

LA APUESTA POR LA VIDA

IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA E IMAGINARIOS
SOCIALES EN LOS TERRITORIOS AMBIENTALES
DEL SUR

ENRIQUE LEFF

VOZES EDITORA

2014

Dedicatória:

ÍNDICE

Prólogo.....	3
Introducción. El Contexto Epistemológico y la Apuesta por la Vida.....	7
Capítulo 1. Las Ciencias Sociales y la Crisis Ambiental.....	55
Capítulo 2. La Sociedad ante la Naturaleza: la Construcción de la Sociología Ambiental	94
Capítulo 3. Ecología Política: Conflictos Socio-Ambientales, Ontología de la Diversidad y Política de la Diferencia.....	151
Capítulo 4. Imaginarios Sociales y Sustentabilidad de la Vida.....	207
Capítulo 5. Desvanecimiento del Sujeto, Reinención de las Identidades Colectivas y Reapropiación Social de la Naturaleza	264
Capítulo 6. La Constitución del Campo Socio-ambiental: Movimientos Sociales, Sustentabilidad Ambiental y Territorios de Vida.....	308
Bibliografía.....	346

Prólogo

Hace ya más de medio siglo que un acontecimiento insólito irrumpió en el mundo moderno conmoviendo las certezas de la ciencia y perturbando la seguridad de la vida: la crisis ambiental. Esta conmoción del mundo es la expresión de una crisis civilizatoria: de una falla en los modos de comprensión del mundo y de construcción del conocimiento que constituyeron e instituyeron la racionalidad de la modernidad; del modo hegemónico de producción del mundo que diseñó formas insustentables de habitabilidad de la tierra y ha desencadenado un proceso progresivo de degradación ecológica del planeta.

La crisis ambiental emerge desde el fondo del olvido de la naturaleza. Las grietas de la geosfera, el grito de la tierra, la voz de la Pachamama, los conflictos ambientales y los derechos de los pueblos han sacudido el edificio de la ciencia, cuestionando las certezas de sus verdades objetivas y proyectando a las ciencias sociales hacia nuevas indagatorias sobre los modos de existencia y la sustentabilidad de la vida.

Este libro surge de esa falla del saber que se refleja en un extrañamiento: el hecho de que el pensamiento humano se haya alejado de la inmanencia y el sentido de la vida, sometiéndose a los designios de una voluntad de poder que se ha ejercido como un dominio de la naturaleza y ha conducido hacia la muerte entrópica del planeta. La filosofía que ha querido ser pensamiento de la vida tendrá que enderezarse, no en el sentido de la razón iluminada, sino de la sensibilidad humana hacia las condiciones ecológicas del planeta y el sentido de la vida. La sociología que explora y a la que aspira no responde a la voluntad de fundar un paradigma, sino a la inquietud de descifrar un enigma: cómo ha sido posible que el pensamiento “occidental” se haya apartado de las condiciones mismas de existencia de la vida. Y otra que adquiere un sentido estratégico: cómo pensar la construcción de un mundo sustentable, fundado en las condiciones –termodinámicas, ecológicas, simbólicas, culturales– de la vida en el planeta vivo que habitamos.

La apuesta por la vida no es un juego de abalorios, un divertimento de la razón. No es un juego de azar gobernado por el conocimiento de las reglas del juego. Es un giro en la voluntad de dominio sobre la naturaleza y de los otros, hacia la *voluntad de poder querer la vida*. En estos destellos del pensar, un autor no es más que una partícula suspendida en el universo intentando pensar la vida: un ser interrogante, inarrogante, arrojado al mundo en un acto de supervivencia.

Este libro tiene antecedentes y marcas de origen más significativas que las que muestran las referencias académicas del texto. La indagatoria sobre las causas epistemológicas de la crisis ambiental ha sido una inquietud que ha acompañado mis reflexiones ambientalistas desde su inicio, en los tiempos en que irrumpió la crisis ambiental en el mundo. Siendo secretario de la Asociación Mexicana de Epistemología, organicé un *Primer simposio sobre ecodesarrollo*, celebrado en la UNAM en noviembre de 1976. En una ponencia que intitulé “Biosociología y Ecodesarrollo”, me referí a los desajustes entre los ecosistemas y la sociedad capitalista, y a la necesidad de un análisis teórico que dé cuenta de las razones teóricas de la crisis ambiental y que oriente una estrategia política para reestructurar las relaciones entre las estructuras sociales y ecológicas (Leff, 1976). Este primer esbozo de la raíz epistemológica de la cuestión ambiental fue elaborado de manera más consistente en

mi ensayo “Sobre la articulación de las ciencias en la relación naturaleza-sociedad”, publicado en 1980 (Leff, 1980, 1994, Cap. 1), el cual conduciría a un proyecto colectivo de investigación en América Latina que quedaría plasmado en el libro *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo* (Leff Ed., 1986). Este daría lugar a otro proyecto de investigación colectiva orientado a analizar la transformación de las ciencias sociales desde el cuestionamiento ambiental, de donde se fueron configurando diversas disciplinas ambientales en el campo de las ciencias sociales. Mi estudio “Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento” (Leff, 1994) es uno de los antecedentes de este libro. Otro antecedente importante fue el texto “La Ecología Política en América Latina”, que redactara para la 3ª Reunión del Grupo de Trabajo de Ecología Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, celebrada en Panamá en marzo de 2003.

Los acontecimientos, circunstancias y motivaciones que llevaron a la escritura de este libro son más recientes y concretos: una invitación de la Universidad Autónoma Metropolitana para ofrecer la conferencia de apertura de su Primer Encuentro de Sociología me indujo a tratar nuevamente el tema en un texto sobre “Los Retos de la Sociología ante la Crisis Ambiental”, que habría de llevarme a seguir indagando los fundamentos de la sociología ambiental. El seminario “Diálogos Plurales sobre Medio Ambiente: La Ecología Política a Debate: conversaciones con Enrique Leff”, organizado por el doctor José Luis Lezama y celebrado en El Colegio de México en enero de 2011, abrió un importante debate sobre el campo emergente de la ecología política y la sociología ambiental.

Pero el atractor principal de este libro nace del encuentro con las comprensiones no académicas sobre la cuestión ambiental. El encuentro “Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de América Latina”, celebrado en La Paz, Bolivia en febrero de 2008, fue el escenario de un diálogo de saberes entre intelectuales ambientalistas, líderes de algunos de los procesos más significativos de reapropiación del patrimonio biocultural de los pueblos de América Latina –seringueiros de Brasil, comunidades negras de Colombia, comunidades indígenas de México– con la participación de unos 200 representantes de los pueblos aymara y quechua de Bolivia. A la propuesta implícita en la convocatoria, los pueblos indígenas dieron una simple y clara respuesta: no queremos sustentabilidad, queremos “vivir bien”! Fue esta la clara puesta en acto de la otredad inconmensurable e intraducible entre códigos de comprensión del mundo, del sentido radical del diálogo de saberes en la construcción de aquello a lo que designamos en este libro “sustentabilidad de la vida” y que los pueblos refieren como “vivir bien”.

Esta expresión de “otredad” habría de llevarme a la indagatoria radical de este libro. La Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en Cochabamba, Bolivia, 20-22 de abril de 2010, planteó el derecho de los pueblos a decir su palabra y a posicionarse ante las negociaciones globales del cambio climático, dando lugar al reclamo de los pueblos indígenas de territorializar sus modos de vida. De allí surgió el impulso para indagar los imaginarios sociales de la sustentabilidad. A partir de mi intervención en la Conferencia “Causas Estructurales del Cambio Climático e Imaginarios Sociales de la Sustentabilidad” publiqué mi ensayo “Imaginarios sociales y sustentabilidad” (Leff, 2010), que abre la indagatoria más novedosa en torno al cual gira la propuesta de este libro: la pregunta sobre las condiciones de la vida que se han decantado

en los imaginarios y las prácticas de los pueblos de la Tierra como el principio para la reconstrucción de la sustentabilidad de la vida.

El libro inicia con una introducción, que como su título indica, tiene el propósito de situar la propuesta sociológica en el territorio epistemológico de las ciencias sociales, de asentar las bases conceptuales que dan consistencia teórica de una sociología ambiental fundada en los principios de la racionalidad ambiental y el sentido social de su “apuesta por la vida”. El primer capítulo “Las ciencias sociales y la crisis ambiental”, establece el marco teórico en el cual se inscribe la pro-apuesta del libro, la emergencia de la sociología ambiental y los puntos de demarcación de “otra” sociología ambiental decurrente del esquema de inteligibilidad de la racionalidad ambiental.¹ El segundo capítulo, “La sociedad ante la naturaleza: la construcción de la sociología ambiental”, despliega un análisis crítico de los diferentes esquemas teóricos y programas de investigación que se han desarrollado a partir de los años 70 como respuesta al desafío ambiental, en torno a los cuales se ha constituido la sociología ambiental anglófona y europea. El capítulo tercero, “Ecología política: conflictos socio-ambientales, ontología de la diversidad y política de la diferencia”, traza los ejes conceptuales y los anclajes teóricos para construir el campo de la ecología política, las relaciones de poder en torno a los procesos sociales de apropiación de la naturaleza.² El capítulo cuarto, “Imaginarios sociales y sustentabilidad de la vida” es una indagatoria sobre la encarnación y arraigo de los principios de la vida en los imaginarios sociales de sustentabilidad de los pueblos de la Tierra.³ El capítulo quinto, “El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la reapropiación social de la naturaleza”, constituye una crítica a las propuestas de la acción social fundadas en las teorías del sujeto individual y el *self* ecológico, y una argumentación sobre la reinención de identidades y actores colectivos en la construcción de estrategias y modos culturales de apropiación sustentable de la naturaleza.⁴ Finalmente, el capítulo sexto, “La constitución del campo socio-ambiental: movimientos sociales, sustentabilidad ambiental y territorios de vida”, enmarca en la triada conceptual territorio-territorialidad-territorialización los procesos y experiencias recientes de estrategias y modos alternativos de habitar sustentablemente el planeta y de construcción de nuevos territorios de vida.

¹ Este capítulo tiene sus orígenes en la conferencia “Los retos de la sociología ante la crisis ambiental”, ofrecida en el *Primer Encuentro de Sociología “La sociología en el Siglo XXI: dilemas, retos y perspectivas”*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 18 de octubre de 2007 y una ponencia presentada en el Simposio “El Debate Actual sobre el Estatuto Epistemológico de las Ciencias Sociales”, 53° Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 19-24 de julio de 2009. Una primera versión fue publicada en mi artículo “Sustentabilidad y Racionalidad Ambiental: Hacia ‘otro’ Programa de Sociología Ambiental”, *Revista mexicana de sociología*, 73, núm. 1 (enero-marzo 2011): 5-46.

² Este capítulo tiene sus antecedentes en una ponencia con el título “La Ecología Política en América Latina”, presentada en la 3ª *Reunión del Grupo de Trabajo de Ecología Política* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad del Saber, Panamá, 17-19 de marzo de 2003. Una versión revisada fue publicada con el título, “La ecología política en América Latina: un campo en construcción”, *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. II, No. 5, Santiago de Chile, pp. 125-145.

³ Una primera versión fue publicada con el título “Imaginarios sociales y sustentabilidad”, revista electrónica *Cultura y representaciones sociales*, Núm. 9, México, pp. 42-121.

⁴ Una primera versión fue publicada con el título “El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental”, *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 9, Número 27, Santiago de Chile, pp. 151-197.

