, 2003, p. 48)

En este sentido, es importante tener en cuenta que la interacción entre las personas, el medio que le rodea y la diversidad no es automáticamente tratada por la acción humana como es comúnmente asumido por el discurso conservacionista. Por el contrario, como en toda relación se hace necesario conocer y apropiarse del conocimiento del otro como un subconjunto del propio conocimiento para interactuar con este, entenderlo y tratarlo. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 35-36) En la medida en que nos permitimos conocer la perspectiva del otro facilitamos relacionarnos, pues nos apropiamos de los zapatos del otro para conocer y entender el trayecto que camina.

Si aceptamos la naturaleza como construida, percibida y clasificada de acuerdo al contexto social, cultural e histórico en el cual se desarrolla significa entonces que debemos repensar los procesos a través de los cuales establecemos nuestras construcciones, percepciones y clasificaciones acerca de esta. Las prácticas de la naturaleza, es decir, las prácticas humanas encargadas de generar percepciones particulares y categorías sobre la naturaleza, en perspectiva deben estar fundamentadas en una retroalimentación con el mundo circundante, donde los humanos sean productos y productores de la naturaleza a la vez.

Por ello se hace imperante reconstruir nuestras concepciones acerca de la naturaleza de manera activa, en tanto son estas las que restringen, afectan y forman el *hacer* así como al *ser* humano. El enfoque de la práctica debe buscar entonces comprender el proceso en el cual se une la variedad de relaciones humanas con la naturaleza. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 11) Teniendo en cuenta que los procesos naturales ocurren independientemente de que los humanos los observemos o no y determinan el actuar humano estemos o no conscientes de ello. La naturaleza en este sentido actúa como el fondo y el límite de la práctica humana, (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 26) como el tablero de ajedrez en el cual los humanos podemos desenvolvemos.

No podemos negar la íntima red de conexiones entre los humanos y no humanos así como las distinciones existentes en esta; las cuales están constantemente haciéndose como parte de la práctica social, estableciendo diferentes clases de personas y cosas así como continuamente re-alineando y reconectando matrices históricas y poderes sociales particulares. Por una parte, esto permite dar un enfoque a aquellas prácticas comprometidas respecto a la naturaleza con formas particulares de ver al mundo, y por otra parte a aquellas prácticas de grupos humanos dadas en lugares particulares del mundo. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 24) En este punto, es necesario volver a la idea de la naturaleza desde la dialéctica de la percepción y la práctica humana así como de la percepción y la práctica formada por la historia del compromiso con la naturaleza.

En cuanto a la relación dialéctica entre práctica e imaginación de la naturaleza, haremos referencia al desarrollo por un lado de la producción de conocimiento y por otro a la producción de identidad. Expliquemos. Cuando los individuos se imaginan como parte de una comunidad se incrementa la posibilidad de transformar una serie de totalidades que cuando se establecen como entidades, la comunidad imaginada cambia los parámetros de acción constituyendo un nuevo sentido de ser, espacio y tiempo. Como ejemplo de ello están las prácticas de reciclaje, relativamente nuevas en nuestro tiempo así como revolucionarias. Con su implementación se dio un cambio de paradigma respecto al tratamiento que se le debían dar a las basuras y en este sentido hubo un cambio en la

respuesta de los individuos frente a estas, evidenciándose un cambio en la manera en cómo se imaginaba a la basura y de este modo una transformación en el actuar respecto a esta.

La entidad, en este caso de la naturaleza, captura la dialéctica de la práctica y la imaginación, y explica cómo la naturaleza actúa simultáneamente como el producto y la fuente de la práctica. El término naturaleza significa precisamente la expansión de la totalidad de la entidad social “comunidad” a un término más inclusivo abarcando todas las relaciones en donde los humanos están implicados y en donde se imagina a la colectividad. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 15-16)

Vale la pena recalcar que el proceso de imaginar es diferente al de metaforizar al consolidarse este como una manera particular de práctica. Imaginar es más que comprender o conceptualizar eso que está afuera. Implica y pretende crear una idea real así como un modelo de la acción futura. Cuando se imagina a la naturaleza se establece la internalización del cuerpo de las prácticas habituales. Y una vez establecidas, la imaginación de la naturaleza particular se convierte en una realidad moral que afecta las prácticas locales de identificación así como el conocimiento-práctico científico. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 15) Cuando imaginamos la montaña inmediatamente estamos dándole significados y a partir del significado que le demos estamos marcando el punto de partida de nuestro actuar. Cuando imaginamos, materializamos nuestro actuar y en este sentido la montaña podría ser percibida para hacer una excursión por ella y descubrir lo magnífica que es o un lugar para ser explotado.

En el imaginar así como en el hacer sociedad, la naturaleza se establece simultáneamente como un sistema de clasificación para sumergirse en el mundo así como un campo de múltiples acciones y prácticas humanas donde las prácticas de la naturaleza engendran una forma particular de comunidad o colectividad. Las prácticas de la naturaleza se ciñen no solo a construir percepciones específicas de la naturaleza sino también en establecer ontologías particulares humanas. Así como cosmologías en las cuales se demuestre el compromiso con la naturaleza, que es discursivo así como práctico, en un régimen moral de conocimiento y prácticas para conocer al mundo. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 25)

En este sentido, la identidad establecida con las cosas será el resultado inherente de las relaciones sociales emergentes, relaciones continuamente en construcción y reconstrucción, con conexiones estables que se condensan y se constriñen así como significados en continua re-significación, en un universo de relaciones y redes, en el cual se establecen identidades reales y fácticas en una red de interacciones humanas y no humanas que permanentemente se está reinventando. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 23.-25)

2.3 Conclusión

Si el ser humano fuera entendido como un foco singular de actividad en el mundo y un lugar de creatividad creciente, las relaciones continuamente desplegadas dentro de él podrían permitirnos entender a la naturaleza como una extensión de nuestra naturaleza en común. De este modo, las prácticas de la naturaleza se ceñirían no solo a construir percepciones específicas de la naturaleza sino también a establecer ontologías particulares en las cuales se desarrollaran prácticas modificando y reinventando nuestras maneras de ser, cambiando las mentalidades así como las motivaciones hacia un actuar más responsable, creativo, incluyente, y una acción más colectiva cuyo objetivo estuviera encaminado a establecer nuevos sistemas de valoración aprendiendo a pensar y articular la diversidad existente de interacciones.

La naturaleza emerge de la dialéctica entre la percepción y la práctica humana así como de la percepción y la práctica formada por la historia del compromiso con la naturaleza. En la relación dialéctica entre la práctica y la imaginación de la naturaleza se desarrollan, por un lado, la producción de conocimientos, y por otro, la producción de identidades, razón por la cual cuando los individuos se imaginan como parte de una comunidad se incrementan las posibilidades de transformar nuestros parámetros ontológicos de acción.

En este sentido, si aceptamos la naturaleza como construida, percibida y clasificada de acuerdo al contexto social, cultural e histórico en donde nos desarrollamos, significa entonces repensar los procesos a través de los cuales establecemos nuestras construcciones, percepciones y clasificaciones acerca de la naturaleza.

Nuestros modos particulares de percibir al mundo deben incorporarse entonces con nuevos modos de valoración en los cuales nos dejemos guiar por un proceso de aprendizaje, permitiéndonos así redescubrir nuevas maneras de ser y de estar en el mundo, donde aprendamos a percibir y sentir la totalidad del sistema perceptual, de modo tal, que comprendamos las características particulares de nuestro alrededor.

Por esto se hace necesario apropiarnos del conocimiento del otro como si este fuera propio para permitirnos tratarlo y así la influencia ejercida sobre el mundo circundante sea la de transformar de manera responsable las condiciones de vida no solo de nosotros como actores sino de las otras especies. En este sentido, expondremos la importancia de cultivar habilidades que nos permitan comprometernos de manera activa con los diferentes elementos existentes pues en esta medida posibilitamos desarrollar destrezas que nos permitan imaginar, significar e involucrarnos con nuevos mundos ontológico y en la medida en que nuestra interacción con la naturaleza dependa de cómo la experimentemos, nuestra ontología dependerá de nuestras prácticas.

3. Propuesta: Una apropiación cruzada de prácticas para hacer historia

El planteamiento de la ecología profunda propuesto por Arne Naess reconoce el valor inherente de todas las formas de vida y estima la posibilidad de hacer cambios fundamentales en nuestros valores y prácticas básicas para llevar a cabo dicho reconocimiento. Para ello, propone una acción directa y responsable por parte de cada uno de los individuos, en el cual se posibilite una convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, así como la posibilidad de sentir y ver las necesidades vitales de los diversos gestalt como si fueran propios. Sin embargo, para llegar a ello insiste en la necesidad de un cambio de conciencia y de actitud frente al mundo ecológico que nos permita descubrir nuevos gestalt en los cuales nos podamos suscribir e identificar.

En relación a esto, los pensadores Dreyfus, Flores y Spinosa (1997), al igual que Naess, sugieren con el fin de posibilitar dicho cambio (refiriéndose al cambio de mundos ontológicos, es decir, de gestalt en el caso de Naess) la existencia por parte de cada uno de los individuos de una identificación consigo mismos, posibilitando así un compromiso no solo con sí mismos sino con la multiplicidad de elementos existentes.

Indicando que cuando nos comprometemos con una situación hacemos de nuestra experiencia una experiencia involucrada, permitiéndonos adquirir y aumentar destrezas, transformando así las maneras de experimentar el mundo como nuestro ser en el mundo, cambiando la manera de actuar frente a la situación, potencializando las acciones, las habilidades, así como las capacidades de visualizar nuevas alternativas, en el ejercicio de apreciar y comprometerse con nuevos mundos ontológicos cambiando las prácticas que adoptamos frente a ellos.