Los textos y artículos publicados con anterioridad y que sirvieron de base para este libro han sido revisados y reelaborados para afianzar la consistencia teórica y argumentativa del texto en su forma integral. La secuencia de los capítulos le dan un orden lógico y una coherencia teórica al argumento general de la obra. Sin embargo, ello no significa que necesariamente deban ser leídos en el orden en que son presentados. Cada capítulo conserva una cierta “autonomía”, de manera que el lector podrá abordarlos en el orden que resulte más afín a sus intereses teóricos o políticos, y de allí organizar su propia lectura.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a algunas de las personas cuyo estímulo intelectual, solidaridad académica y amistad personal han sido fundamentales en la tarea de pensar, escribir y publicar este libro. Estas reflexiones se han nutrido del diálogo vivo que he sostenido a lo largo de los años con el Dr. Arturo Escobar y el Dr. Carlos Walter Porto Gonçalves, interlocutores imprescindibles y amigos solidarios, cómplices entrañables y aliados permanentes en la construcción de la ecología política latinoamericana. Las observaciones del Dr. Gilberto Giménez al borrador final del libro me indujeron a escribir el texto introductorio para darle un mejor encuadre epistemológico y hacer más inteligible mi propuesta teórica dentro del campo general de la sociología: su crítica rigurosa, desde la ortodoxia de la sociología, me condujo a matizar el texto y al mismo tiempo se convirtió en acicate para la radicalidad teórica de mi pensamiento. Agradezco igualmente al Dr. Jaime Labastida y al Ing. José María Castro por su apoyo permanente en la publicación de mis ideas anteriores y del presente libro; mi especial aprecio a María Ocos y Alejandro Reza, celosos guardianes y curadores de mis libros, por su espléndida labor editorial; a Olga Ramos y Montserrat Hernández y todos mis amigos de Siglo XXI que han hecho de esa casa editora un hogar de las ideas y un apoyo permanente para mi trabajo intelectual, que no es otra cosa que una *apuesta por la vida*.

Enrique Leff

México, D.F.
7 de agosto de 2014

Introducción: el contexto epistemológico y la apuesta por la vida

El Panel Intergubernamental de Cambio Climático en su último informe de 2014 anuncia el avance del riesgo climático.⁵ ¿Se trata de una realidad, de un mito, de un imaginario construido? ¿Es el retorno del diluvio universal del que habrá de reiniciarse la odisea civilizatoria de la humanidad? En tanto los científicos debaten el origen, las causas, la realidad y el grado de probabilidad de tal acontecimiento, la humanidad vive los impactos de la degradación ambiental y el cambio climático. El cambio en los regímenes de lluvias y de sequías, los muertos y las migraciones por fenómenos climáticos, ¿son reales, o hechos contruidos?; ¿Habremos de esperar a que tales fenómenos conmocionen a la humanidad, como la peste en Tebas, para que tales fenómenos lleven a la humanidad a repensar y refundar sus modos de habitar el planeta?; ¿El método científico puede dar certeza a los procesos desencadenados por la crisis ambiental, zanjar sus controversias a través de experimentos cruciales y la falsación de pruebas empíricas, o llevar sus argumentaciones al tribunal de la racionalidad comunicativa?; ¿Puede la ciencia realizar una efectiva medición y gestión de sus riesgos?; ¿La sociología debe tratar los discursos en torno al riesgo climático como narrativas que producen sentido y movilizan a grupos sociales hasta construir su realidad y adquirir constancia de objetividad?

Estas preguntas llaman a constituir una sociología ambiental que viene a cuestionar el olvido de la naturaleza por parte de las ciencias sociales, así como los métodos de construcción y los principios de validación del conocimiento científico. La cuestión ambiental desafía a la sociología para pensar las causas ontológicas, epistemológicas e históricas de la crisis ambiental en la construcción social del mundo globalizado en crisis.

La crisis ambiental es una crisis civilizatoria, una crisis de los modos de comprensión, de cognición y de producción de conocimientos que a través de su hegemonía dominante han construido un mundo insustentable. La crisis ambiental sorprendió a una humanidad encaminada hacia el progreso como ideal del *Iluminismo de la Razón* y de la racionalidad científica-tecnológica-económica de la modernidad, inscrita en la *era de la imagen del mundo*. La crisis ambiental irrumpe en el mundo moderno como un acontecimiento no anticipado, ni previsible, por la ciencia normal. Salvo en casos excepcionales de intelectuales visionarios como Murray Bookchin que vieron venir la crisis ambiental y el cambio climático, las ciencias sociales se construyeron en el olvido de la naturaleza y en la ceguera ambiental. No fue sino avanzada la década de los años 70, luego de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en 1972, que las ciencias sociales empezaron a reaccionar ante el cuestionamiento de tal acontecimiento al edificio del conocimiento. La crisis ambiental generó un acto reflexivo

⁵ Las emisiones de gases de efecto invernadero han llegado a ser las más altas en la historia humana, habiendo rebasado en 2013 el umbral de 400 ppm (IPCC, 2014).

de las ciencias para dar cuenta de la cuestión ambiental impulsando una serie de nuevas disciplinas ecologizadas o ambientalizadas en el vasto campo de las ciencias sociales.

La sociología es la disciplina que estudia la condición de la organización social y los sentidos que movilizan la acción social. La socio-*logía* es la lógica del orden social: un juicio tautológico en tanto no desentrañemos la condición fundamental oculta tras su lógica. Sin embargo, apenas cuestionamos esa lógica y reflexionamos desde en el fondo del saber en el que se ha constituido el orden social, emergen las causas metafísicas y las estructuras paradigmáticas que han encubierto la *condición natural del orden social*. La cuestión ambiental viene así a cuestionar y a reconstituir la teoría de la cuestión social. Los problemas ambientales no son simplemente hechos emergentes que se inscriben en los modos de inteligibilidad, en los esquemas de comprensión y los programas de investigación de las ciencias sociales “normales”. Remiten a los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la construcción del orden social del mundo en crisis y de la modernidad insustentable. Llaman a la construcción de una nueva sociología.

La crisis ambiental vino a recordarle a las ciencias sociales su olvido de la naturaleza, a develar la “segunda contradicción del capital” (O’Connor, 2001) y el “excepcionalismo” de las ciencias sociales (Dunlap y Catton, 1979, 1994). Hasta entonces –y a diferencia de las etnociencias orientadas hacia el estudio de las sociedades tradicionales–, la sociología, como disciplina sobre la dinámica de la sociedad moderna se fue constituyendo en el desconocimiento de las condiciones cósmicas, ecológicas y geográficas, epistemológicas, ontológicas y existenciales, dentro de las cuales se constituye el orden social. Ese olvido lleva a las ciencias sociales a construir un nuevo esquema de comprensión sobre la construcción del orden social dentro de las condiciones de la vida.

Ciencias sociales, crisis de la modernidad y el olvido de la naturaleza

Hacia 1984, en tiempos orwellianos, Alain Touraine advierte que “una sociedad que se vive en crisis, ha puesto en crisis a la sociología” (Touraine, 1984: 334). Una crisis lleva al mundo a despojarse de las representaciones de la sociedad que había construido: las de una historia que progresaba por la vía de la racionalidad, del individualismo y de la revolución. Las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, nacen en el orden ontológico y en el tiempo histórico de la modernidad; son fundamento de la modernidad, en tanto que se construyen a partir de la comprensión cartesiana del conocimiento y configuran la *imagen del mundo*⁶ que opera como el crisol epistémico en el que fragua la ciencia moderna y a

⁶ Las ciencias se constituyen sobre el fondo de una comprensión del mundo que da su carácter y esencia a la modernidad, a esa era histórica que Heidegger (1938/1996) denominó *La época de la imagen del mundo*. La esencia de la modernidad, como un período dentro de la historia de la metafísica, estaría fundada en la comprensión del mundo que inaugura el *ego cogitans* de Descartes, en su modo de interrogar a la totalidad del ente –a las cosas del mundo–, y su concepción de la verdad fundada en la epistemología de la representación, en la *adequatio* entre el concepto y lo real, que configura al pensamiento dentro de esa imagen del mundo. La modernidad inaugura una nueva época de la historia, una transformación en la comprensión del mundo griego, al “adentrarse en el ámbito libre de límites de la posible objetivación por medio del cálculo de aquello representable accesible y vinculante para todos.” Heidegger afirmará sí que, “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen [...] El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente, resultante de las planificaciones correspondientes [...] Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto

partir del cual se construye el mundo de la modernidad. La comprensión científica del mundo, los principios del conocimiento de la realidad, el *ego cogitans*, el Iluminismo de la Razón, constituyen el núcleo fundamental que crea la modernidad. ¿Como habría tal conocimiento de lo social que se constituye en el propio crisol de la modernidad de generar el acto reflexivo y el juicio crítico de su propia constitución?; ¿Podría tal reflexión del pensamiento abrir el cerco de una racionalidad que tiende a regenerarse, a reproducirse y a desplegarse desde de su propia raíz generando el mundo globalizado construido y destruido por el orden hegemónico de la racionalidad moderna?

Ciertamente el idealismo trascendental y el racionalismo crítico han creído en la capacidad de la razón para trascender el presente y hacer avanzar el conocimiento hacia la emancipación de la humanidad. La filosofía y las ciencias sociales han desarrollado esquemas de comprensión e inteligibilidad de lo social en los que se ha forjado el materialismo histórico, el racionalismo crítico y el pensamiento utópico, que más allá de la duda metódica y la falsación paradigmática que conducen al conocimiento objetivo hacia una permanente ruptura, renovación y progreso, abren el pensamiento hacia lo impensado y lo inédito. Empero, la crisis ambiental abre una crítica sobre una falla fundamental de las

*es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él [...] Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes [...] La esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente, debemos entender esta palabra *subjectum*, como una traducción del griego ὑποκείμενον. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo. Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad [...] Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí". De esta manera, colocar a la totalidad de los entes ante la mirada en el modo de la representación, dispone a una apropiación de los entes como objetos. Representar es "poner ante sí y traer hacia sí. Gracias a esto, lo ente llega a la estabilidad como objeto y sólo así recibe el sello de ser. Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente [...] El representar ya no es el desencubrirse para... sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. El representar es ahora, en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar [...] El representar es una objetivación dominante que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una *coagitatio*." Todo saber se inscribe en el mundo de la *cogitatio* y conocer se convierte en un dispositivo de poder: "Toda relación con algo el querer, el tomar posición, el sentir, es ya de entrada representadora, es *cogitans*, lo que se suele traducir por 'pensante'. Es por eso por lo que Descartes puede adjudicarles a todos los modos de la *voluntas* y del *affectus* y a todas las *acciones* y *passiones*, el nombre de *cogitatio* [...] Como *subjectum*, el hombre es la co-agitatio del ego. El hombre se fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas que se utilizan para medir de alguna manera (para calcular) que puede pasar por cierto, esto es, por verdadero, por algo que es [...] El ego del cogitare encuentra su esencia en esa reunión auto-aseguradora de la representabilidad, en la con-scientia. La conscientia es la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste [...] En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima mas alta, desde la que desciende a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra" (Heidegger, 1938/1996).*

ciencias sociales: el haber pensado el orden social independientemente de las condiciones de la naturaleza en las que se constituye, funciona y se autodestruye la sociedad. Esta falta quedó inscrita en los cimientos de las ciencias sociales a partir de que en la concepción del “estado de naturaleza” en la modernidad –Hobbes, Locke y Rousseau– quedó sellado el olvido de la naturaleza en el contrato social. Afirma así Boaventura de Sousa Santos:

el contrato social solo incluye a los individuos y sus asociaciones; la naturaleza queda excluida; todo aquello que procede o permanece fuera del contrato social se ve relegado a ese ámbito significativamente llamado ‘estado de naturaleza’. La única naturaleza relevante para el contrato social es la humana, aunque se trate, en definitiva, de domesticarla con las leyes del Estado y las normas de convivencia de la sociedad civil. Cualquier otra naturaleza constituye una amenaza o representa un recurso [...] El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental (Sousa Santos, 2008: 294).

Así, en la configuración de la ciencia económica, la naturaleza es transformada en recursos indispensables para la producción, pero remitida a un factor residual en la valorización del capital. La naturaleza es consumida por las fuerzas productivas –el capital y el trabajo; la ciencia y la tecnología– pero no es un factor fundamental en la formación de valor (Leff, 2004, Cap. 1). Las ciencias sociales han incorporado axiomáticas y modelos conceptuales de la naturaleza en diversas disciplinas, como es el caso de los modelos ecológicos, energéticos y evolucionistas transferidos a los esquemas funcionalistas en sociología o en antropología. Si en la ecología cultural y la antropología ecológica la naturaleza aparece como condición de la organización cultural, el consenso ortodoxo de la sociología mantuvo alejada a la naturaleza de todo condicionamiento o determinación de los hechos sociales.