3.1 Acerca de Dreyfus, Flores y Spinosa

3.1.1 Hubert L. Dreyfus

El filósofo norteamericano Hubert Lederer Dreyfus es considerado una autoridad internacional así como uno de los mejores intérpretes del pensamiento de Edmund Husserl, Michael Foucault, Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger, del cual es considerado un

especialista. Ha sido un reputado profesor y catedrático de filosofía de la Universidad de Berkeley, California. Su trabajo filosófico ha estado encaminado a reflexionar sobre la fenomenología, el existencialismo y la filosofía tanto de la psicología como de la literatura. Dentro de su trabajo filosófico se destacan sus reflexiones, críticas y debates sobre las implicaciones filosóficas de la inteligencia artificial, la técnica y la cibernética en nuestros tiempos.

3.1.2 *Fernando Flores*

El político e ingeniero civil industrial chileno Carlos Fernando Flores Labra es actualmente presidente del Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad. Fue ministro de Hacienda y Economía durante el gobierno del presidente Salvador Allende. Obtuvo un doctorado en Lenguaje en la Universidad de Berkeley, con la colaboración y guía de Hubert L. Dreyfus, John Searle, entre otros pensadores.

3.1.3 *Charles Spinosa*

Charles Spinosa antes de oficiarse como consultor de gestión, enseñó literatura inglesa en la Universidad de Miami en Ohio y filosofía en la Universidad de Berkeley, California; en esta última obtuvo un doctorado en Literatura Inglesa. Se ha especializado en la innovación y en todos los ámbitos de la acción emprendedora.

3.2 *Descubriendo Mundos Ontológicos: Desarrollando Destrezas para Hacer-Historia*

“En política ambiental, Chico Mendes logró hacer que los problemas de la degradación ambiental se vieran también como problemas de justicia social, y los problemas de justicia social como problemas de degradación ambiental. Anteriormente, la izquierda tradicional veía el ambientalismo como una preocupación superficial y burguesa, y los ambientalistas pensaban que luchaban en pro de la naturaleza despoblada y virgen, no a favor de seres humanos. ¿En qué consistió el logro de Mendes? En la *apropiación cruzada* de prácticas de diversos grupos, exportando prácticas de acción de un ámbito a otro, llevando el ambientalismo a los sindicalistas y el sindicalismo a los ambientalistas.”
(Bula. 2010:10)

Hubert L. Dreyfus junto a Fernando Flores y Charles Spinosa, basados en una serie de categorías y distinciones de las ontologías planteadas por Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, desarrollan una propuesta. Su intención es brindar una perspectiva que

permita aumentar destrezas ontológicas básicas para apreciar y comprometerse con nuevos modos de ser. Para ello evidencian la necesidad de cambiar los modos de pensar en el mundo actual occidental, para ellos al igual que para Arne Naess, este mundo está repleto de planteamientos, conceptualizaciones y distinciones cartesianas en las cuales se avala el vivir una vida apartada de las cosas, planteada desde el distanciamiento y al margen del compromiso, donde se cree que estando al margen de nuestras pasiones y emociones se alcanza una mayor claridad así como una visión más amplia y objetiva de las cosas. Esta actitud justamente es el obstáculo para estar verdaderamente comprometidos y preparados para desarrollar destrezas que nos permitan observar el mundo como una experiencia nueva y diferente, con capacidad de asombro y maravilla, y con el cual nos permitamos comprometernos con nuevos modos de ser e intuir nuestras vidas como un todo. (Flores, Spinosa, Dreyfus. 1997:49)

Sin embargo, no descartan que aún podamos (y debamos) cultivar habilidades que nos permitan comprometernos e identificarnos con las cosas que hay en el mundo de manera activa. En esta medida, plantean la posibilidad de involucrarnos e identificarnos con nuevos mundos ontológicos, desarrollando un conjunto de destrezas denominadas, *hacer historia*, las cuales cambian el modo en cómo nos entendemos a nosotros mismos y nuestro vínculo con las cosas (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:25). La posibilidad de desarrollar dichas destrezas así como de llevar a cabo las prácticas de *hacer-historia* se da en la medida en que exista en los sujetos sociales un nosotros comprometido e identificado que le dé sentido a la compleja relación existente entre el ser humano y las diversas formas de existir en el Mundo.

Justamente cuando cambiamos nuestras emociones fundamentales y no reflexivas frente al modo en cómo nos entendemos a nosotros mismos y al modo en como entendemos nuestro vínculo con las cosas que hay en el Mundo se hace posible el *hacer historia*. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:25) El *hacer historia* está dado por la relación que establecemos con nuestra generación y los modos que usamos para relacionarnos con ella, logrando así una especie de membrecía y un vínculo invulnerable a través de los acontecimientos que nos conectan a esta, marcando así nuestras vidas y nuestra identidad. De este modo surge la inquietud por *hacer historia*, en tanto se vuelve inevitable para la generación dejar una

huella claramente histórica, en la cual su realización esté dada por la participación activa de cada uno de sus integrantes, la cual se vuelve prácticamente colectiva en tanto los miembros de una generación son sensibles a lo que otros miembros hacen, e intentan expresar lo que les interesa y los reúne. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:44)

Cuando la vida de los integrantes se lleva a cabo de esta manera se alcanza un mayor compromiso y responsabilidad, pues las prácticas y las destrezas se llevan a cabo de acuerdo a las motivaciones propias de cada individuo, y cuando dichas prácticas logran conglomerarse con un motivo en especial se potencializa la acción humana en un *espacio de apertura*, (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:50-51) en el cual se reúnen conjuntos de prácticas que utilizamos para enfrentarnos a nosotros mismos y a las demás cosas que se nos presentan afuera en el Mundo, permitiéndonos así, producir una red autónoma de significados en organizaciones que reconocemos como mundos, agentes e identidades, que en realidad son una totalidad interrelacionada de *piezas de equipamiento* que usamos para llevar a cabo una tarea específica, la cual emprendemos para lograr un cierto objetivo, posibilitando que quien la cumpla adquiera una identidad como significado y objetivo para embarcarnos en una determinada actividad, que en tanto la emprendemos nos lleva a encontrarnos, a través del camino, con cosas significativas, lo cual significa, que son cosas que se ajustan con nuestras prácticas de uso. Como cuando se escribe un libro para publicar una obra en el oficio de escritor.

Bajo este esquema, el *espacio de apertura* se determina como un conjunto de interrelaciones donde se coordinan nuestras acciones para llevar a cabo una determinada actividad. El modo en como se ajustan nuestras prácticas a nuestro *modus vivendi* se denomina *estilo*, es aquello que constituye lo que las cosas, las personas y sus actividades son, actúa como base para los hábitos que conservamos y para el desarrollo de nuevas prácticas, dando sentido a la actividad humana al coordinar sus acciones. Determina el modo de otorgar realce hasta considerar a las cosas y a las personas como importantes, nos transforma en algo que se transfiere de una situación a otra, y todo esto para determinar el modo en como las cosas se revelan y adquieren significado para nosotros.

Cuando se desarrolla un *estilo*, diferentes prácticas comienzan a tener sentido, determinación y reconocimiento en nuestra manera de vivir. Si enfrentamos dos *estilos* diferentes sin siquiera algo en común, haremos que se revelen para ambos estilos situaciones desconocidas y sin explorar. Consecuente a ello, ambos estilos dotarán de significado lo que hasta ahora era desconocido para ellos y en este mismo sentido tomarán en cuenta lo que nunca antes habían explorado, produciendo cambios masivos. Esta transferencia de estilos enriquece de diferentes maneras los mundos ontológicos de los diferentes modos de vivir, lo cual no significa que se abandone el estilo anterior, por el contrario, este sigue ahí pero con ajustes sustanciales que permiten afrontar nuevas situaciones con nuevos modos de actuar, nuevas respuestas y nuevas motivaciones. En consecuencia, se constituirá un espacio en el cual confluirán conexiones de los distintos *estilos* compartiendo e interconectándose de manera no jerárquica como si formaran una red.

Para llegar a ello es importante tener en cuenta nuestras prácticas y destrezas cotidianas, pues estas son las encargadas de socializarnos y coordinar nuestros mundos. La manera como configuramos nuestros quehaceres diarios nos permite distinguir el cómo nos tratamos a nosotros mismos y a las cosas que nos rodean. Teniendo en cuenta que cuando nos movemos por el mundo no nos encontramos con cosas y luego intentamos darles un significado, directamente nos encontramos con las cosas, no nos encontramos con un objeto redondo, rojo, con un olor y una textura en particular y luego lo llamamos manzana sino que nos encontramos directamente con una manzana, la cual, está previamente identificada.

Cuando emprendemos nuestra actividad por el mundo vamos encontrando a través de nuestro andar cosas significativas, e inferimos que son significativas porque se adaptan a nuestras prácticas de uso. Si no fuera por estas prácticas dichos objetos carecerían de significado para nosotros. Un claro ejemplo de ello es cuando en dada situación se invita a cenar a un japonés que nunca antes había utilizado cubiertos, al principio es probable que este busque la manera de encontrar palillos para comer, pues no comprende y ve con extrañeza la utilidad que pueda tener una cuchara o un tenedor para comer, pero al final pueda que observando a los demás comensales se familiarice con la práctica y adquiera la

habilidad que le permita utilizar los cubiertos para comer. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:51-52)

Si llevamos a cabo dicho cambio por medio de la *apropiación cruzada*, entendida como el cambio producido en un mundo fenomenológico determinado por medio de la introducción de prácticas diferentes a las que hasta ahora se tenían conocidas en donde no se supone ni siquiera la existencia de un *estilo* en común entre las partes involucradas pero donde se posibilita que un cierto *espacio de apertura* se apodere de la práctica de otro (una práctica que ese mismo espacio no habría podido generar por sí mismo) advirtiéndole que le es igualmente útil. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:63) Como cuando en materias como el aborto las feministas se adueñan de prácticas propias de la política socialista asociando este problema con todas las formas de opresión o cuando la ecología se apropia de sistemas elaborados por grupos de mujeres antagónicos, cuyas prácticas reflejan las diferencias de sexo y de género, y sin embargo se ajustan a sus propósitos, entonces haríamos posible atraer ciertas prácticas de *mundos locales* (como lo eran las polis griegas o las tribus nativas de América que mantenían lazos cercanos con otras tribus), es decir, mundos diversos que interactúan sin presuponer la existencia de un mundo en común, hacia contextos donde no se creía posible que se generasen, y en las cuales, sin embargo, prueban ser igualmente útiles, produciendo un cambio de *estilo* en la coordinación de nuestras prácticas. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:51)

En el escenario actual en el que vivimos necesitamos integrarnos e identificarnos con las partes de ese todo que se nos presenta fuera de nosotros y que está ahí en el Mundo. Con esta pretensión lo que se intenta es “la unión de todos para promover los diversos bienes colectivos (...) concentrados en una *desarmonía* y haciendo *apropiaciones cruzadas* con el mayor número posible de asociaciones locales, hasta conseguir modificar las prácticas básicas de lugares relevantes.” (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:15)

Para tal fin, estos pensadores sugieren desarrollar sensibilidades, no conocimientos. La afirmación se basa en la pretensión de desarrollar destrezas básicas que permitan experimentarnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea de una manera distinta y

nueva, aludiendo a nuestra capacidad de maravilla y asombro frente a las cosas que se nos aparecen en el Mundo. Cuando anteriormente aludíamos a la necesidad de *hacer-historia* por medio de *apropiaciones cruzadas* es porque precisamente este modo de *hacer-historia* nos lleva a reexaminar antiguas prácticas, probablemente que hemos pasado por alto, con las cuales podemos aumentar destrezas ontológicas que nos permitan apreciar y comprometernos con nuevos modos de ser. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:23)

En este sentido, cuando dichas reacciones se cambian para acoplarse a una situación en particular el cambio se hace a partir del *estilo* que ya se tenía de manera inesperada y poco racional, lo cual se considera como una habilidad. Los buenos cocineros, por ejemplo, demuestran esta capacidad cuando disponiendo de una despensa provista de pocos ingredientes prometedores los transforman en un banquete. Justamente esta capacidad de afrontar una nueva situación haciendo algo nuevo pero sin abandonar el estilo que se tiene es lo que se conoce como una apertura cotidiana o *descubrimiento habitual*. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:57)

Ahora bien, sobre este punto es importante evidenciar la importancia del *descubrimiento habitual* en lo que denominaremos *descubrimiento histórico*. Antes que nada debemos decir que para que este se dé deben darse tres destrezas fundamentales en las cuales seamos capaces de intuir y concentrarnos en una desarmonía resultado de la actividad individual, donde podamos cambiar el espacio abierto a partir de esa desarmonía y finalmente construyamos a partir de esa desarmonía, entendiendo por *desarmonía* aquellas actividades en las cuales nos involucramos pero pasamos por alto por no estar coordinadas con nuestras demás prácticas. El desarrollo de estas destrezas permite descubrir las tensiones existentes entre las distintas prácticas que nos son familiares pero al mismo tiempo abarcar aquellas desarmonías atípicas que necesitan de un cambio significativo así como de un enfoque distinto para poder descubrirlas, lo cual supone de una intensa implicación práctica al abarcarlas. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:58-59)

El enfoque al que estamos haciendo referencia para descubrir la desarmonía, se basa en concentrarse con gran sensibilidad en observar aquello que es inusual, porque concentrarse en lo insólito puede revelar aquello que marque la diferencia entre la situación presente

des-armónica y la situación pasada en la cual esa misma actividad daba resultados. Con este cambio, que parte de una experiencia comprometida y no de una reflexión distante, se hace posible rediseñar por completo la situación en tanto se revela la verdad del asunto así como la manera en cómo se debe actuar. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:60)

Para la realización de este ejercicio F. Flores, C. Spinosa y H. Dreyfus sostienen, a propósito de la capacidad que tenemos para abrir nuevos mundos al cambiar nuestros *espacios de apertura*, la capacidad que los seres humanos tenemos para descubrirnos como descubridores innatos, en tanto tenemos la posibilidad de desarrollar destrezas para la generación de descubrimientos históricos y nuevos modos ontológicos de ser, en los cuales seamos capaces de intuir y concentrarnos en las anomalías o desarmonías que surjan en la actividad individual, donde seamos capaces de cambiar el espacio abierto a partir de dichas prácticas des-armónicas, para construir con base en ellas. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997: 58) La importancia de este ejercicio está en lograr a cabalidad construir con base en las desarmonías, de tal forma, que la acción que hagamos en pro de ello sea intensamente comprometida y natural.

Volviendo a la idea de percibirnos como descubridores estos pensadores nos hacen un llamado (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:67-68) al afirmar que la razón por la cual no nos percibirnos como descubridores justamente es porque los seres humanos nos interesamos en las cosas que descubrimos mas no en el acto mismo de descubrir; damos por sentado nuestra relación con nosotros mismos y con las cosas que hay en el Mundo, olvidando así interpretar lo que hacemos. Hacemos lo que hacemos porque se nos hace parecido y/o similar a lo que todos hacen. Nos acostumbramos a un *estilo*, al estilo dominante, pues por algún motivo no hemos encontrado un modo directo o inmediato de conducir, revivir o transformar nuestro *estilo*. Pasando por alto el rol de descubridores perdemos la posibilidad de sensibilizarnos hacia prácticas olvidadas, marginadas, y porque no hasta alternativas de hacer las cosas, que es precisamente a lo que debemos volver. Si lográramos intensificar nuestro grado de compromiso habitual con las prácticas para tratar las anomalías, vitalizaremos y revalorizaremos nuestra relación con lo que está afuera en el Mundo, observaremos con mayor detenimiento aquello que hasta ahora ha sido inusual para nosotros, nos concentraremos en lo insólito que pueda haber, facilitando la posibilidad de

descubrir algo que marque la diferencia y haga surgir un mundo diferente, haciendo historia. Igualmente construir con base en las armonías existentes tanto magnificándolas como dándoles diversos giros.

Esta aproximación es interesante en tanto nos permite reflexionar sobre aquellos mundos ontológicos inusuales que vale la pena preservar pues son reservas valiosas para reorganizar en torno a ellas la propia vida (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:108), vitalizando y revalorizando nuestra relación con los demás elementos existentes en el planeta Tierra. Desde el intenso compromiso, la plenitud de las posibilidades existentes y las oportunidades que hay en ellas, se podría llegar a revelar aquello que marque la diferencia y haga surgir un mundo diferente. Pues “cuando los seres humanos producen cambios, ellos también cambian” (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:84) produciendo cambios significativos en sus mundos ontológicos y en la manera en cómo se sensibilizan con ellos, logrando así percibir bajo una nueva luz, que atrae como nunca y a medida que se repite la atracción, se desarrollan destrezas hacia eso que atrae y motiva. (Flores, Spinosa, Dreyfus.1997:85)

La observación de distintas prácticas culturales ancestrales y sus respectivos mundos fenomenológicos como *estilo* y como *apropiación cruzada*, como mundos locales, podría ser una alternativa interesante para abarcar el problema ambiental actual. Es por ello que en nuestra inacabable exploración de las fronteras, la revelación de nuestras propias motivaciones y los vínculos que nos unen a ellas así como el enfrentamiento continuo con situaciones distantes a nuestra realidad cotidiana, nos hacen reflexionar e interiorizar nuevas visiones acerca del mundo que terminamos compartiendo con muchos. Esto nos hace tener en cuenta conexiones relevantes que muy probablemente antes no habríamos tenido en cuenta, y así mismo, nos permite ampliar nuestra visión acerca de las diferentes relaciones existentes, con y entre las cosas que están fuera de nosotros, permitiéndonos así alcanzar mayor objetividad en los procesos de adaptación al cambio en el descubrimiento de nuevos mundos ontológicos y nuevas maneras de ser en el Mundo.

En este sentido, las culturas ancestrales, como la Kogi, con su particular manera de llevar a cabo sus prácticas así como de imaginar el mundo circundante, nos proporcionarán de

contenido para vislumbrar maneras más favorables para la conservación ecológica, en la cual podamos suscribirnos y del mismo modo practicar generando así un cambio en nuestros mundos ontológicos, que a fin de cuentas, es el resultado último de como llevemos a cabo nuestras prácticas, pues la manera en como ejerzamos la práctica nos lleva a imaginar de tal o cual modo los diferentes elementos existentes así como las situaciones que se nos presenten. En este caso lo importante es generar nuevas experiencias comprometidas que nos permitan generar modificaciones y/o cambios en aquellas situaciones donde no hay del todo una congruencia y sentimos la necesidad de hacer modificaciones para hacer que funcione de manera armoniosa, en este caso en particular, lo que respecta al problema ambiental.

3.3 Conclusión

El desarrollo de nuevas habilidades que nos permitan descubrir nuevos mundos ontológicos es una destreza fundamental para abarcar el problema ambiental, pues permite ver con nuevos ojos aquello que pasaba desapercibido ante nosotros así como conseguir modificar las prácticas básicas en lugares relevantes. El ejercicio propuesto por Dreyfus para el cultivo de la intuición es propicio para aprender a ver aquello que ni siquiera con el empleo de cálculos y datos exactos podríamos evidenciar. La coordinación de nuestras prácticas con otro tipo de prácticas permite no solo volvernos expertos en ellas sino también incrementar nuestra capacidad creadora para adquirir y aprender nuevas habilidades. Con gran habilidad aprendemos a intuir espontáneamente lo que se debe hacer y cómo se debe hacer.