La sociología nace de la voluntad de comprender el orden social para intervenir en la organización social, sea desde su determinación estructural, su organización funcional, sus procesos de emancipación y de transformación histórica: la lucha de clases y el cambio social, la organización democrática, los sentidos que movilizan a los grupos sociales, la gestión del orden societario y del progreso social. La sociología se forja dentro de una voluntad de poder para instaurar la normalidad de la sociedad, para ejercer un control social o acompañar sus procesos de transformación. Hoy, la crisis ambiental cuestiona a la sociología y a la historia social para comprender cómo llegó a desprenderse el orden social de la modernidad de sus determinaciones, condiciones y contextos naturales y para reinstaurar un orden social sustentable, conforme con las condiciones de la vida.⁷ Ese es el imperativo ambiental de la sociología.⁸

⁷ El concepto de sustentabilidad se ha vuelto difuso y confuso, no sólo por su ambigüedad polisémica sino por las estrategias de simulación y de cooptación del concepto en las estrategias discursivas de la geopolítica del desarrollo sostenible. Habré de comprender por sustentabilidad del orden social –más allá de la diferencia entre sustentabilidad fuerte y débil de la economía (Daly, 1991); más allá de la idea de un ajuste económico a una norma ecológica– el ordenamiento social dentro de las condiciones ecológicas, termodinámicas y existenciales de la vida; y al concepto de futuro sustentable como un horizonte de vida sin un fin predeterminable, construido por el encuentro de racionalidades diversas en la inmanencia de la vida. Sobre estas construcciones conceptuales y la disputa de sentidos entre el discurso de la sostenibilidad y el concepto de sustentabilidad aquí adoptado, véase Leff, 1998, Cap. 1; 2002, 2004, Caps 3 y 4.

⁸ Resulta sintomático del “olvido ambiental” el hecho de que una obra tan relevante sobre la historia epistemológica de la sociología y de las ciencias sociales como la de Jean-Michel Berthelot (1991/2003;

Este “olvido de la naturaleza” es una consecuencia de la propia historia de la constitución de las ciencias sociales en el orden de racionalidad de la modernidad. Si la racionalidad económica fue construida siguiendo un paradigma mecanicista (factores de producción, etapas de crecimiento, mecanismos de mercado, instrumentos de gestión, equilibrios macroeconómicos), construyendo al sujeto económico como un ente que actúa movido por los principios de la elección racional en el campo de la sociología se impuso un paradigma organicista y sistémico, derivado primero de la biología y luego del estructuralismo lingüístico, dando lugar al estructural-funcionalismo como paradigma dominante de la sociología. En tanto, las vías de sentido de los actores sociales y la intencionalidad del sujeto habrían de derivar de un esquema fenomenológico y un giro hermenéutico en las ciencias sociales.

Las ciencias sociales –y el campo de la sociología– han constituido su territorio epistémico, circunscribiendo diversos “objetos de conocimiento”, definiendo el carácter de “lo social” en un universo teórico marcado por una diversidad de esquemas de inteligibilidad, de paradigmas teóricos y programas de investigación sobre los procesos de estructuración, acción y racionalización de los hechos sociales. Este campo teórico se ha desplegado en una tensión entre programas causal-realistas y comprensivo-interpretativos, entre la lógica del realismo objetivista y la lógica del sentido de los actores sociales. Estos esquemas son aplicables y reconocibles en los abordajes de la sociología ambiental emergente⁹, dando muestra de la diversidad de intereses cognitivos aplicados a las temáticas ambientales. No obstante esta diversidad epistemológica, habremos de distinguir una sociología de los matices, de las individualidades y singularidades en la diversidad de los esquemas de inteligibilidad de lo social y de disposiciones contextualizadas en la pluralidad de mundos de la modernidad (Berthelot, 1990/1998, 2001; Passeron, 1991; Lahire, 2012) en la que podría inscribirse la “sociología ambiental” que se ha institucionalizado en el contexto de la sociología “normal”; ante ella emerge una *sociología de la raíz cuestión ambiental* –de la ecología política, de los conflictos y movimientos socio-ambientales; de la construcción de un mundo sustentable fundado en *otra racionalidad*–, que no se subsume dentro de la diversidad y la dispersión del campo de la sociología de la modernidad.

Esta controversia deberá conducirnos a definir la esencia de la modernidad y circunscribir la sociología que engloba esa variedad de esquemas de inteligibilidad de lo social, enmarcada en la racionalidad de la modernidad, para poder establecer la diferencia con “otro” programa de sociología ambiental que intentamos desplegar e ir fundamentando en la presente obra.

Modernidad(es), racionalidad(es), sustentabilidad(es)

La crisis ambiental emerge de la crisis del modo hegemónico de entendimiento del mundo, del modo de producción del conocimiento científico, de los modos de inteligibilidad de las ciencias sociales, sobre la condición del orden social de la modernidad. De la crisis

1990/1998; 2001), que cubre un periodo hasta los años 90, ignore el impacto de la cuestión ambiental en las ciencias sociales, incluso la institucionalización de una sociología ambiental desde los años 70.

⁹ Ver Cap. 2, *infra*.

ambiental emerge una nueva comprensión de lo social: de su condición ambiental. ¿Puede darse cabida a este acontecimiento dentro de los esquemas de inteligibilidad de la sociología inscritos y codificados dentro del orden de racionalidad de la modernidad?; ¿La reflexividad sociológica le permite tomar altura, constituirse en la crítica de su racionalidad y trascender hacia un orden social sustentable?; ¿la crisis ambiental se reabsorbe dentro de los ejes de racionalidad de la modernidad y la sociología ambiental se reduce a una nueva rama de la sociología, a través de la construcción de nuevos objetos empíricos a partir de diferentes problemáticas asignables a los esquemas de inteligibilidad ya establecidos dentro del consenso ortodoxo y la institucionalidad establecida? Estas preguntas servirán de hilo conductor de una reflexión epistemológica que acompañará las argumentaciones teóricas de esta obra, y cuyos rasgos esenciales apuntaremos en esta introducción. Esta reflexión remite a la pregunta por el carácter de la modernidad y de la racionalidad que la define como un orden histórico determinado.

Si como afirma Heidegger, “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen”, esta manera de disponer el mundo ante el pensamiento no sólo se fue configurando desde el giro del cogito cartesiano. En el cambio histórico hacia la modernidad se conjugaron diversos fenómenos sociales de los que habría de configurarse la racionalidad científica, tecnológica, económica y jurídica de la modernidad. El cambio de época que separa al Medioevo de la Edad Moderna está marcado por el nacimiento del capitalismo mercantil que, en su engarzamiento con las revoluciones científicas y las innovaciones tecnológicas, generó la gran transformación que impulsó la revolución industrial en la que fraguó un modo de producción y se configuró una racionalidad económica que se ha instaurado en el mundo como la lógica suprema que organiza el orden social en la era de la globalización. Este orden tecno-económico no podría haberse instituido sin la configuración de un orden de racionalidad que establece un modo de comprensión del mundo, que a través del método cartesiano fue anidando en un modo de indagatoria científica, que funda tanto al objeto como al sujeto de la ciencia –ese sujeto que no es otro que el sujeto de la ciencia (Lacan, 1971); esa construcción ficticia que está en los cimientos (y en las simientes) del edificio de la razón (Labastida, 2007)–, al tiempo que construye un mundo objetivado por la lógica de la racionalidad de la modernidad, que invade al mundo, recodificando los diferentes órdenes ontológicos en términos del valor económico, que va desterritorializando los otros modos de ser en el mundo. Es este proceso lo que instaura lo que llamaré a lo largo de este libro, la *racionalidad de la modernidad*.

Significa ello que la modernidad, la racionalidad o el capitalismo son bloques monolíticos? De ninguna manera. Si bien la racionalidad se convierte en un proceso de racionalización que continúa un proceso guiado por principios de lo Uno, la Unidad y Universalidad, por la lógica de intercambio de equivalentes y la racionalidad de la maximización de la ganancia económica, no ahogan la fuerza de la ontología de la diversidad y de la diferencia que hace que la expresión de este proceso en territorios ecológicos y culturales se manifieste como una *diversidad de capitalismo, de modernidades y de racionalidades*, en diferentes vías de racionalización y modernización. Diferentes determinaciones, circunstancias y contextos históricos, económicos, geográficos, políticos y culturales van constituyendo una variedad de capitalismo, como hubo diferentes socialismos y como hoy se manifiesta una pluralidad de ambientalismos.

La capitalización del mundo se ha efectuado a través de diferentes procesos de acumulación de capital, etapas de crecimiento y estilos del desarrollo, según sus “ventajas comparativas” y estrategias político-económicas. Es posible distinguir un capitalismo japonés de los capitalismoes europeos, norteamericanos; la experiencia fallida del capitalismo del Estado soviético y del capitalismo “socialista” de la China de hoy; y los capitalismoes de las economías “dependientes” o “subdesarrolladas”, “emergentes” o “progresistas” del tercer Mundo. Habría que caracterizar igualmente a las economías orientadas hacia fines “post-desarrollistas”, aquellas que buscan substituir el PNB por la FIB (Felicidad Interna Bruta), incorporar una normatividad ecológica, o armonizar sus economías tradicionales de subsistencia y la economía moral del “vivir bien”, sin por ello desvincularse del mercado global, como es el caso de países como Bolivia y Ecuador.

¿Son estas solamente nuevas formas de la modernidad; procesos diferenciados de modernización?; ¿Podemos afirmar que no existe la modernidad en general sino sólo sociedades nacionales, cada una de las cuales se moderniza a su manera?; ¿Existe un ideal de modernidad pero diferentes vías de modernización?;¹⁰ ¿Estamos atrapados en un estadio final de la historia, llamado modernidad, donde lo único que cabe es adoptar el modelo, adaptarse y construir diferentes estilos de modernidad; inscribirse estratégicamente dentro de las ventajas comparativas de la geopolítica del desarrollo sostenible y encapsular la diversidad cultural en el molde de la modernidad?; ¿Las diferentes vías de modernización están contenidas en la consistencia del concepto de modernidad, como diferentes vías para alcanzar el fin de la modernidad?; ¿O se trata de diversos modos de la modernidad, diferentes modernidades que conviven y entran en conflicto en la totalidad de la modernidad, hoy dominada por el orden económico global?; ¿Cómo pensar la convivencia en el mundo contemporáneo de mundos de vida tradicionales que no podrían incluirse como variantes dentro de un concepto consistente, comprensivo y genérico de modernidad?

La racionalidad que funda y configura a la modernidad no es un principio apriorístico, ahistórico; sin ser un principio universal, un núcleo esencial de racionalidad ha fundado un nuevo orden social: éste establece el modelo de las diferentes manifestaciones de la modernidad –las modernidades realmente existentes– y la diferencia de aquellas matrices de racionalidad y lógicas de sentido que resultan inconmensurables con los ejes de racionalidad de la modernidad. El concepto de la racionalidad moderna establece la línea de demarcación de los procesos sociales que buscan emanciparse, que apuntan hacia una trascendencia a la modernidad. La racionalidad que se configura en la modernidad y opera como fundamento de la modernidad es un hecho histórico-social. La modernidad emerge desde la historia de la metafísica, de los modos sociales de pensar y de construir el mundo que sientan las bases para la construcción del cogito cartesiano, del método científico, del sujeto de la ciencia, que se engarzan en la *gran transformación* que lleva a la constitución del mundo moderno (Polanyi, 1944); en la que se establece la institucionalidad de la ciencia

¹⁰ En este sentido Touraine afirma que “La modernización se ha apoyado en la racionalidad económica y el desarrollo jurídico en los Países Bajos y en Gran Bretaña, de manera muy diferente que la modernización voluntarista al estilo francés, dirigida por un Estado, y más todavía del modelo alemán, basado en la reivindicación de la historia cultural de la nación (Touraine, 2005: 196).

moderna (Bernal, 1969), se instaura el modo de producción capitalista (Marx, 1965) y se configura la racionalidad formal y técnica, económica y jurídica de esa etapa histórica (Weber, 1922): que establece los modos de comprensión y de legitimación hegemónicas de la modernidad.

La sociología ha construido sus diversos objetos de estudio a partir de esa comprensión racional del mundo y tomando como referencia los hechos de la realidad social actual construidos por esa misma racionalidad, a través de modos de estrategias de poder localizadas en el campo de fuerzas sociales y los intereses cognitivos en los diferentes procesos de modernización; a través los modos de conocimiento, de intervención y transformación del mundo que han llevado a una crisis ambiental, como crisis de los modos de habitabilidad del mundo.

La sociología se ha construido en el molde de la racionalidad moderna. La socio-logía es la disciplina que procura dar cuenta de la lógica de la modernidad. Incluso la sociología interpretativa-comprensiva que se distingue de la sociología realista-causalista y la sociología constructivista ambiental que busca comprender los procesos sociales por los cuales adquieren sentido, se movilizan acciones sociales y se objetivan los “hechos ambientales”, no renuncia al principio de objetividad de los hechos sociales. La sociología de la modernidad es objetivista y racionalista: objetivista porque analiza los hechos sociales como hechos objetivos construidos socialmente y pretende hacer un análisis objetivo de la realidad social sometiéndose al criterio de validación de la prueba empírica. Es racionalista en su propósito de llevar la sociología comprensiva de Weber –dentro de diferentes órdenes y contextos de racionalidad– hacia un principio más acabado de racionalidad comunicativa, pretendiendo dirimir los conflictos de valores inconmensurables a través del procedimiento de la acción comunicativa fundada en la argumentación racional de valores no racionales (Habermas, 1989, 1990).

Así se ha fraguado la armadura de la racionalidad de la modernidad. Es el mecanismo que revoluciona a la modernidad, el eje en el que gira en su eterno retorno la reflexividad de la modernidad. Antes de proyectarse fuera de este núcleo de racionalidad hacia un estado en el que se trascienda, el movimiento inercial de la modernidad la lleva a globalizarse y a dispersarse, a proyectarse y desplegarse hacia la manifestación de múltiples modernidades. La modernidad así energizada salta de órbita hacia una “segunda modernidad”, se vuelve “modernización reflexiva” y se autodesigna como “modernidad tardía”, antes de dar el paso hacia la post-modernidad. Pero tal diversificación, reflexión y progresión modernizadora no disuelve el núcleo de racionalidad de la modernidad. En este sentido, antes de acotar la modernidad dentro de un horizonte temporal, importa caracterizar el núcleo fundamental de su racionalidad ante al cual es posible demarcar y diferenciar otras configuraciones del orden social y pensar la diferencia que permitiera vislumbrar la emergencia de un orden posmoderno.

Ciertamente, lo que está en juego es la definición de la modernidad y de la racionalidad que forma su arma-dura más consistente, para poder entender si todas las configuraciones culturales existentes y posibles giran como variedades satelitales en torno a su núcleo de racionalidad; para comprender si, más allá de representar variedades de la modernidad y modos “alternativos” de desarrollo, abren alternativas *al* desarrollo, a procesos de

descolonización; a nuevas racionalidades sociales y a modos alternativos de construcción de sociedades sustentables; si apuntan a la emergencia de otros modos de pensar, de habitar el mundo, cuya designación como modelos “post-desarrollo” apenas apunta hacia una indagatoria sobre su fundamento y sentido, antes que a una axiomática definitoria de un nuevo paradigma societario.

Pensar desde fuera de los esquemas de la modernidad, buscar emanciparse del orden económico global, afirmar las identidades culturales en un sentido radical son la expresión del deseo de emancipación de pueblos, comunidades y ciudadanías, antes que ejercicios fatuos del pensamiento crítico y de voluntades políticas inconsecuentes. Ciertamente un cierto espíritu emancipatorio “postmoderno” viene tensando y contestando hace tiempo a la modernidad. Más allá de las luchas de descolonización –de desujeción de los regímenes totalitarios y dominantes de la modernidad y de la búsqueda de la libertad individual como promesa de la modernidad–, el pensamiento postmoderno –de Nietzsche y Heidegger hasta Levinas, Deleuze, Derrida y los filósofos de la posmodernidad–, está marcado por una necesidad de emancipación del marco de comprensión filosófica y científica sobre el mundo que ha legado la historia de la metafísica. La genealogía de la moral, la ontología existencial, la ontología de la diferencia y la ética de la otredad son señales fuertes y cuerpos robustos de pensamiento que apuntan hacia la necesidad de trascender los modos dominantes del comprensión del mundo, en los que se enmarcan las ciencias sociales en toda su diversidad de disciplinas, paradigmas y abordajes. La “vuelta al ser” de Heidegger, la “*diferancia*” de Derrida, ese “otro modo que ser” de Levinas, son modos alternativos de pensar el mundo que conducen a otros modos de construir mundos de vida, que si bien habrán de tensar la convivencia en la modernidad, no se reabsorben como modalidades de la modernidad. Apuntan a una deconstrucción de la historia de la metafísica que no sólo se escribe en la teoría, sino que se ha decantado y ha intervenido la vida misma a lo largo de la modernidad y que se expresan en las demandas de emancipación de los pueblos de la tierra.

La crisis ambiental es el signo y el síntoma más fuerte de ese límite de la modernidad. La crisis ambiental es en el fondo la manifestación de los modos dominantes y hegemónicos de organización del mundo moderno. Es en este sentido radical que la cuestión ambiental llama a una reconstitución de las ciencias sociales y una refundamentación de los modos de habitar el mundo. Esos son los desafíos para una nueva sociología ambiental y las líneas de fuerza y de tensión que atraviesan el campo de la ecología política. Esta comprensión de la cuestión ambiental hace que la sociología ambiental a la que apuntamos no se reduzca a una nueva rama de la sociología, sino que remite a los fundamentos del pensamiento sociológico sobre el orden social. A diferencia de las sociologías de la modernización reflexiva y la modernización ecológica, la cuestión ambiental no se reabsorbe en el orden de la racionalidad de la modernidad, sino que remite a otro orden de racionalidad, al de una racionalidad ambiental.¹¹

¹¹ No pretenderé establecer una axiomática, asentar la lógica de una verdad incontrovertible o desplegar una analítica de la categoría de racionalidad ambiental, que desbordaría el espacio de este libro. Tampoco podría eludir el tratar de explicitar el concepto fundamental del pensamiento ambiental que busca dar consistencia y sentido a la sociología aquí propuesta. Tendré que limitarme a trazar sus ejes principales, remitiendo al lector a textos anteriores en los que he intentado construir este concepto que atraviesa toda mi obra. Remito al lector a mi ensayo “Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento” (Leff, 1994), a mi ensayo “Pensar la complejidad ambiental” (Leff, 2000), a mi libro

El concepto de *racionalidad ambiental* emerge de la demarcación teórica que opera el ambiente al definirse como un concepto epistemológico en el campo de externalidad al *logocentrismo* de la ciencia moderna, desde donde la racionalidad ambiental irá demarcando y construyendo su territorio epistémico, significando el sentido de su “otredad” frente a la racionalidad de la modernidad. Desde este posicionamiento epistemológico, la racionalidad ambiental opera una deconstrucción del concepto weberiano de racionalidad para atraerlo al campo ambiental. Los ejes y órdenes de racionalidad que distingue Weber, adquieren nuevos sentidos: la racionalidad formal de la modernidad, que da consistencia a la lógica abstracta de la ciencia positiva, se transforma en diferentes “lógicas de sentido” en las construcciones teóricas del discurso ambiental. La racionalidad técnica o instrumental de la modernidad disuelve su principio de cálculo y eficacia entre medios y fines inscrito en el núcleo inercial de la racionalidad tecno-económica, para reconstituir el orden de la técnica dentro de las condiciones ecológicas y culturales en las que se configura una nueva racionalidad productiva (Leff, 1994). La racionalidad instrumental da lugar a una *praxeología*, a lógicas de sentido, a un pensamiento estratégico y prácticas diversas que conducen las acciones de los actores sociales en sentidos emancipatorios de la lógica de la modernidad. El concepto de racionalidad material o sustantiva no sólo reconoce principios éticos, valores culturales, modos de cognición, cosmovisiones e imaginarios –los mundos de la espiritualidad y la religiosidad que conviven dentro del orden de la modernidad–, sino que distingue diversas “matrices de racionalidad”. La racionalidad ambiental, como modo de comprensión social, adquiere una radicalidad mayor al reconocer una pluralidad de modos de comprensión, al instaurar un principio ético-político que confronta toda jerarquía entre diferentes órdenes axiológicos. La racionalidad sustantiva se abre hacia una pluralidad de órdenes de racionalidad cultural, hacia diversos modos de cognición, de saber y de ser-en-el-mundo.

La racionalidad ambiental establece así otro modo de comprensión del mundo. No solamente abre un nuevo esquema de inteligibilidad de la sociología comprensiva desde otro espacio no popperiano de la lógica social: la comprensión sociológica se desplaza hacia la pluralidad de modos culturales de comprensión del mundo, hacia la construcción de diversos modos de comprensión, a un mundo “hecho de muchos mundos”; a un mundo construido desde el encuentro de diferentes mundos posibles. La racionalidad ambiental es el modo de comprensión del mundo donde conviven, se conjugan y dialogan diferentes racionalidades culturales, donde se encuentran y confrontan diferentes racionalidades y lógicas de sentido. La racionalidad ambiental no es pues una variante del pensamiento o una muestra de la diversidad de expresiones de la modernidad, sino la marca de una diferencia radical. De esta manera, más allá de explorar las múltiples modernidades y racionalidades que coexisten en el mundo globalizado, es necesario aprehender el orden de racionalidad que configura a la modernidad de la cual se demarca la racionalidad ambiental, en la cual se inscriben las vías alternativas de construcción de sociedades sustentables.

Epistemología ambiental (Leff, 2001), y a mi libro *Racionalidad ambiental* (Leff 2004), principalmente el capítulo 5. Véase igualmente la nota 44 del capítulo 1 del presente libro, *infra*.

Que es entonces la modernidad? Si bien todo lo ocurrido desde que las tres carabelas de Colón llegaron a las américas, desde que Copérnico destronó el paradigma ptolomérico, desde que Descartes publicó *El Discurso del Método* quedan enmarcados en el espacio histórico que fundan esos acontecimientos, aún habría que dilucidar qué es lo que modificaron en el devenir de la historia: qué procesos activaron y cómo se enlazaron; qué sinergias generaron y cómo se amalgamaron para forjar la armadura de la racionalidad de la modernidad.

Touraine definirá la modernidad “por el hecho que da *fundamentos no sociales* a los hechos sociales [...] la *creencia en la razón y en la acción racional*. La ciencia y la tecnología, el cálculo y la precisión, la aplicación de los resultados de la ciencia a dominios cada vez más diversos de nuestra vida y de la sociedad” (Touraine, 2005: 96). La modernidad, así definida es claramente el mundo de la *Gestell* de Heidegger, el mundo objetivado por la ciencia, emplazado por la racionalidad del cálculo. Es la modernidad definida por la racionalidad formal y técnica de Weber, en la que tienen cabida la racionalidad material o sustantiva, las acciones orientadas por valores; es decir, los mundos de la costumbre, de la tradición, de lo religioso y lo sagrado, que son parte de la realidad social, mientras que tanto la *razón*, como los *derechos universales* de todos los individuos, serían los “fundamentos no sociales de la vida social de la modernidad”, puesto que “la razón no está basada en la defensa de los intereses colectivos o individuales, sino en sí misma y en un concepto de verdad que no se aprehende en términos económicos y políticos” (Ibid.).

La modernidad se construye en esa “imagen del mundo” en la que se configuran los principios a priori de la razón, la idea absoluta, la autoconciencia del sujeto y la libertad del actor social que para Touraine se reconstituyen por voluntad propia en un mundo post-social. Tal comprensión de la modernidad induce un proceso de modernización –al menos el modelo “occidental”–, basado en el principio de auto-creación de la modernidad. Este será el trasfondo de las propuestas sociológicas de la modernización reflexiva de Beck, Giddens y Lash, o de la modernización ecológica de Spaargaren y Mol. Este modo de modernización es el modelo ideal de la modernidad, el de su centro de gravedad y su cierre paradigmático dentro de sus principios in-trascendentes. Ni el idealismo trascendental ni el materialismo dialéctico, ni la intencionalidad subjetiva constituyen dispositivos de poder capaces de trascender a la modernidad.