Así mismo, adquirimos una identidad que nos permite embarcarnos en actividades que al emprenderlas nos llevan a encontrarnos con cosas significativas, aprendiendo así a apreciar y comprometernos con nuevos modos de ser, que hasta ese momento habían sido desconocidos para nosotros; esta revelación puede partir de prácticas que nos son desconocidas pero que al observarlas y comprenderlas descubrimos lo propicias que pueden ser para nuestras necesidades, y en tanto se hace posible para nosotros observar al mundo y lo que está contenido en él con capacidad de asombro y maravilla, como una experiencia nueva y diferente, viabilizamos el intuir nuestras vidas como un todo unido vinculado con

las demás formas de ser, así como a entendernos a nosotros mismos como a nuestro vínculo con las cosas.

Justamente esta nueva actitud es la que nos permite descubrir nuevos mundos ontológicos que eran desconocidos para nosotros y del mismo modo dotarlos de significado. Todo el cúmulo de significaciones con los que llevábamos a cabo nuestras prácticas es regestaltizado. Cuando esto sucede se produce un cambio masivo en nuestras prácticas y esto nos permite afrontar nuevas situaciones con nuevos modos de actuar, nuevas respuestas y nuevas motivaciones. Cuando este cambio no solo ocurre en un sujeto sino en muchos y estos logran coordinar sus intereses con un motivo en especial se potencializa la acción humana, logrando así revelar la verdad del asunto mismo, así como la manera en cómo se deben llevar a cabo nuestras prácticas a partir de ese momento.

4. Diversidad Cultural: Mundos Locales como Reserva de Habilidades

La compleja relación entre humanidad y naturaleza se evidencia cuando tenemos en cuenta las prácticas y los imaginarios de la humanidad respecto a la naturaleza, la cual emerge como realidad humana en la preocupación del ser humano por capturar simultáneamente a la naturaleza como real así como realmente imaginada y por comprender las características particulares existentes de su alrededor. Esta distinción no puede dejar de lado el vínculo comprometido entre la humanidad y la naturaleza a través de la multiplicidad de prácticas e imaginarios existentes en los diferentes grupos humanos, pues detallando dichas prácticas humanas es como encontramos a la naturaleza real y construida así como independiente y llena de acción humana. (Roepstorff & Bubandt, 2003, p. 9-10)

Para comprender el vínculo al cual estamos haciendo referencia tomaremos en cuenta las prácticas así como los imaginarios de culturas ancestrales. En este sentido, insistiremos en la idoneidad de dichas culturas como reserva humana de prácticas e imaginarios para nuestra propia cultura así como fuente propicia en el intento de abarcar el problema ambiental, en tanto sus prácticas así como imaginarios conforman reservas valiosísimas para descubrir nuevos mundos ontológicos en los cuales nos podamos involucrar comprometidamente y del mismo modo nos permita detectar desarmonías en el mundo circundante en el intento por modificar y/o cambiar nuestros mundos ontológicos y de este modo nuestras prácticas respecto a la naturaleza.

Sus apreciaciones, cercanía, identificación y compromiso con la naturaleza nos proveen de un abundante contenido de percepciones, valoraciones, motivaciones, creencias y maneras de proceder respecto a la naturaleza, que nos permiten incorporar al otro como otro en nuestro gestalt y en este sentido su gestalt particular resulta relevante al propósito de la conservación.

Sus nociones de unicidad frente a la relación hombre-naturaleza como uno, su profundo respeto, interiorización e identificación con el medio que los rodea como parte integral y extensión de sí mismos; su vasto conocimiento y experticia basado en todo un catálogo imaginado de memorias transmitidas a través de la tradición oral y escrita como expresión

artística, intelectual y espiritual de la compleja y diversa experiencia humana respecto al entorno que le rodea y el entorno que esta rodea; son solo algunas de sus destrezas para entenderse a sí mismos así como a los vínculos con los demás elementos existentes, y en este sentido, en su mundo, la naturaleza aparece ecológicamente más favorable.

Sus prácticas así como sus imaginarios se configuran en este sentido en fabulosas destrezas para imitar, en *espacios de apertura* bastante enriquecedores para coordinar nuestras prácticas así como para desarrollar habilidades que nos permitan *hacer historia*. En realidad, sus prácticas son propicias para hacer una *apropiación cruzada* de ellas, tal y como lo exponían Dreyfus, Flores y Spinosa, pues se ajustan a nuestro propósito de abarcar el problema ambiental en tanto posibilitan descubrir nuevos mundos ontológicos, perspectivas y motivaciones de ver la realidad, que nos permita establecer una relación con la naturaleza y así mismo un trato más favorable con esta.

4.1 Los Kogi: La práctica desde la creencia

“Cuando nació de la Madre la tribu Kogi, fue como si naciera una “mata de ahuyama.” Primero había un solo tronco. De él nacieron ramas y en ellas se formaron frutos. Luego nuevos retoños y nuevas ramas nacieron, nuevos frutos maduraron, extendiéndose así la mata por todos lados y ramificándose más y más, según la “Ley de la Madre”. Unas murieron pero en su lugar nacieron nuevas. Otras se secaron pero otras crecieron fuertes y sanas, llevando frutos en abundancia. A medida que pasó el tiempo, las nuevas frutas ya estuvieron más y más alejadas de su origen pero siempre quedando unidas con la Madre porque ella fue el primer tronco del cual todos habían salido. Así, desde la aparición de Sintána, el primer hombre, hasta la actualidad, cada individuo vivo o muerto, cada antepasado, cada niño que nace, tiene su puesto en esta gran red que forma un inmenso árbol genealógico.” (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 86 T II)

El antropólogo canadiense Wade Davis descubrió “en la Cordillera de los Andes y en las montañas de la Sierra Nevada de Santa Marta Colombiana que la tierra realmente está viva, palpitante, sensible en miles de formas para la preparación espiritual de la humanidad.” (Davis. 2009, p. 33) La inmensa riqueza mosaica de un ecosistema extremadamente complejo se desplegó ante sus ojos, así como una cantidad de interacciones e interdependencias de organismos que lo hicieron pensar en un bosque vivo de verdad. (Davis. 2009, p. 87)

Así como para Davis para el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff¹ la investigación realizada a la tribu indígena Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, ubicada en la población de San Andrés, en el alto río Frío de las vertientes occidentales y norteñas de la Sierra Nevada; también lo introdujeron a conocer la realidad de la vida indígena así como de un mundo cultural insólito, que en palabras del mismo Reichel-Dolmatoff (1985, p. 15 T I), ha ganado la admiración y el respeto de mucha gente que ve en ella una opción válida, una filosofía trascendental e importante para nuestra época.

La realidad de esta cultura lleva a apreciar las múltiples relaciones existentes entre el hombre y su mundo circundante a través del tiempo. Para el mismo Reichel-Dolmatoff esta experiencia que enriqueció y marcó su vida, lo hicieron cambiar sus perspectivas acerca de la realidad así como apreciar invaluablemente lo que estos indígenas hicieron y hacen por mantener la unidad de esta inmensa totalidad. Un mundo que impacta por su coherencia, organización e imaginarios vívidos, representados en las situaciones críticas de la humanidad y el intento de esta por sucumbirlos. La coherencia de su conocimiento nos permite revelar nuevas formas de pensamiento que aclaren y enriquezcan considerablemente nuestro conocimiento sobre nuestras propias raíces culturales así como incluir una realidad distinta y profundamente relevante para nuestra época.

Como afirma Reichel-Dolmatoff, (1985, p. 18-19) los Kogi construyeron un legado irremplazable, una religión profundamente consoladora, una filosofía de vida positiva, un gran sentido de solidaridad familiar, un cultivo de la moral elevado, una profunda dignidad, un gran empeño espiritual por entender este mundo y trazar en él, el sendero del destino humano.

¹ Antropólogo y arqueólogo Colombo-Austriaco, pionero en la institucionalización de la investigación etnológica en Colombia. Fue profesor de Antropología del Departamento de Antropología y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de California, Los Ángeles. Fundó en Santa Marta el Instituto Etnológico del Magdalena. Fundó el primer departamento de antropología en Colombia y el programa de pregrado de antropología en la Universidad de los Andes. Su escuela antropológica incluye el estudio de la antropología cultural, la arqueología, la etnología y la lingüística. Y se le reconoce como uno de los pilares para la etnobotánica, la etnociencia y defensa de la diversidad cultural y natural.

Ha sido una cultura, como muestra Ernesto Cardenal (1962), con un admirable sentido ecuménico de solidaridad espiritual con todos los hombres, un gran sentido holístico por la otredad animada e inanimada, donde el universo entero ha sido contemplado como una gran familia, un gran concierto universal, un gran árbol genealógico, en el cual todos estamos ligados por un parentesco universal que debemos preservar y respetar, por el hecho de ser partes integrales de este inmenso todo, al cual debemos mantener en armonía.

El todo para los Kogi, en efecto, abarca todo lo existente: humanos, animales, piedras, plantas, agua, enfermedades, ceremonias, vientos, nubes, disentería, hortalizas, sol, dolor, fuego, telar, etc. Formando una sola familia grande, en la cual todos *tenemos un puesto en esta gran red que forma un inmenso árbol genealógico*. Esta conectividad conduce entonces a comprender el objetivo de la vida misma dado por el “saber” de las leyes de la Madre; código moral de la cultura Kogi basado en las normas de conducta que debe tener el hijo frente a su Madre; conociendo estas leyes podremos vivir, y viviendo según ellas la Madre nunca se enojará y siempre cuidará de sus hijos. (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 87 T II)

En lo que respecta a la relación del hombre con los demás hijos de la Madre, es decir, seres sobrenaturales entendidos como Padres o Dueños, en tanto poseen algo porque son Dueños, como el agua, la yuca, la enfermedad, entre otros; se hace necesario que los hombres pidamos permiso para obtener aquello que no nos pertenece pues ellos son los poseedores y, en este sentido se entiende que cuando necesitamos sembrar yuca o pedir que cese de llover o por el contrario llueva, debemos pedir permiso, pues de lo contrario seríamos castigados, en tanto no somos los dueños de eso que queremos obtener. (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 87 T II)

De este modo, la relación entre la Madre, los Dueños y los hombres se desenvuelve en un ambiente de profundo respeto y reciprocidad. Aunque la Madre, los Dueños y los hombres estén separados por el lenguaje logran relacionarse por medio del mito y la memoria, compartiendo así una adaptación común y las mismas convicciones fundamentales de la religión. Ellos permanecen fieles a sus antiguas leyes morales, ecológicas y espirituales

dictaminadas por la Madre, así como guiados e inspirados por el ritual de los Mamos (autoridad que encarna la ley sagrada). Como cultura dedicada a proferir la paz, creen y conocen explícitamente que ellos son los guardianes del mundo y sus rituales los que mantienen el balance y la fertilidad de la vida.