La modernidad se postula como un orden societario que no apela a ningún principio, valor o trascendencia fuera de sí mismo: tal es el orden tautológico de autorreflexión de la razón de la modernidad. La racionalidad que funda la modernidad una vez dinamizada e instituida en el orden social, sigue su propia inercia como un proceso de racionalización de su razón fundacional. Los principios “ideales” de la modernidad (la razón, la libertad y los derechos individuales) vendrán a convertirse en el eslabón más débil, donde se produce el rompimiento del orden social, su alejamiento del interés general, del bien común, de la otredad y la sustentabilidad de la vida. La modernización como proceso auto-racionalizado transfiere su imagen del mundo –la sociedad como “lugar de la invocación de un sujeto en su universalismo liberador”– hacia la sociología de la modernidad:

Puesto que la modernidad se define por principios de alcance universal, el pensamiento racional y los derechos del individuo, y toda modernización introduce la idea de una

particularidad e incluso de la singularidad de cada sociedad en cambio [...] es tan imposible definir una sociedad en tanto que puramente universalista como por su pura singularidad. Es más útil precisar la complementariedad de las dos nociones, una vez eliminadas las nociones extremas, liberal y comunitarista, que solo mantienen una de las dos dimensiones del análisis. Se impone un razonamiento: el otro debe ser reconocido como tal, como diferente, pero sólo si este otro acepta, como yo mismo, los principios universales que definen la modernidad (Touraine, 2005:203).

Así definida la modernidad, toda singularidad queda contenida en su universalidad, que disuelve a la otredad en la mismidad de los principios universales de la modernidad. La sociología, en alianza con la modernidad que la funda, somete a la diferencia cultural bajo el dominio de los principios de la racionalidad moderna; todo orden societario sería una variante de la modernidad y una vía de modernización. Este esquema sociológico busca “hacer compatible la unidad de la modernidad con la diversidad de historias culturales” (Touraine, 2005: 223). Tal compatibilidad se vuelve confrontación en una modernidad dominada por el proceso de modernización capitalista que en su expansión hegemónica a todos los confines del planeta va colonizando, dominando, absorbiendo y subyugando a todas las diferencias culturales para subsumirlas en la razón de fuerza mayor del mercado. La modernidad se forja en el ideal metodológico cartesiano –en el de la creación del objeto y el sujeto de la ciencia; en la disyunción entre sociedad y naturaleza– y prosigue con los efectos que ha generado ese modo de indagatoria de la verdad objetiva de la realidad, de la identidad entre el concepto y lo real en la construcción de la realidad. En este sentido, la historia de la modernidad es su historia epistemológica, la historia de los conceptos que antes que conocer la realidad intervienen el mundo, trastocan lo Real en sus modos de construcción de la realidad. En ese proceso de racionalización se va construyendo y destruyendo el mundo por la manera como se efectúan los procesos sociales en las leyes de la naturaleza y en las condiciones de la vida.

La modernidad no sólo ha instaurado un sistema-mundo, una racionalidad que impera sobre el orden social, sobre su sentido ineluctable, sobre su impulso progresivo, desdibujando al actor social como creador de su existencia y de los destinos del mundo. La racionalidad de la modernidad habría instaurado un sistema que gira alrededor de sí mismo, un sistema que evoluciona retro-accionando sobre su propios ejes. Tal es el postulado de la sociología de la modernización reflexiva. La doctrina del “eterno retorno de lo mismo” se muestra como el *círculo vicioso de la modernidad* (Klossowski, 2009), como la metáfora del proceso de racionalización instaurado en la modernidad que genera un orden ineluctable del mundo y opera como un simulacro (Baudrillard, 1983). La esencia de la modernidad es su gatopardismo: cambiar todo para que todo siga igual; ocultar la esencia de la racionalidad de la modernidad en la pluralidad de manifestaciones y expresiones de los mundos plurales. Es el *eterno retorno de lo mismo*, que no es lo igual, pero *no es lo otro*. La modernidad incluye una diversidad de modos de ser modernos, pero excluye la *otredad*.

La modernidad es la instauración de un impulso hacia un progreso, que basado en falsas premisas (la mano invisible, la transparencia del mundo, la razón a priori, la ideas absoluta, el sujeto autoconsciente, el control de la realidad) acelera la destrucción de sus bases de sustentabilidad. La *creación destructiva* del capital es lo que mejor la define (Schumpeter, 1942/1976). La modernización reflexiva se convierte en un modelo cibernético, en un

sistema autopoietico que evoluciona hacia la complejidad global, inscrito de un proceso de racionalización creciente de obsolescencia programada; en un progreso hacia la muerte entrópica del planeta. Si la segunda modernidad viene a revolucionar las coordenadas, las categorías y concepciones del cambio mismo, no ofrece principios ontológicos, bases conceptuales, horizontes de inteligibilidad y estrategias de acción para transitar por la nocturna revolución del Iluminismo de la Razón hacia una nueva racionalidad social.

Más allá del “reconocimiento” de las variantes culturales de la modernidad, la construcción de un mundo diverso implica trascender al orden hegemónico de la modernidad –con sus modernidades–, del pensamiento de lo Uno y lo Universal hacia una ontología de la diversidad y la otredad. La pluralidad de las modernidades existentes no disuelve la esencia de la modernidad. La ontología de la diferencia no sólo ha derivado en un antiesencialismo, sino en la pluralización de todo concepto: naturalezas, culturas, capitalismo, ecologismos. El proceso mismo de modernización es generador de una pluralización de entidades híbridas, mezcla de naturaleza, símbolos y tecnología, por la intervención tecnológica de la vida. Esa multiplicación, hibridación y fusión de órdenes ontológicos acarrea igualmente una pluralización de los modos de existencia de los “modernos” (Latour, 2012). Esos procesos van disolviendo la concreción del concepto en la empiricidad de la pluralidad de sus manifestaciones y expresiones. El problema no es que falten las palabras para designar esa demultiplicación de entidades y modos de existencia. El concepto “árbol” no se disuelve con la pluralidad de especies, géneros y nombres con los que se designa la diversidad de modos de ser de la *arbolidad* de la biosfera: de la variedad de encinos, acacias, palmas y fresnos. Análogamente, si bien la hegemonía de la racionalidad moderna genera una heterogeneidad de entidades y modos de existencia humana al territorializarse en diferentes contextos ecológicos, geográficos, culturales y políticos, ello no elimina la direccionalidad histórica que traza y los horizontes hacia los que se dirige la modernidad y los procesos de modernización. Empero, esta no se despliega generando solamente una diversidad de modalidades de la modernidad. En contraste con los modos de existencia de la modernidad, en el contexto de las luchas emancipatorias y de resistencia a la modernidad y a sus procesos de modernización, hoy asistimos a la *reexistencia* de los modos tradicionales del ser cultural. Si bien podemos celebrar el fin de toda pureza ontológica en el mundo de la modernidad tardía y de la post-modernidad, se abre la pregunta para saber si la racionalidad moderna es la vía única e irrevocable de producción de nuevas entidades y de construcción del mundo, o si debemos pensar los modos alternativos en los que se territorializan los potenciales de lo Real y la creatividad de lo Simbólico, dentro de otros órdenes de racionalidad, en la construcción de otros mundos de vida posibles.

La modernización se construye en un proceso de destradicionalización, desterritorializando las tradiciones de los mundos pre-modernos (Giddens, 1994). Este propósito modernizador se ha instaurado en la voluntad de los Estados-nación de integrar a las poblaciones “subalternas” al progreso nacional. Sin embargo, los pueblos originarios han resistido desde la conquista y colonización de sus territorios a los ideales de la modernidad. Los pueblos indígenas que resisten a la racionalización de sus vidas, ¿son modernos cuando son forzados a sobrevivir en el proceso de modernización, cuando a través de su aculturación son llevados a aspirar a la modernidad?; ¿Sus resistencias se inscriben en la dialéctica de la modernización que reabsorbe sus contradicciones, sus externalidades y sus disidencias?; ¿La modernización es un proceso ineluctable de progreso? Justamente frente a ese ideal e

impulso de poder que ha desterritorializado culturas, que amenaza la diversidad cultural, se erige un proceso de emancipación que se ubica en otra comprensión del mundo, en otra racionalidad, que no por ocurrir en el tiempo de la modernidad podemos llamar moderna.

La otredad que marca la diferencia entre la pluralidad que se inscribe dentro de la modernidad y aquello que la trasciende se inscribe en el límite de lo que puede absorber (reflexivamente) el proceso de modernización. Esta diferencia la establece una experiencia crucial que no emerge del pensamiento puro sino de la vida política que hoy se manifiesta en la tensión entre el proceso de modernización y ruptura con la modernidad de Bolivia. En ese país situado en el corazón de América Latina, su pueblo mayoritariamente indígena eligió al primer presidente indígena de una nación del orbe en el marco de la democracia, emblema de la modernidad. La constitución de este Estado indígena no detuvo el impulso económico modernizador del país que llevó al conflicto del Tipnis –la construcción dentro del proyecto IIRSA de la carretera para abrir la vía al Pacífico de Brasil pasando por encima de la Tierra Indígena del Parque Isiboro Sécure (Porto Gonçalves y Betancourt, 2013)– a la confrontación antagónica entre la racionalidad modernizadora y la racionalidad ambiental expresada en el reclamo del “vivir bien” de los pueblos aymara en su territorio ecológico.¹² Es un conflicto entre el principio hegemónico del mercado que rige las decisiones económicas y la racionalidad jurídica en la que se construyen los nuevos derechos indígenas, ambientales y de la naturaleza. La construcción de los derechos comunes a los bienes comunes de los pueblos son efectos de la reflexividad de la modernidad desde la resistencia de los pueblos a ser absorbidos por la modernidad, y en ese sentido no se reabsorben en la modernidad. Son procesos que construyen puentes hacia otros modos de habitabilidad del mundo que no son un retorno a la premodernidad, y que el término posmodernidad no alcanza a conceptualizar. Es el punto en el que la modernización deconstruye inintencionadamente sus principios y se trasciende. Es la tensión de conceptos que abre la racionalidad ambiental, extremando la significación de los conceptos de la modernidad, y abriendo un nuevo esquema de las ciencias sociales en el que se inscribe “otra” sociología ambiental

La inteligibilidad sociológica de la cuestión ambiental

La sociología ha construido su disciplina, desde su fuente positivista, dentro del esquema racionalista de las ciencias sociales que ha dominado durante el curso de su historia.¹³ De esta manera ha designando a Augusto Comte como padre de la sociología moderna en su voluntad de fundar una “física social” derivada de “las bases de la física celeste, terrestre, mecánica o química; orgánica vegetal o animal” y de su célebre “ley de los tres estados”, enunciada en 1822 (Berthelot, 1990/1998:23). Durkheim habría de instaurar el principio de causalidad en el análisis sociológico en su ánimo de extender el racionalismo científico a los hechos sociales:

¹² Ver Cap. 6, *infra*.

¹³ Giddens (1998) define como “consenso ortodoxo” al esquema dominante de las ciencias sociales –y de la sociología en particular– hasta fines de la década de 1960, basado en tres principios fundamentales: la influencia del positivismo como esquema lógico, el funcionalismo como método, la concepción de la “sociedad industrial” como contexto y la “teoría de la modernización” como marco de inteligibilidad.

Nuestro principal objetivo (...) es extender al comportamiento humano el racionalismo científico, haciendo ver que, considerado en el pasado, es reducible a relaciones de causa a efecto que una operación no menos racional puede transformar enseguida en reglas de acción para el futuro. Lo que hemos llamado nuestro positivismo, no es sino consecuencia de ese racionalismo” (Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1ère préface, 1985, Paris, PUF, 20è ed “Quadrige”, 1981, p. ix, Apud Berthelot, Ibid.: 23).

De esta manera, desde sus orígenes y fundamentos, las ciencias sociales se forjan en el molde de comprensión del mundo moderno fundado por las ciencias naturales, el cual se extiende hacia el entendimiento del orden y los comportamientos sociales. La sociología positiva se ve atraída desde su cuna por el interés del orden social establecido, por el “sistema de política positiva” que habría de orientar el conocimiento hacia el control del orden social inscribiéndolo en la organización del progreso. Esta impronta del saber sociológico, en el marco de comprensión de un orden social evolutivo, habría de ejercer su voluntad de poder en la configuración de un polo de saberes que se articulan en un esquema sociológico que, desde la sociología positiva hasta el estructural funcionalismo, del paradigma de la economía clásica y la sociología de la elección racional, disponen un modo de apropiación y de control del orden social propio de la modernidad. Si el orden económico se funda en la transposición de las leyes de la mecánica newtoniana, una ciencia del orden social se va configurando en analogía con las ciencias de la vida (Canguilhem, 1971). Desde la filosofía evolucionista de Herbert Spencer (1820-1895) se configura una inteligibilidad del orden social del que derivaría el esquema del funcionalismo social con el propósito de fundar un conocimiento conducente a legitimar una lógica evolucionista-adaptacionista, de la estabilidad y el cambio del orden social.

Otra corriente originaria de inteligibilidad del mundo social habría de derivar de la filosofía de la historia de Hegel. Desde ese otro polo epistemológico, Marx construye una teoría sociológica crítica del orden social de la modernidad fundada en una ontología dialéctica y una epistemología crítica. Marx descubre el “fetichismo de la mercancía” como el dispositivo de encubrimiento ideológico por excelencia que nace de la condición del mundo moderno; es el mecanismo de reificación que hace ver la realidad como un conjunto de relaciones entre cosas encubriendo la relación social de fondo que la produce, induciendo la reducción ontológica de las cosas del mundo a su valor de cambio y a una relación de explotación y dominio fundada en la naturalización de la conciencia sobre el mundo. Marx inaugura un esquema sociológico sobre el ser social cuando desde el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* enuncia: “En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad [...] no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia” (Marx, 1965). Marx establece así un modo de inteligibilidad de la realidad social (el materialismo histórico) fundada en una comprensión ontológica de lo real (el materialismo dialéctico), abriendo la vía de una sociología comprensiva –la conciencia para sí de las clases sociales– que moviliza la acción social y conduce el cambio histórico. El esquema marxista abrió una amplia indagatoria social que habrá de llevar al racionalismo crítico de la Escuela de Frankfurt (Walter Benjamín, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Alfred Schmidt, Jürgen Habermas) y a la escuela estructuralista de Louis Althusser.

De esta manera, desde sus inicios, y por encima de la voluntad epistemológica del positivismo de formar un campo unitario de la ciencia, las ciencias sociales y las disciplinas sociológicas se configuran en una pluralidad de esquemas de pensamiento y modos de inteligibilidad de la realidad social, en cuya geografía es posible distinguir vertientes decurrentes de diferentes fuentes filosóficas: una tradición positivista proveniente de la filosofía analítica; una corriente fenomenológica vinculada al idealismo trascendental; un racionalismo crítico de linaje hegeliano-marxista; una analítica estructuralista a partir del giro lingüístico y una filosofía hermenéutica y posmoderna influenciada por la ontología existencial heideggeriana.

Una de las principales líneas de demarcación en la naciente sociología se establece entre las tradiciones que se forjan desde finales del siglo XIX entre la escuela francesa de sociología explicativa y la escuela alemana de sociología comprensiva. Siguiendo a Comte, la primera surge de la ambición de dar especificidad y legitimidad a la sociología como una ciencia propiamente social: la construcción rigurosa de sus objetos, la aplicación del principio de causalidad a los fenómenos sociales y el imperativo de la prueba empírica de la teoría con la realidad. Ello llevaría a establecer las *Reglas del método sociológico* (Durkheim, 1981) en una vocación objetivista de la sociología en la lógica del racionalismo experimental.

Ante el dilema de reducir la comprensión de lo social al modelo de las ciencias de la naturaleza, la tradición alemana distinguió entre *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft* (ciencias del espíritu): las primeras derivadas del principio kantiano de la razón pura; las segundas, de la razón práctica que orienta la acción social. Se plantea así un “esquema actante” que abre una indagatoria sobre las racionalidades y las lógicas de sentido que movilizan la acción social, como lo más propio de las ciencias sociales, frente al causalismo de las ciencias de la naturaleza. Desde esta vertiente nace y se desarrolla una sociología comprensiva inaugurada por el realismo histórico de Georg Simmel y la ciencia de la acción social de Max Weber. A diferencia del causalismo de Durkheim, Weber consideraba que la inteligibilidad de la acción social parte de una comprensión e interpretación que anteceden a la explicación a través de las regularidades causales. En su magna obra, *Economía y Sociedad*, Weber define a la sociología como:

una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana [...] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1922/1983:5).

La sociología comprensiva nace y bebe sus fuentes del pensamiento filosófico: la dialéctica de Hegel, la fenomenología de Husserl, el giro lingüístico de Wittgenstein, la ontología existencial de Heidegger y la filosofía de la posmodernidad, que alimentan las corrientes hermenéuticas, interpretativas, constructivistas de la sociología contemporánea por una parte, y una antropología estructuralista y fenomenológica por otra. De esas corrientes habría de derivar una pléyade de paradigmas, esquemas y programas de investigación sociológica: el estructuralismo de Saussure (1964) y Lévi-Strauss (1968); la episteme estructuralista en la “arqueología del saber de las ciencias humanas” (Foucault, 1966); los

paradigmas estructuralistas-funcionalistas-sistémicos de Merton, Parsons, Giddens y Bourdieu. De la crítica radical al objetivismo de la ciencia positivista que abre la filosofía fenomenológica y la sociología comprensiva, emerge la etnometodología de Garfinkel (1967), el interaccionismo simbólico de Mead (1934/1974) y Goffman (1956/1993) y los programas que toman su raíz de la fenomenología de Husserl, del sujeto inserto en su mundo de la vida, del sentido común de las prácticas cotidianas y la vida en común, hasta la relectura de Weber a partir de Husserl de Alfred Schütz (1962/2008), que abre la puerta al constructivismo de Berger y Luckmann (1986).

De la demarcación entre las ciencias naturales y ciencias del espíritu, las ciencias sociales irán desplegando su campo diferenciándose entre esquemas explicativos y comprensivos, entre razón experimental y razón interpretativa; entre un polo objetivista-causalista que postula una concepción fisicalista de la ciencia social y un polo racionalista-intencionalista inclinado hacia la comprensión de las razones de los actores sociales. Entre esos polos, Jean-Michel Berthelot traza las genealogías que configuran los diversos esquemas y programas de las ciencias sociales. Más allá de mirar sus trazos en una historia de las ideas y del conocimiento, su método reductor de la sociología epistemológica de las ciencias sociales se enfoca hacia una “historia de la producción social de los conocimientos y saberes, de la construcción de *dispositivos prácticos de conocimiento* dentro de los cuales se han moldeado los procedimientos y diseñado los esquemas de pensamiento y acción” para destacar los “puntos de anclaje, a la vez históricos y lógicos, alrededor y a partir de los cuales se ha operado su pluralización y complejización contemporánea” (Berthelot, 2001: 204-208). Para la realización de esta empresa analítica y clasificatoria, Berthelot reconoce que “las teorías en ciencias sociales no se presentan sino raramente bajo una forma axiomatizada” y que “los análisis sociológicos concretos articulan frecuentemente diversos esquemas que conviene primeramente poder aislar. El primer objetivo deseado es de abstraer la forma lógica de los esquemas y proponer, a partir de ella, una geografía de los modos de acercamiento del objeto en sociología” (Berthelot, 1990/1998: 39, 43). En este sentido, Berthelot traza una tipología y un mapa de las ciencias sociales.¹⁴

La constitución de estos diferentes modos de indagatoria e inteligibilidad de lo social ha conducido a álgidos debates sobre el estatuto de cientificidad de las ciencias sociales. Ha sido clásica la confrontación entre la lógica del descubrimiento científico de Popper (1973) y la crítica hegeliano-marxista de Adorno, en el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en Tübingen en 1961: mientras Popper postula la unicidad de la lógica científica basada en la puesta a prueba empírica de sus construcciones teóricas, Adorno ve la facticidad de los hechos sociales como una lógica aplicada a la inteligibilidad de su verdad decurrente de un orden superior de determinación, de un plano ontológico, del efecto de reificación de la lógica del intercambio mercantil en el que se inscribe el régimen de verdad de los fenómenos sociales e históricos, que como “momentos del todo en

¹⁴ El formalismo que usamos refiere a un acercamiento de tipo-ideal similar al que pone en práctica Max Weber en el análisis de las determinantes de la acción. En un análisis tal el modelo racional [...] permite dar cuenta a la vez de la especificidad de las lógicas estudiadas y de las modalidades de sus combinaciones concretas” (Berthelot, 1998: 58).

devenir, su interpretación presupone la mediación del sentido de ese devenir” (Adorno, 1979a, 1978b).¹⁵

Entre las temáticas que ocupan la reflexión e investigación sociológica en las últimas décadas del siglo XX destaca la cuestión del orden y el cambio social, del movimiento y el devenir de las sociedades. Empero, esta sistematización del campo epistemológico no incorpora a la historia reciente de las ciencias sociales dos eventos fundamentales que irrumpen en el terreno del conocimiento: la emergencia de las ciencias de la complejidad y la crisis ambiental. Así, la noción de orden/desorden en Balandier (1989) se mantiene a un nivel conceptual demasiado general para constituir un nuevo paradigma del orden social. Por otra parte, la sociología de la acción social –de los actores sociales inscritos en una estructura social y ante la “gestión de la historicidad”– (Touraine, 1984) deriva en una noción voluntarista del actor social como sujeto autoconsciente, y un desconocimiento del espacio histórico en el que se posicionan los actores sociales ante los grandes dilemas del futuro, notoriamente ante la crisis ambiental y la construcción de un mundo sustentable. La renovación del análisis social sobre la dialéctica de las estructuras y los actores sociales, entre historia y organización social, aunque complejizándose, se mantiene inserta y sujeta al orden social establecido por la modernidad, a una racionalidad en la cual la indagatoria social no logra abrir una inteligibilidad de los hechos sociales desde sus causas naturales.

El análisis sociológico de Bourdieu abre el esquema del estructuralismo genético (Goldmann, 1959) hacia una dialéctica complejizada entre estructuras y actores, entre campos y hábitos (Bourdieu y Wacquant, 2005/2008). Empero, el habitus como disposiciones duraderas instituidas por las condiciones y determinaciones derivadas de una posición social en la sociedad moderna, o como esquemas de prácticas de las sociedades tradicionales, no alcanza a pensar la constitución de los actores sociales capaces de trascender el orden social en el que se constituyen como operadores reorganizadores del campo social.

La modernización reflexiva de Beck, Giddens y Lash (1994), abre una reflexión que cuestiona las certezas del conocimiento y propone una sociología del riesgo en la modernidad tardía; empero, no conduce hacia una deconstrucción de la racionalidad de la modernidad que provoca el desorden de la crisis ambiental ni consigue abrir la imaginación sociológica hacia un nuevo orden social orientado por los principios de la sustentabilidad ecológica y diversidad cultural que rompa el cerco hegemónico de la modernidad, del dominio de la racionalidad tecno-económica. El proceso de individualización que emerge de esta concepción de la dinámica de la modernidad (Beck y Beck-Gernsheim, 2003) y la identidad del *self* en la era de la modernidad tardía (Giddens, 1991) no alcanzan a pensar la conformación de actores sociales capaces de conducir el cambio social hacia la constitución de un nuevo orden social fundado en otra racionalidad social.