Cuando los Mamos hablan, instantáneamente revelan que sus puntos de referencia no son acerca de nuestro mundo, tal cual y como nosotros lo conocemos. Ellos hablan de la Madre como si estuviera viva y en efecto para ellos lo está, resonante y manifiesta en cada instante. Lo que da sentido a la vida no es lo que se puede materializar, medir o ver sino lo que existe en el reino de *alúna*, dimensión abstracta de significado así como proyección imaginaria de los deseos. (Davis. 2009, p. 141) “La palabra *alúna* significa básicamente “estar de acuerdo”, “estar igual” o “de la misma especie”, en un sentido de identificación. Cuando uno “está de acuerdo” con alguna cosa, uno es “igual, lo mismo”, es decir uno hace parte de la cosa y adquiere sus características.” (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 94 - 95 T II)

Reichel-Dolmatoff nos relata este mundo fenomenológico Kogi del “estar de acuerdo” y nos hace imaginárnosla. “Este “acuerdo” significa la identificación del individuo con la personificación y su simultánea neutralización. Cuando el Kogi dice: “Las culebras son malas; por eso hay que estar de acuerdo con las culebras”, entonces quiere decir que, identificándose con la fuerza maligna simbolizada en la culebra, esta no le puede hacer daño sino considera al individuo como “hermano”, como “de la familia” y lo protegerá. (...) Un Kogi nos dijo un día: “Yo pienso como la Enfermedad”. Cuando dijo eso, se había identificado con la Enfermedad, estaba “de acuerdo” con ella y ya no era su víctima sino su dueño.” (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 95 T II)

Como lo habíamos mencionado, la relación del individuo con su entorno es el de *estar de acuerdo*, que en la lengua Kogi sería *yulùxa*, esta connotación da cuenta de la importancia de buscar equilibrio, ecuanimidad y beatitud en las diferentes dimensiones existentes de nuestro propio ser para así acceder a otros mundos inexplorados de nuestro interior así como de nuestro alrededor.

El ejercicio del *estar de acuerdo* presupone de la concentración del individuo en una sola intención, consiste en un momento de concentración o meditación de la persona que se expresa, en una proyección imaginaria de los deseos en personificaciones, los cuales no tienen forma concreta ni están materializados, solo se invocan y se piensa en ellos, de tal manera, que es como si se materializada dicho encuentro de forma concreta, de hecho, lo que es concreto es solo un símbolo mientras que el verdadero valor y la esencia existen en *alúna*. Una flor no es “en realidad” una flor sino solo el símbolo de una flor que existe en *alúna*. Cuando se *está de acuerdo* con la personificación de la lluvia, por ejemplo, el ejercicio consiste en concentrarse y meditar sobre esta personificación invocándola y pensando en ella de tal manera, que es como si se fusionaran de manera concreta los dos cuerpos en uno solo. (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 96 T II)

Este *estar de acuerdo* podría entenderse como una manera de sensibilizarnos con nuevos modos ontológicos de ser. Las doctrinas Kogi de ver al mundo manifiestas en la práctica nos brindan herramientas importantes para comprender de manera sincera la importancia que suscita el cuidado de la vida, así como la conducta que deberíamos tener frente a la Madre, que es la misma para todos, frente al secreto que estos poseen de la fertilidad, la ley de la madre y al cuidado que deberíamos tener con esta. Su deseo en realidad es hacernos comprender pacientemente la importancia de cuidar la armonía universal, pues temen que ““la luz se apague”; que las nuevas generaciones no sepan cantar ni bailar ni hacer ofrendas, y que se pierda el concierto del universo.” (Cardenal. 1962)

La idoneidad de sus prácticas así como de sus mundos ontológicos se configuran en reservas importantes para tener en cuenta a la hora de pensar en favorabilidad para la conservación ecológica de la cual hacemos referencia. En efecto, son reservas para generar cambios en nuestras prácticas así como imaginarios personales acerca del modo en como tratamos el mundo circundante, por supuesto para admirar, respetar y tolerar también pero más allá de ello para aprender y poner en práctica.

En este hecho se hace evidente la importancia de comprometernos con mundos ontológicos así como con maneras de ser en el mundo más inclusivos y amplios, en el cual importen

más cosas con las cuales podamos articular nuestras motivaciones personales con cada una de las partes del todo, permitiéndonos así llevar nuestras prácticas a sentir y ver las necesidades vitales de los diversos ecosistemas y de las cosas en el mundo como si fueran nuestras propias necesidades. A expandir nuestra concepción de mundo y entender que no somos los únicos implicados, respetando así las entidades de los diferentes seres de la naturaleza por ser fines en sí mismos.

Para los Kogi cada elemento de la naturaleza es inspirado con gran significado, tanto así que hasta la criatura más modesta es vista como maestro, y el grano más pequeño de arena como el espejo del universo. (Davis. 2009, p. 142) En este esquema cósmico las personas son vitales porque sólo a través del corazón y la imaginación humana la Madre puede llegar a manifestarse, razón por la cual se entiende la importancia de las metáforas como vivas guías que conscientemente dirigen sus vidas. Para los indígenas de la Sierra Nevada los hombres no son el problema sino la solución. Ellos se llaman a sí mismos los hermanos mayores y consideran a sus montañas el corazón del mundo. Nosotros que tratamos al mundo ignorando las leyes sagradas, somos llamados los hermanos menores. En muchas maneras la tierra natal de los Kogi es un microcosmos del mundo y metafóricamente el corazón del mismo. La Sierra Nevada de Santa Marta es un mundo de equilibrio y armonía, y el mundo un tejido que la Madre hiló, un tejido fabricado del inmenso paisaje, una comunidad, a la cual debemos proteger minuciosamente. (Davis. 2009, p. 142-143)

Como comunidad los Kogi le piden a los seres sobrenaturales no en términos individuales sino en nombre de todos, pues “que la propia yuca crezca no es importante; lo importante es que haya yuca para todos (...) Es una sola tierra y una sola Madre, el individuo habla de suerte o desgracia en términos colectivos y no individuales porque la Madre se enojaría si alguno de sus hijos quisiera llamar la atención sobre su destino particular.” (Reichel-Dolmatoff. 1985. p. 88 T II) En efecto, para evitar hambruna, muerte, enfermedad, pérdida de cosechas, entre otras, se hace imperante que cada uno de los miembros de la comunidad tenga pleno conocimiento de las leyes de la Madre y no sea negligente ante ellas, pues si un solo individuo no observa estas normas e incumple con su deber, entonces, no solo la parte implicada sino el Todo sufrirá las consecuencias de su falta.

Esta es precisamente la preocupación de los Kogi, que se conserve esta “ley” para que no vuelva el desorden universal y con él el “Fin del Mundo”. (Reichel-Dolmatoff. 1985, p. 224 T I) Para nuestros hermanos mayores el vínculo unificador con cada elemento de la Madre también es la unión con la locura de sus hermanos menores, precursores del fin del mundo. Según un Mamo Wiwa “los ancestros le dijeron que un día los hermanos menores despertarían. Pero solo cuando la violencia de la naturaleza estuviera encima de ellos. Ahí sería cuando despertarían. ¿Qué harían? Bueno, pues no vamos a pelear. Solo queremos hacer que la gente entienda. Estamos aquí hablando calmadamente de modo que esperamos que el mundo entero escuche.” pero “¿Quién va a pagar a la madre universal por el aire que respira, el agua que fluye y la luz del sol? Todo lo que existe tiene un espíritu sagrado que debe ser respetado. Nuestra ley es la ley de los orígenes, la ley de la vida. Invitamos a nuestros hermanos menores a ser guardianes de la vida. Afirmamos nuestra promesa a la Madre, y emitimos un llamado de solidaridad y unidad a todas las personas y naciones.” (Davis. 2009, p. 147)

La favorabilidad del mundo Kogi respecto a la inquietud abarcada en el presente escrito es precisa en el intento por cambiar nuestros mundos ontológicos y nuestra manera de actuar. Su manera de significar, imaginar y tratar el medio que los rodea es sobresaliente en lo que Flores, Spinosa y Dreyfus sostenían para desarrollar nuevas destrezas adoptando *estilos de mundos locales* como *apropiación cruzada* para nuestro propio *estilo* en el ejercicio de experimentarnos a nosotros mismos y al mundo circundante de una manera nueva, diferente e inclusiva en la intención de comprometernos así como identificarnos con nuevos modos de ser.

En relación a Naess, entenderíamos por ejemplo que en la necesidad del hombre por disponer de abrigo para poder sobrevivir, este tomaría de la naturaleza ciertas fibras para poder fabricarlo. Esta obtención, en el sentido en el que lo estamos analizando, sería visto como una construcción de unidad funcional entre ambas partes donde se posibilitaría la no violencia, el respeto mutuo y la sensación de identificación con el otro, entendido aquí, como las fibras tomadas de la naturaleza. El conocer el vasto campo de conexiones entre el hombre y las fibras naturales más inclusivamente así como de la multiplicidad de elementos

existentes, permitiría el surgimiento de nuevas experiencias así como el cambio de conciencia y actitud que implementemos para ello.

Los Kogi con su particular manera de experimentar al mundo así como con sus prácticas, son deseables pues muestran distintas maneras de experimentar así como de dotar al mundo y sus elementos de nuevos significados y nuevos imaginarios, reflejo último de la manera como tratemos el mundo circundante. Su idoneidad para abarcar el problema ambiental esta precisamente en su modo de percibir el medio que los rodea así como los medios implementados para tratarlo. En lo que respecta a este trabajo, resaltaremos la importancia y deseabilidad de sus prácticas en tanto ecológicamente hablando rescatan el valor de incluir y comprender todos y cada uno de los elementos existentes en nuestras percepciones personales para mantener en armonía el concierto universal del que hacemos parte.

En este sentido, evitaríamos la toma desahogada no solo de fibras naturales sino de muchas especies más, que lo único que traen consigo es desequilibrio, destrucción y extinción de ecosistemas, probablemente que ni siquiera tenemos contemplados. Como se evidencia en la actualidad con las pérdidas irremplazables de diversas especies de nuestra biodiversidad, como lo han sido recientemente la del Rinoceronte de Java, la Foca Monje del Caribe, las Orquídeas Pescatorea, Anguloa y Masdevallia, el Senecio Carbonelli, el Asno Salvaje Sirio, el León Marino Japonés, el Sapo Dorado de Monteverde, el Leopardo de Zanzíbar, el Canguro Rabipelado Occidental, el Carpintero Imperial, Bosques, Selvas, Lagos, Ríos, Minerales y la lista sigue en aumento.

4.2 Mundos Ancestrales: Reserva de Habilidades

“Hay un incendio sobre la Tierra, el cual lleva consigo plantas y animales, habilidades y visiones sabias de los ancianos, logros cognitivos y experiencias, catálogos de imaginación, composiciones de lenguaje oral y escrito de numerosas memorias de antepasados, guerreros, aldeanos, pescadores, poetas, sabios, así como expresiones artísticas, intelectuales y espirituales de la diversa complejidad de la totalidad de la experiencia humana. Solo si apagamos el incendio y redescubrimos una nueva apreciación por la diversidad del espíritu humano, como expresión de la cultura, lograremos contrarrestar el mayor reto de nuestros tiempos.” (Davis, 2009, p. 34)

Abarcar el problema ambiental actual, según Wave Davis, (2009, p. 33) se hace posible en la medida en que comprendamos las distintas singularidades propias de cada cultura. Para Davis cada cultura constituye una constelación única que se reconoce por el estudio de su lenguaje, viva expresión, por excelencia, de lo que se es así como de lo que los demás son y lo que son sus culturas. Por definición, cada cultura es una rama vital de un gran árbol familiar de conocimientos y experiencias, y si se les da la oportunidad, una fuente de inspiración y promesa para el futuro. (Davis. 2009, p. 5)

En nuestra condición como ramas del gran árbol es importante tener presente el impacto de nuestras acciones tanto en la memoria como en la estructura física del árbol. (Davis. 2009, p. 23) Nuestras acciones imprimen huellas reconocibles y por lo tanto responsables de la totalidad a la cual pertenecemos. Los Kogi precisamente cuando hablan de la importancia de conocer las leyes de la Madre por parte de todos sus miembros, hacen referencia a este hecho, pues precisamente conociendo y poniendo en práctica en comunidad las leyes evitan que todos sufran calamidades. No se habla en términos de uno sino de todos. Dicha conectividad así como parentela dentro de la comunidad se debe a que todos fuimos cortados con la misma tela genética. (Davis. 2009, p. 18) Particularidad que se hace comprensible si aprendemos a ver la vida, el mundo y sus elementos con todos sus matices y tonalidades. (Davis. 2009, p. 6)

Las diferentes perspectivas de la mosaica diversidad cultural con sus particulares formas de matizar y brindar tonalidad a la biodiversidad, se hacen perceptibles en la medida en que nos permitimos percibir el despliegue de alternativas culturales existentes para dotar a la naturaleza de significado. El filósofo español Daniel Innerarity, hace referencia a este hecho al referirse a la *liberalidad* en su obra *Ética de la Hospitalidad*, indicando precisamente que esta es la disposición para afirmar el valor de opiniones y creencias que difieren de las nuestras. Afirmando, que la adquisición de esta virtud depende de la capacidad imaginativa de situarnos en puntos de vista alternativos. (Innerarity. 2008, p. 222)

Vale la pena recalcar que la diversidad de mundos ancestrales a la cual estamos haciendo referencia se hace en aras de ampliar nuestra concepción de otredad evitando caer solo en el respeto, tolerancia y conservación de este, proponiendo así una valoración del otro donde la idea sea aprender de este así como ver las diferentes alternativas con las cuales nuestros mundos familiares pueden interactuar. La intención es incursionar en nuevas manera de concebir al mundo teniendo en cuenta perspectivas de culturas ancestrales, ampliando así nuestra visión del mundo, no para “superar la propia posición sino ampliar el ámbito de lo posible para que el horizonte de lo valioso no se reduzca al espacio de lo que de hecho nuestro modo de vivir tiene por valioso.” (Innerarity. 2008, p. 235)

Esta es la razón por la cual recurriremos a diferentes culturas ancestrales destacando sus prácticas así como la pertinencia de sus mundos, desde el punto de vista ecológico, en tanto constituyen una reserva valiosa y atractiva de habilidades no solo para conservar y respetar sino para aprender e imitar, en la relación existente entre el hombre y el mundo circundante.

Innerarity recalca la importancia de la *comprensión transcultural*, término acuñado por el antropólogo americano Clifford Geertz, para el desarrollo de estas habilidades pues es por medio de la imaginación, no solo del análisis, que se posibilita la comprensión de las acciones y opiniones de otros. Imaginar lo insólito y superar las limitaciones de nuestra actual experiencia contribuye al crecimiento del espacio de valoración así como al campo de posibilidades que inicialmente proporciona la propia tradición. (Innerarity. 2008, p. 236)

Para ello destacaremos nuevamente la importancia de dejar de lado los preceptos heredados de la tradición cartesiana con los cuales permitimos distanciarnos, desligarnos y separarnos del compromiso con las cosas. (1997, p. 30) Ejemplo de ello: la Ilustración, periodo por excelencia donde las intuiciones y expresiones míticas, mágicas, místicas y metafóricas quedaron olvidadas así como ridiculizadas. El universo como lo había declarado René Descartes en el siglo XVII, había quedado, en palabras de Wade Davis, a expensas de la composición “Mente y Mecánica”. El materialismo secular había triunfado con su presunción de modernidad y por tanto se hacía infalible limpiar toda clase de creencias, que

hasta ese momento habían movido de un modo u otro a la humanidad. Así que nociones como el ánimo de la tierra, el sentido del vuelo del halcón y la creencia de la verdadera resonancia del espíritu, fueron desechadas como ridiculizadas. (Davis. 2009, p. 120)

Si nos devolvemos un poco en la historia lo que importaría destacar aquí es la relevancia de las creencias para la humanidad. Su invaluable potencia y el papel que ha jugado la motivación y la convicción en ellas en el día a día de las personas, han dado el sentido real y determinante a la huella ecológica de las culturas así como al impacto de estas sobre el mundo circundante. Para ilustrar este hecho mostraremos, a manera de ejemplo, rasgos de ciertas culturas ancestrales que por sus modos de percibir el medio que las rodea se constituyen como reserva humana de prácticas e imaginarios para nuestra propia cultura en tanto ecológicamente hablando rescatan el valor de incluir y comprender todos y cada uno de los elementos existentes en nuestras percepciones personales para mantener en armonía el concierto universal del cual hacemos parte.

Como ejemplo de ello están las culturas de los Andes, las cuales han forjado a través del tiempo y los rituales una relación con la tierra basada no solo en el profundo arraigo con el suelo sino también una intuición mucho más sutil en la idea de que la tierra misma es respirada como ser por la conciencia humana. Montañas, ríos y bosques no son percibidos como seres inanimados, ni simples accesorios sobre el escenario donde se desarrolla el drama humano. Por el contrario, para estas sociedades la tierra está realmente viva, es una fuerza dinámica para ser abrazada y transformada por la imaginación de la humanidad. (Davis. 2009, p. 123-124) La montaña es un ser místico que recoge la lluvia, crea el clima, trae fertilidad al suelo y abundancia a los campos. Su conexión, en este sentido, se define por la reciprocidad entre la comunidad y la tierra. (Davis. 2009, p. 128) Es una dinámica de vivida relación entre personas, montañas y deidades, una recíproca trinidad de confianza y renovación, una oración colectiva por la sobrevivencia cultural de la totalidad del mundo de los Andes a través del tiempo. (Davis. 2009, p. 137)

Comprender las prácticas según los mundos ontológicos de diversas culturas ancestrales significa descubrir en ellas, muchas de estas ya perdidas, nuevas técnicas para desvelar

mundos inesperados, realidades nunca antes contempladas, sensibilidades nunca antes sentidas y así permitírnos tratar el mundo circundante (Davis. 2009, p. 92) como aprender de otros las posibilidades de las cuales carece nuestro propio ideal de humanidad. (2008, p. 240) Las culturas de las cuales estamos hablando no son intentos fallidos de ser nosotros sino otro tipo de culturas, que como ya lo hemos señalado, han desarrollado habilidades propicias para abarcar el problema ambiental en la cultura Occidental. La pertinencia de sus mundos ontológicos nos permite confrontarnos con posibilidades que están más allá de las suministradas por nuestra tradición así como aumentar la lista de posibilidades que valoramos. (2008, p.237)