El pensamiento de la posmodernidad apunta hacia la deconstrucción de la modernidad, a una ruptura con su proceso interno de racionalización. Lejos de un propósito de refinamiento o actualización de la racionalidad de la modernidad desde principios de

¹⁵ Desde otra perspectiva filosófica, Heidegger (1938/1996) verá a la ciencia –sus modos de comprensión de la realidad– inscrita dentro de la “época de la imagen del mundo”, en los designios del mundo de la *Gestell*.

democracia y justicia; de la superación de la racionalidad formal, teórica e instrumental por una racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990); de una estética, retórica o poética de la posmodernidad; la racionalidad ambiental plantea el propósito de territorializar los principios ontológicos del pensamiento posmoderno –la ontología existencial de Heidegger, la ontología de la *diferancia* de Derrida y la ontología de la diversidad de Deleuze y Guattari en el campo de la ecología política.¹⁶ Esta es la perspectiva que abre la racionalidad ambiental y que habrá de conducir nuestra indagatoria hacia la construcción del campo de la sociología ambiental.

Objetividad y sentido en la sociología ambiental

En respuesta al cuestionamiento de las ciencias sociales desde la crisis ambiental, a partir de los años setenta emerge una nueva disciplina sociológica en la académica anglosajona que se ha autodenominado *sociología ambiental*. Por encima de las controversias entre sus enfoques realistas y constructivistas, e independientemente de la pluralidad de los modos de inteligibilidad de la cuestión ambiental y la construcción de sus objetos de investigación dentro de diversos intereses cognitivos, los programas que se han constituido se enmarcan en el modo de cientificidad del consenso ortodoxo de las ciencias sociales, en el propósito de la explicación objetiva.¹⁷ Si bien esos esquemas buscan responder a la emergencia de una problemática ambiental, no cubren el campo de comprensión de la *cuestión ambiental*. Sobre todo no consiguen captar dentro de sus esquemas la determinación metafísica, epistemológica e histórica de la emergencia de la crisis ambiental ni la manera como lo real de la naturaleza –la termodinámica de la vida– emerge como una condición insoslayable de la constitución del orden social.¹⁸ En este sentido, la nueva sociología ambiental no consigue superar en sus esquemas realistas ó los constructivistas, el “excepcionalismo” de la sociología, su “olvido” de la naturaleza. Puesta la mirada en la reflexividad y el progreso de la modernidad, esta sociología ambiental no consigue conformar otra inteligencia del mundo. Pensada la modernización como el sentido de un proceso ineluctable que avanza disolviendo las tradiciones, habría de ignorar a los imaginarios sociales como modos de inteligibilidad en los que se decanta la inmanencia de la vida y que configuran modos de comprensión de mundos de vida que desbordan las vías de la inteligibilidad racional y de su validación científica: de la posible comprobación de su lógica de sentido por su refutación con la realidad objetiva. Los imaginarios sociales entrañan la inteligibilidad del sentido de la vida, lo pensable-sensible no reducible a una racionalidad discursivo-argumentativa sobre la objetividad de sus valores culturales.

¹⁶ Ver Cap. 3, *infra*.

¹⁷ Ver Cap. 2, *infra*.

¹⁸ Siguiendo a Schrödinger (1944) se comprende la termodinámica de la vida como la organización que ocurre al transformar “energía negativa” –negentropía– procedente de la luz solar. A nivel de los ecosistemas y de la biosfera, la organización creciente y la evolución de la Tierra tiene como contraparte una degradación entrópica de su entorno. Se mantiene así un equilibrio biosférico entre productividad negentrópica y degradación entrópica. Este equilibrio se rompe cuando se degradan las estructuras de la vida terrestre –de la geosfera, la ecosfera y la atmósfera– por la acción de la apropiación económica de la naturaleza (Georgescu-Roegen, 1971; Leff, 2004, Cap. 4).

Es el sentido el que mueve a los actores sociales, como advierte Weber al abrir las vías de la sociología comprensiva. Los sentidos sociales que construyen el mundo en alguna dirección propositiva y prospectiva no emanan de la auto-conciencia del sujeto individual, sino de los modos colectivos de comprensión del mundo. Desde la perspectiva de la acción social se abre una diferencia entre la sociología explicativa que fija la mirada en los hechos sociales que se van objetivando en un proceso de producción de la realidad generado por la racionalización del mundo moderno que el sujeto individual –ese supuesto actor autónomo– es incapaz de deconstruir, y una sociología comprensiva que, recuperando la lógica del sentido de la vida, se reidentifica desde sus imaginarios sociales, actualizando los sentidos de la vida desde lógicas de sentido y modos de existencia culturalmente configurados, social y ecológicamente contextualizados, en los que se han sedimentado las condiciones de la vida. Surge así los actores sociales del ambientalismo, movidos por un sentido de la vida, más que por regularidades causales del orden social establecido, para reconstruir sus condiciones de vida. Esta es la diferencia que constituye a esta “otra” sociología ambiental.

En esta comprensión de la construcción de un mundo sustentable, la sociología ambiental busca distinguir los “actos de racionalidad ambiental”, las acciones sociales capaces de “enactuar” los potenciales negentrópicos de la biosfera para construir nuevos modos de producción y de vida. Estos desbordan el marco de las estructuras sociales de la modernidad, de la dialéctica entre habitus y campo, de disposiciones inscritas en un campo cercado por la racionalidad hegemónica de la modernidad. La racionalidad ambiental configura otra comprensión del mundo: pone en juego la deconstrucción de la racionalidad que destina y proyecta el mundo en el sentido de la degradación entrópica, frente a los sentidos múltiples de la sustentabilidad de la vida sustentados en los imaginarios sociales, como una constelación de modos de comprensión del mundo que reemergen y se proyectan hacia la construcción de mundos negentrópicos de vida. La sociología ambiental construye así un esquema de inteligibilidad desde el interés teórico-político, desde el propósito de comprender los procesos sociales que han llevado a una crisis la sustentabilidad ecológica de los modos de habitabilidad del mundo; desde las estrategias de poder en el saber que legitiman verdades contrapuestas en la construcción de la sustentabilidad, y en torno a cuya *themata ontologica* se configuran diferentes esquemas epistemológicos. La pregunta que guía esta indagatoria no es sólo la de saber cómo es posible la inteligibilidad de lo real y de lo social, sino cómo el conocimiento, cualquiera que sea su condición de verdad, interviene lo real y degrada las condiciones de la vida: cómo la vida se inscribe en los imaginarios sociales y cómo la comprensión de lo real conduce el sentido de la vida. Esas preguntas abren y conducen un nuevo programa de sociología ambiental.

La sociología del saber ambiental parte de una comprensión del conocimiento inscrito de antemano en el hecho social, interesada en la manera como los modos de conocimiento invaden, intervienen y configuran lo social. En este sentido cuestiona la inteligibilidad de la realidad que se configura en el modo de comprensión de la modernidad, en el modo de construcción del objeto de conocimiento que a través de sus mallas conceptuales aprehende objetivamente una realidad que es construida a través de su propio modo de objetivación. Berthelot afirma así que “Plantear el problema de la inteligencia de un objeto es entonces plantear el problema socio-cognitivo y socio-lógico de un modo de inteligibilidad por el cual este es pensado”, concluyendo que “en su estado actual, el conocimiento de lo social no puede inscribirse sino en el modo de inteligibilidad de la ciencia moderna” (Berthelot,

1990/1998: 16). De esta manera declara la imposibilidad para la sociología de la modernidad de abrir las vías de comprensión de la cuestión ambiental, de imaginar otros modos de construcción social desde las condiciones de la naturaleza que han sido negadas por la sociología pre-ambiental. El campo de visibilidad de la sociología ha quedado así limitado a los “diversos modos de inteligibilidad, igualmente válidos [que] pueden coexistir sin contravenir las leyes de la lógica y la exigencia de la prueba por la cual se define fundamentalmente el conocimiento científico” (Ibid.:17). De esta manera se excluyen otros modos de inteligibilidad y comprensión no sujetos a la prueba empírica mediante la lógica de la falsación científica ante la realidad construida por la modernidad. La mirada sociológica se ocluye en la panóptica del espacio epistemológico popperiano (Passeron, 1991). La racionalidad ambiental abre nuevas perspectivas al constructivismo social: a la construcción de nuevas realidades posibles.

La epistemología ambiental (Leff, 2001) no propone una construcción ideal del mundo o de un mundo construido sobre idealidades puras. Su crítica al objetivismo de la ciencia no implica un rechazo a toda objetividad sobre la realidad del mundo. Lo que cuestiona es la objetivación del conocimiento científico, el modo de producción de la realidad de la racionalidad moderna. Pues todo pensamiento, toda racionalidad enactúa lo Real desde sus configuraciones simbólicas objetivando el mundo, construyendo realidades objetivas. Ejemplo de ello es la real-ización de la diversidad biocultural, creada por la intervención de la creatividad de los pueblos sobre la potencia creativa de la vida. La diversidad genética del maíz y los cultivos de la milpa es uno de sus mejores ejemplos. Mientras la racionalidad económica de la modernidad objetiva en la realidad socio-ambiental el principio entrópico de degradación de la materia, la racionalidad ambiental impulsa, desde los imaginarios de los pueblos la construcción –objetivación– de los potenciales negentrópicos de la biosfera.

En este sentido, la inteligibilidad de lo Real no se reduce al conocimiento racional de la realidad. La racionalidad ambiental llama a descifrar las significaciones y a aprehender la realidad como sentidos construidos, como realidades significantes, no reducibles a los modos de comprensión de la ciencia. La inteligibilidad de lo social desde la crisis ambiental llama a la construcción de otra sociología capaz de explicar las potencialidades de lo Real y lo Simbólico, de la naturaleza y la cultura, desde otras lógicas de sentido, desde otras razones del mundo, desde otras racionalidades sociales. La racionalidad ambiental no reduce las matrices de racionalidad de estos modos de ser-en-el-mundo a una “razón racional”, a una inteligibilidad racional de sus mundos de vida, que establezcan como condición validez la justificación racional de su sentido.

Berthelot circunscribe la inteligibilidad de lo social al esquema explicativo o paradigma analítico del modo científico de apropiación de la realidad.¹⁹ Este modo de inteligibilidad

¹⁹ “un esquema de inteligibilidad (explicativo) es una matriz de operaciones que permite inscribir un conjunto de hechos en un sistema de inteligibilidad, es decir, de dar razón de ellos o de ofrecer una explicación (en sentido no restrictivo): un tal esquema engendra un modo de inteligibilidad que, tomado a través de tal o tal teoría constituida en modelo de análisis de un dominio dado, puede llamarse paradigma, más precisamente: *paradigma analítico*” (Berthelot, 1900/1998: 23). En *Épistémologie des sciences sociales* afirma: “tomando en serio el término de ‘ciencia’, es decir, aprehendiéndola como una pretensión a la constitución de un saber objetivo que somete su validez a la crítica racional, interrogamos el régimen de conocimiento de las disciplinas reagrupadas sobre esta apelación común [...] nuestra ambición es analítica: ella pretende captar y

de lo social llevaría a convertirlo en modelo y norma de lo social, en regla de la acción social para la construcción del futuro. De este modo de inteligibilidad quedarían excluidos otros modos de pensar, de imaginar y de ser en el mundo, solo inteligibles desde otros modos de comprensión del mundo y de sus mundos de vida. Estos reclaman una sociología capaz de aprehender sus sentidos existenciales en la especificidad de su organización simbólica, de las matrices de racionalidad y las lógicas de sentido en las que se inscriben sus prácticas y acciones; de una sociología capaz de comprender su constitución como actores estratégicos de un cambio histórico, afianzados en sus modos de ser en el mundo y proyectados hacia un horizonte de sustentabilidad. Este desafío teórico reclama un marco de comprensión capaz de enlazar la inteligibilidad sociológica con las lógicas de sentido de los imaginarios sociales. Esa es la ambición de la racionalidad ambiental.²⁰

La sociología ambiental se construye en ese desafío de enlazar la comprensión del mundo moderno con la imaginación sociológica de otros modos sustentables de ser en el mundo y con los mundos tradicionales de vida. Si el objeto privilegiado de la sociología, que nace ya en plena madurez de la modernidad ha sido el estudio de la sociedad moderna y el proceso de modernización, hoy se encuentra con el campo de la etnología y la antropología, cuyos dominios, más permeables a la relación cultura-naturaleza que los de la sociología, se encuentran y abren sus fronteras en la confrontación de la modernidad con los mundos tradicionales por la globalización y por la crisis ambiental. Se abren así nuevos horizontes de indagatoria sociológica hacia un encuentro de paradigmas para comprender el diálogo de saberes entre mundos diferenciados de vida.