En el Amazonas encontramos un sitio donde el ritmo de sus magníficas civilizaciones todavía se siente y se escucha, la tierra natal es un complejo extraordinario de culturas conocidas como la Gente de Anaconda. (Davis. 2009, p. 94) Los estudios del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff muestran la importancia de los ríos para los indígenas del Vaupés, quienes consideran que estos son más que rutas de comunicación. Para ellos los ríos son las venas de la tierra, el vínculo entre la vida y la muerte, el camino que utilizaron nuestros ancestros desde el principio de los tiempos para viajar. (Davis. 2009, p. 95) Así mismo, muestra la importancia que tiene el gran festival para esta cultura en la cual se promueve el espíritu de reciprocidad y cambio con danzas sagradas, recitales de mitos y el compartir la coca y el yagé para culminar la temporada del año, donde el sistema social entero depende del vínculo con sus ancestros míticos para dar paso a un nuevo comienzo del tiempo. (Davis. 2009, p. 97-98)

Para el pensamiento de la cultura Barasana, otra de las culturas Amazónicas, no existe principio ni fin ni existe un sentido lineal de progresión de tiempo ni destino. Lo que existe es un mundo unificado en el cual ningún evento tiene vida por sí misma y donde cualquier número de ideas pueden coexistir en niveles paralelos de percepción y significado. Cada objeto es entendido en diferentes niveles de análisis. La infinidad de elementos en el mundo Barasana gira como un carrusel en la mente, no hay un punto de partida obvio ni siquiera un modesto intento por explicar la profundidad de las vastas intuiciones que este pueblo tiene acerca del significado de estar vivos. El agua recuerda el acto de la creación, el viaje

en el río de la Anaconda y de los héroes míticos, así como la prefigura del momento inevitable de la decadencia y el renacer. (Davis. 2009, p. 102-105)

Para las personas que viven hoy en el bosque de Piraparaná, el mundo entero natural está saturado de significado y significados cosmológicos. Cada roca y cascada encarnan una historia. Plantas y animales son distintas manifestaciones físicas de la misma esencia espiritual. Todo es más de lo que aparenta ser. Para ellos el mundo visible es solo un nivel de percepción. Detrás de cada forma tangible, cada planta y animal hay una sombra de dimensiones, un lugar invisible para la gente corriente pero visible para el chamán. Este es el reino de El espíritu, un mundo de ancestros deificados donde las rocas y los ríos están vivos, las plantas y los animales son seres humanos, la sabia y la sangre son los fluidos corpóreos primordiales del río de la Anaconda. Oculto en las cataratas, detrás del velo físico de las cascadas, en el mismo centro de las piedras esta la gran Maloca de El espíritu (útero de la parentela, refugio oscuro y frío del clan, lugar comunal donde ocurre y emerge cada gesto de la sociedad del espíritu), donde todo es hermoso. (Davis. 2009, p. 108) Su deber y tarea sagrada son moverse en el reino sin tiempo, abrazar los poderes primordiales, aprovechar y restaurar la energía de toda la creación donde la renovación es la obligación fundamental de la vida.

Según los habitantes del bosque Piraparana para vivir la tierra se debe abrazar tanto lo creativo como lo destructivo de su potencial. Los seres humanos, plantas, y animales comparten el mismo origen cósmico, y en un sentido profundo son vistos como esencialmente idénticos, responsables de los mismos principios, obligados por los mismos deberes, responsables por el bienestar colectivo de la creación. No hay separación entre naturaleza y cultura. Sin el bosque y los ríos, los humanos pereceríamos. Pero sin gente, el mundo natural carecería de orden y significado. Y todo sería un caos. Así que las normas que manejan el comportamiento social también definen la manera en como los seres humanos interactúan con la tierra, las plantas, los animales, los múltiples fenómenos del mundo natural, el sol y la luna, el olor de la flor, el agrio olor de la muerte. Todo está relacionado, todo está conectado, un conjunto integrado único. La mitología infunde tierra y vida con sentido, codificando expectativas y comportamientos esenciales para sobrevivir

en el bosque, anchando cada comunidad, cada maloca a un profundo lugar espiritual. Estas ideas cosmológicas tienen consecuencias reales ecológicas en términos de las maneras en cómo la gente vive y el impacto de estos frente al mundo circundante. El bosque es el reino del hombre y el jardín es el dominio de la mujer donde nacen plantas y niños, y donde la comida es poder en tanto representa la transferencia de energía de una forma de vida a otra. (Davis. 2009, p. 109-110)

Para los Barasana el intercambio basado siempre en la reciprocidad, donde la carne no es el derecho del que caza sino un regalo del mundo espiritual y donde el que mata sin permiso solo se está arriesgando a morir por un guardián espiritual en forma de jaguar, anaconda o águila. Demuestra que el hombre en el bosque solo es un predador y depredador en un lugar donde existen códigos en donde se deben tener los mismos cuidados y protocolos establecidos socialmente para mantener la paz y el respeto entre clanes vecinos, que facilitan el intercambio de bienes rituales y comida, también se aplica a la relación con la naturaleza. Los animales como los ríos salvajes y los bosques son parientes potenciales del mundo social humano. Las sanciones chamanicas, aunque son inspiradas en la cosmología, tienen el efecto real de mitigar el impacto de los seres humano sobre el mundo circundante. (Davis. 2009, p. 111-112)

En las Islas Trobriand existe un sistema de equidad y reciprocidad balanceado, llamado el anillo de Kula, basado en el cambio ceremonial de dos objetos, en el cual se piensa en términos del otro y se es generoso con este en pro de mantener el bienestar así como la seguridad de la red social por siempre. (Davis. 2009, p. 77) Para comprender este punto según Franz Boas, padre de la cultura antropológica moderna, se debe intentar explorar realmente con mente abierta y neutral las maneras culturales en como los humanos construimos nuestras percepciones para ver e interpretar al mundo. Debemos aprender a entender la perspectiva del otro, así como las maneras en como los otros perciben el mundo y de ser posible la mismísima naturaleza de sus pensamientos, lo cual significa dar un paso atrás a nuestras pre-concepciones y prejuicios personales para conocer al otro. Reconocer y apreciar los valores ajenos en la medida en que supone la existencia de una pluralidad de

expresiones de la verdad y realizaciones del bien (2008, p. 240) presuponen un efecto transformador en tanto posibilitan desvelar alternativas propicias que nos abre a los demás.

Los Barasana, por ejemplo, ven con su mente. Ellos viajan tanto al amanecer del tiempo como al futuro, visitan cada lugar sagrado, le pagan homenaje a cada criatura como la visión de su más profunda penetración cultural y a la realización de plantas y animales como personas, solo que en otra dimensión de la realidad. En la adaptación y sobrevivencia cultural de los Barasana podemos visualizar algo en sus creencias y convicciones que permiten que incalculables millones de seres vivan alrededor de las orillas del río más caudaloso del mundo: El río Amazonas. (Davis. 2009, p. 114-115) Y en este sentido su luminosa filosofía y su pacífica organización social se constituyen como ejemplo de una vida ecológica.

Como sugiere Wade Davis vale la pena ver con lentes reveladores las otras miles de caras de la moneda para orientarnos a nosotros mismos en la inmensidad de lugares, paisajes y caminos en los cuales las personas a través de todo el globo terráqueo deciden resolverse a sí mismas, tanto geográfica como ecológicamente. (Davis. 2009, p. 119) Desarrollando destrezas posibilitamos el cultivo de nuevas perspectivas, motivaciones y mundos ontológicos permitiéndonos desvelar maneras de sostener al mundo. La pertinencia así como el valor de la diversidad cultural constituyen una reserva de habilidades ecológicas valiosas y atractivas no solo para conservar por conservar pues no es una cuestión de comprender, respetar o tolerar sino de aprender e imitar activamente en la intención de modificar o cambiar nuestras prácticas frente al mundo circundante.

4.3 Conclusión

Cada cultura es una rama vital de un gran árbol familiar de conocimientos y experiencias, así como una fuente de inspiración y promesa para el futuro. La importancia de las creencias para la humanidad así como su invaluable potencia y el papel de la motivación y la convicción que ha jugado en ellas, son las que han dado el sentido real y determinante a la huella ecológica de las culturas así como al impacto de estas sobre el mundo circundante.

Intentar explorar realmente con mente abierta y neutral las maneras culturales en que los humanos construimos nuestras percepciones para ver e interpretar al mundo es aprender a entender la perspectiva del otro así como las maneras en que los otros perciben el mundo, dar un paso atrás a nuestras pre-concepciones y prejuicios propios para conocer al otro así como a las relaciones que este establece con su alrededor y como trate con ellas; sensibilizarnos con modos distintos de ser y de estar en el mundo, así como ampliar las perspectivas de vida, en su sentido más amplio e inclusivo; son habilidades propicias para abarcar el problema ambiental, ya que nos permiten cambiar los modos en que percibimos la realidad, nuestros mundos ontológicos así como nuestras motivaciones para actuar más comprometidamente con la naturaleza.

CONCLUSIONES

La manera en como la humanidad se relaciona con el mundo circundante es el resultado de la ontología que esta adopte para relacionarse con él. De este modo, decimos que la posición que la humanidad adopte para relacionarse con el mundo será el punto de partida de cómo cada uno conciba la realidad, hecho que nos hace pensar que la realidad es mucho más exquisita y plena de lo que podríamos pensar.

En este sentido, cuando pensamos en nosotros mismos como fragmentos de la superficie de nuestro planeta, que de algún modo experimenta la existencia de todos los demás fragmentos, hacemos evidente el microcosmos del macrocosmos del que hacemos parte. Cuando conocemos y comprendemos el vasto campo de conexiones así como la importancia del mantenernos unidos hacemos posible que surja un cambio de conciencia y de actitud frente al mundo ecológico permitiéndonos sensibilizarnos con nuevos mundos así como comprometernos con ellos viabilizando que un cúmulo de nuevas posibilidades, antes desconocidas, se desvelen ante nosotros.

La acción de sensibilizarnos posibilita no solo reconocer el valor inherente de todas las formas de vida sino también hacer cambios fundamentales en nuestros valores y prácticas básicas frente a ellos. Esta acción directa unida a una responsabilidad individual y a un cambio de actitud re-orienta nuestro pensamiento y nuestros modos de identificarnos con las demás formas de vida permitiéndonos apreciar su simplicidad y especificidad así como su relación determinada y determinante con las demás cosas del mundo aprendiendo a sentir como si fuéramos uno de ellos.

De este modo, establecemos nuevos sistemas de valoración en los que aprendemos a pensar y articular transversalmente la diversidad existente de interacciones, redescubriendo nuevas maneras de ser y de estar en el mundo. La naturaleza es construida, percibida y clasificada de acuerdo al contexto social, cultural e histórico en el que se desarrolle, lo cual significa que debemos repensar desde allí las maneras en como establecemos nuestras construcciones, percepciones y clasificaciones acerca de ella. La inmensa red de

significaciones existentes fundamentada en una red de significados plurales que convergen en una sola unidad en la cual se evidencia la diversidad y la riqueza de los rasgos homogéneos de la ontología de esta gran constelación.

Cohabitar entonces con las diferentes realidades, sin excluir a ninguna ni establecer cual es más o menos viable, evidencia como las diferentes posiciones que puedan surgir son igualmente valiosas, la rica pluralidad así como los diferentes puntos de vista existentes que puedan surgir son sanos y viables ante los desafíos de la crisis ecológica. Es por esta razón que se hace tan importante aumentar destrezas ontológicas básicas que posibiliten apreciar y comprometerse con nuevos modos de ser así como cultivar capacidades intuitivas que nos permitan crear nuevas destrezas para comprometernos y descubrir toda una amalgama de nuevos mundos ontológicos con los cuales nos podamos suscribir e identificar así como a aprender a tratarlos.

La inclusión de mundos ancestrales como puntos de vista alternativos para ampliar nuestra visión de mundo en el intento por intensificar nuestro grado de compromiso habitual, nos permite vitalizar y revalorizar nuestra relación con el mundo circundante. Sus prácticas constituyen reservas valiosas para aprender así como para des-ocultar con mayor detenimiento aquello que hasta ahora había sido inusual para nosotros pues nos permite concentrarnos en lo insólito que pueda haber, facilitando la posibilidad de descubrir algo que marque la diferencia y haga surgir un mundo diferente. Dotaremos de significado lo que hasta ahora era desconocido para nosotros y en este mismo sentido tomaremos en cuenta lo que nunca antes habíamos explorado, haremos ajustes sustanciales en nuestros modos personales de valor e interactuar permitiéndonos afrontar nuevas circunstancias con nuevos modos de actuar, nuevas respuestas y nuevas motivaciones.

Nuestros modos de percibir entonces estarán sincronizados con la atención que le pongamos a la cantidad de sucesos que ocurren, aprenderemos a percibir y a sentir la totalidad del sistema perceptual, de modo tal que comprenderemos las características particulares que hay a nuestro alrededor, apropiándonos del conocimiento del otro como un

subconjunto del propio para ser tratado, consiguiendo así modificar nuestras prácticas básicas a favor de las nuevas relaciones.

En la medida en que exista en los sujetos sociales un nosotros comprometido e identificado que le dé sentido a la compleja relación existente entre el ser humano y las diversas formas de existir en el Mundo habrá la posibilidad de involucrarnos e identificarnos con nuevos mundos ontológicos desarrollando un conjunto de destrezas que cambien el modo en que nos entendemos a nosotros mismos y nuestro vínculo con las cosas. Si el ser humano fuera entendido como un foco singular de actividad en el mundo y un lugar de creatividad creciente dentro del cual continuamente se despliegan campos de relaciones, entonces dichas relaciones en las que se vive junto y como parte de la naturaleza local serian entendidas como una extensión de nuestra naturaleza en común con el mundo circundante donde la experiencia comprometida haría posible rediseñar por completo las maneras en como nos relacionamos con ella revelando la manera en cómo se debe actuar.

El compromiso permite afrontar una nueva situación o por lo menos una situación que antes no había sido contemplada haciendo algo nuevo. Con responsabilidad se hace posible que las prácticas y las destrezas se lleven a cabo de acuerdo a las motivaciones y cuando dichas prácticas logran conglomerarse con un motivo en especial se potencializa la acción humana reuniendo conjuntos de prácticas que utilizamos para enfrentarnos a nosotros mismos y a las demás cosas que se nos presentan en el mundo.

Es por ello que las maneras particulares de imaginar a la naturaleza se convierten en una realidad moral que afecta las prácticas locales de identificación así como el conocimiento-práctico científico. Las prácticas de la naturaleza se ciñen no solo en construir percepciones específicas de la naturaleza sino también en establecer ontologías particulares humanas, y en este sentido la identidad que asumamos con nosotros mismos, con nuestra generación y con las demás formas de ser posibilita intuir nuestras vidas como una unidad y como un todo unido.

Justamente las culturas ancestrales y sus respectivos mundos ontológicos, inusuales e insólitos, se configuran en este punto en reservas valiosas para reorganizar entorno a ellos la propia vida vitalizando y revalorizando nuestra relación con los demás elementos existentes del planeta Tierra. Su reserva de conocimientos es profundamente relevante para nuestra propia cultura, en tanto revelan formas de pensamiento que de algún modo esclarecen y enriquecen inmensurablemente nuestros conocimientos acerca de cómo llevar a cabo una vida ecológica.

Sus prácticas así como sus imaginarios se configuran en este sentido en fabulosas destrezas para imitar bastante enriquecedoras para coordinar nuestras prácticas así como para desarrollar nuevas habilidades. Sus prácticas son propicias en tanto posibilitan descubrir nuevos mundos ontológicos, perspectivas y motivaciones de ver la realidad que nos permitan establecer una relación de unión con la naturaleza. Ellos con su particular modo de percibir nos muestran prácticas e imaginarios que desvelan nuevos conocimientos así como nuevas maneras de identificarnos con lo que hay en el mundo. Nos encontramos a través de este re-conocimiento con cosas significativas, infiriendo que son significativas por que se adaptan a nuestras prácticas de uso. De esta manera, la relación dialéctica que se establezca entre la práctica y la imaginación de la naturaleza permite que los individuos se imaginen como parte de una comunidad, lo cual incrementa la posibilidad de transformar una serie de totalidades, que cuando se establecen como entidades, la comunidad imaginada cambia los parámetros de acción constituyendo un nuevo sentido de ser, espacio y tiempo preciso para abarcar el problema ambiental.

LISTA DE REFERENCIAS

- Anderson, E.N. (1996). *Ecology of the Heart. Emotion, Belief and the Environment*. New York: Oxford University Press.
- Animalesextincion.es. 31 de Enero de 2012. <http://www.animalesextincion.es/animales-extintos.php>
- Bula, G. (2010). *Cinco habilidades para el siglo XXI*. Recuperado en febrero 5, 2010 disponible en <http://sustentabilidades.siderpco.org/revista/index.php/2010030948/Publicacion-01/cinco-habilidades-para-el-siglo-xxi.html>
- Cardinal, E. (1962, octubre 28). *Habitantes de la Sierra Nevada*. Los indios Kogi de Colombia. *El Tiempo*.
- Davis, W. (2009). *The wayfinders: Why ancient wisdom matters in the modern World*. Toronto, Canada: Anansi
- Elliot, R & Gare, A. (1983). *Environmental Philosophy. A Collection of Readings*. Queensland: University of Queensland Press.
- García Notario, M. (2005). *Ecología profunda y educación*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Innerarity, D. (2008). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Naess, A. (1989, Noviembre). Ecosophy and Gestalt Ontology. *The Trumpeter, Volumen 6*. Descargado el 26 de Enero de 2012, de <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>
- Naess, A. (2001). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, A. (2005). Reflections on Gestal Ontology. *The Trumpeter. Volumen 21. Número 1*. Descargado el 26 de Enero de 2012, de <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>
- Naess, A. (2008). *Ecology of Wisdom*. Berkeley: Counterpoint.

- Quick, T. (2006). The praise of Naess's Pluralism. *The Trumpeter. Volumen 22, Numero 1*. Descargado el 26 de Enero de 2012, de <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>
- Quick, T (2006). Holons or Gestalts? A response to Wilber and Zimmerman. *The Trumpeter. Volumen 22, Numero 2*. Descargado el 26 de Enero de 2012, de <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Tomo I*. Bogotá: Procultura S.A
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Tomo II*. Bogotá: Procultura S.A
- C. Spinosa, F. Flores y H. Dreyfus. (1997). *Abrir Nuevos Mundos. Iniciativa Empresarial, Acción Democrática y Solidaridad*. MIT: Cambridge.
- A. Roepstorff, N. Burbandt & K. Kull. (2003). *Imagining nature: Practices of cosmology and identity*. Aarhus: Dinamarca: Aarhus University Press
- Ingold, T. (2003). Three in one: How an ecological approach can obviate the distinctions between body, mind and culture. Aarhus University Press, *Imagining nature: Practices of cosmology and identity*. (40-53) Aarhus: Dinamarca.
- Kaarhus, R. (2003). Conceptions of diversity in biology and anthropology: Problems of translation and conditions for dialogue. Aarhus University Press, *Imagining nature: Practices of cosmology and identity*. (56-72) Aarhus: Dinamarca.
- Kull, K, Kukk, T, Lotman, A. (2003). When culture supports biodiversity: The case of the wooded meadow. Aarhus University Press, *Imagining nature: Practices of cosmology and identity*. (76-94) Aarhus: Dinamarca.
- Hornborg, A. (2003). From animal masters to ecosystem services: Exchange, personhood and human ecology. Aarhus University Press, *Imagining nature: Practices of cosmology and identity*. (97-113) Aarhus: Dinamarca.
- Rotunno, S. (16 de Agosto de 2008) *¿Que son los valores?* Recuperado el 11 de Abril de 2012, disponible en <http://filosofaifdfloida.blogspot.com/2008/08/qu-son-los-valores-4ao-y-b.html>