Polisemia conceptual, transferencias transdisciplinarias, comprensión sociológica

La sociología ambiental nace de la respuesta del pensamiento al imperativo de incorporar las condiciones de la naturaleza en la dinámica social. Mas el pensamiento teórico sobre la condición del mundo no brota de una imaginación sociológica libre de constreñimientos. El pensamiento se encuentra ya encapsulado dentro de tradiciones filosóficas, de paradigmas teóricos, de esquemas de inteligibilidad, modos de cognición e imaginarios sociales cuyas estructuras teóricas y configuraciones de sentido son sacudidas y movilizadas por la crisis ambiental. El pensamiento ambiental brota del diálogo entre disciplinas que estudian la relación entre cultura y naturaleza. Ello abre un nuevo espacio de comprensión sociológica y un desafío epistemológico para dar consistencia a la polisemia conceptual y a las transferencias disciplinarias movilizadas por intercambios teóricos que frecuentemente implican transferencias acríicas de modelos y deslizamientos paradigmáticos fuera del

comprender los marcos de pensamiento, las operaciones de conocimiento, los programas y las teorías que las diversas ciencias sociales fueron llevadas a construir” (Berthelot, 2001: 1).

²⁰ En este sentido afirma Berthelot: “El tipo ideal weberiano es un modelo racional, un conjunto pertinente de rasgos significativos que permiten construir un fenómeno de estudio a fin de dar cuenta de él [...] La unidad de un sentido y de una diversidad sensible postula un principio de aprehensión inmediatamente sintético de ese sentido (la comprensión) y requiere una teoría antro-po-sociológica de su fundamento. Sin embargo aquí ya no estamos en el nivel de los esquemas de inteligibilidad, sino en el de la lógica de los conceptos y de la teoría del conocimiento. Si es verdad que el esquema hermenéutico requiere una teoría del sentido y repudia la lógica clásica de los conceptos, plantea el problema de su participación en la inteligencia de lo social: se constituye necesariamente como otra, portadora de la sola esperanza de alcanzar una realidad antro-po-social para unos, sobrepasando los límites de la cientificidad para otros, o bien, es integrable a una racionalidad suficientemente abierta y exigente para integrarla sin reducirla” (Berthelot, Ibid.: 74-75).

marco teórico en el que los conceptos adquieren significancia y pertinencia teórica. Se vuelve así fundamental la “estabilización” de los conceptos en su transferencia a nuevos campos teóricos en los que se resignifica su sentido.²¹

Las ciencias sociales adquieren una responsabilidad de vigilancia epistemológica, que sin arrogarse la función de normar el sentido de los conceptos, adopta la de discernir su significancia en diferentes contextos teóricos y paradigmas científicos a fin de dilucidar las estrategias de poder en el saber que se juegan en los intercambios y transposiciones conceptuales. En este sentido, la epistemología de la sociología ambiental se enfrenta al problema de discernir los diferentes sentidos de los conceptos de orden, entropía y negentropía en el campo de las ciencias naturales para construir su sentido dentro del campo de las ciencias sociales; para alcanzar a comprender el sentido de enunciados como la “degradación entrópica del planeta inducida por el proceso económico” ó la transposición del concepto termodinámico de la vida –la negentropía– a la comprensión de la idea de la “construcción de sociedades negentrópicas”. Tal vigilancia epistemológica es fundamental para discernir la polisemia de los conceptos de sustentabilidad/sostenibilidad en estrategias teóricas y discursivas que se configuran con diferentes intereses cognitivos; o para establecer la diferencia del concepto de ambiente en el marco de la epistemología ambiental y el sentido del medio en las teorías antropológicas y ecológicas; o aún para deconstruir la transferencia de los modelos ecologistas y los esquemas biológicos y energéticos, evolucionistas y adaptacionistas, a las disciplinas antropológicas –vgr., la ecología cultural, la antropología ecológica– y su transposición al campo de la sociología. Tal recurso epistemológico es fundamental en la construcción de nuevos conceptos sociológicos: tal es el caso del concepto de “imaginarios sociales de sustentabilidad”, en el que confluyen los conceptos de habitus de Bourdieu, esquemas de prácticas de Descola y de imaginarios de Castoriadis, a la vez que se tensan con el concepto de diálogo de saberes que pone en comunicación a diferentes modos de ser-en-el-mundo.²²

La indagatoria sobre los imaginarios sociales de sustentabilidad apela así a una diversidad de esquemas sociológicos: la etnometodología (Garfinkel, 1967), la sociología cognitiva, la hermenéutica de la razón sensible (Maffesoli, 1996) y la antropología hermenéutica para descifrar las significaciones colectivas inscritas en los imaginarios sociales. Ante el imperativo de la prueba empírica objetiva como criterio para verificar, sedimentar y legitimar estos intercambios conceptuales, la imaginación sociológica forja una nueva comprensión del mundo –en el sentido fuerte del término– a través de la consistencia que adquiere el concepto dentro de una trama teórica, donde configura una racionalidad que se decanta en la comprensión práctica de la vida de los actores sociales.

En este abordaje, la epistemología pierde toda pretensión normativa y analítica de la teoría social del conocimiento para abrirse a la inteligibilidad de diversos modos de comprensión del mundo. La epistemología ambiental no es una lógica normativa de los modos posibles de cognición del mundo, de la legitimación de sus verdades históricas, sino la comprensión de los diversos modos sociales de construcción del conocimiento y de la manera como esos

²¹ He tratado la cuestión de la inter y transdisciplinariedad en el campo de las disciplinas socio-ambientales en mi ensayo “Sobre la articulación de las ciencias en la relación sociedad-naturaleza” (Cf. Leff, 1986, Cap. 1).

²² Ver Cap. 4, *infra*.

modos de comprensión del mundo estructuran a su vez al orden social. La epistemología ambiental se sitúa en una perspectiva de comprensión del orden social desde la inmanencia de la vida, de las respuestas sociales a las condiciones de la vida. La sociología ambiental se abre así a pensar los modos de conocimiento que han estructurado a la sociedad humana en relación a las condiciones ecológicas y termodinámicas de la naturaleza, los imaginarios configurados por los modos de habitar el mundo y las prácticas de transformación de la naturaleza, en las que se configuran mundos de vida que generan razonamientos y sensibilidades que se enlazan con las condiciones naturales de un orden social sustentable.

¿Cuales son los desplazamientos paradigmáticos, y los nuevos espacios de pertinencia que se configuran en el campo de las ciencias sociales al ser problematizados por la crisis ambiental?; ¿Cuales son las controversias, las disyunciones conceptuales y las rupturas epistemológicas que se operan en el nacimiento de la sociología ambiental?; ¿Corresponde ésta a una nueva problemática, a una nueva temática en el horizonte de la sociología, o a un rompimiento epistemológico para conjugar los campos disyuntos desde el nacimiento de las ciencias sociales, para rearticular a la sociedad con la naturaleza?; ¿Se trata de una solución interdisciplinaria o trans-disciplinaria, de la inscripción de la sociología en las ciencias de la complejidad; un método derivado del pensamiento de la complejidad o un nuevo paradigma de sociología ambiental?; ¿De qué manera los diferentes programas que se configuran en el nacimiento de la sociología ambiental se inscriben dentro de los espacios de pertinencia, los esquemas conceptuales y los procedimientos metodológicos de la sociología tradicional?; ¿Es posible ubicarlos dentro de la tipología de esquemas, polos y programas de las ciencias sociales, o trastocan su geografía y abren nuevas vertientes de inteligibilidad sobre la inscripción del orden social en la inmanencia de la vida?²³

Este libro no ambiciona dar una respuesta consistente y sistemática a estas interrogantes que en si vendrían a conformar un amplio programa de sociología del conocimiento en el campo de la sociología ambiental. Su propósito es abrir el pensamiento sociológico a la comprensión de la cuestión ambiental; a la inteligencia de las condiciones que impone la vida a la gestión de la vida humana; al entendimiento de las relaciones de poder que entran los intereses por la apropiación social de la naturaleza y la territorialización de una racionalidad ambiental; al alineamiento de la imaginación sociológica con los imaginarios sociales para la construcción de un mundo sustentable: de la convivencia de los diversos modos posibles de ser-en-el-mundo.

El tratamiento que hace este libro de la sociología ambiental no conduce hacia la sistematización de las ciencias ambientales, a “operar una deconstrucción racional de los acercamientos y de las teorías en ciencias sociales [que] consiste, en última instancia, a

²³ Cobra aquí sentido la refutación de Adorno a Popper al afirmar que “La refutación sólo es fecunda en tanto que crítica inmanente” (Adorno, 1979b:97). En esta vena habremos de preguntarnos: ¿En qué sentido la ciencia del clima podría refutar los predicamentos del Panel Intergubernamental de Cambio Climático (PICC) basados en un complejo esquema de axiomas, paradigmas y modelos, para saldar “popperianamente” la controversia sobre la veracidad del cambio climático y su impronta antropogénica, así como las diferentes vías de comprensión de la cuestión ambiental, sobre el encuentro de racionalidades y planos de inmanencia en los que se enlazan las causas naturales de la condición social y de la sustentabilidad de la vida?

reducirlos a familias de programas ordenados por esquemas (Berthelot, 2001: 483).²⁴ Su indagatoria se juega en el campo de una ontología y una epistemología política, en el dominio de la lucha por el sentido de los conceptos y los imaginarios que labran el terreno y abren los caminos hacia la sustentabilidad de la vida.²⁵ Si bien la sociología ambiental anglófona nace del debate entre un esquema realista y uno constructivista en el ánimo de romper con el excepcionalismo sociológico de las ciencias sociales, para dar lugar a la causalidad de la naturaleza en la construcción de los hechos sociales, estos se han circunscrito en una vertiente pragmatista, antes que en las tradiciones del racionalismo crítico francés o de la sociología comprensiva alemana. “Otra” sociología ambiental habrá de constituirse en el esquema de una racionalidad ambiental, en una amalgama entre la sociología comprensiva, el racionalismo práctico, la ontología existencial y el pensamiento posmoderno, en un diálogo de saberes con los imaginarios ecológico-culturales del Sur.

La cuestión ambiental no sólo se presenta como un nuevo objeto de investigación para las ciencias sociales. No sólo se plantea una nueva tematización que generaría un programa para establecer su lógica común, las condiciones de su visibilidad empírica y de su prueba objetiva. El rompimiento epistemológico que opera la cuestión ambiental conlleva más que a deslizamientos paradigmáticos y transferencias conceptuales, a mirar diferentes modos de cognición y a indagar los imaginarios de la sustentabilidad, a establecer un nuevo marco epistemológico desde el cuestionamiento del devenir de los conceptos y de su sentido social; desde una ontología de la diversidad y una política de la diferencia.

La sociología se distingue por dos órdenes de determinación: las causas y las razones. Las razones-sentido configuran diferentes racionalidades que mueven a los actores sociales en la construcción del mundo y de sus mundos de vida. La sociología ambiental abre una re-comprensión del mundo en el reencuentro entre lo real y lo simbólico: una reconstitución del mundo que parte de una ontología de lo real –la inmanencia de la vida–, y una recreación del mundo que nace de la creatividad cultural como la potencia simbólica capaz de reordenar el estado del mundo y reconducir la generatividad de la *physis*. En este sentido, la sociología ambiental que propone este libro se sostiene en una armadura conceptual en la que “ciertos términos constituyen los *coup de forcé théorique* que expresan un nuevo punto de vista que pretende legitimidad, imponiendo un léxico quizá complejo, cuyo control vale como signo de reconocimiento. Estos definen un nuevo marco de pertinencia [...] una nueva tematización real de los fenómenos” (Berthelot, 2001: 229).

²⁴ Los esquemas constituyen [...] puntos de vista ontológicos y epistemológicos fundamentales sobre la realidad social [...] no sujeta a una perspectiva trascendental (cuáles son las condiciones de posibilidad a priori del conocimiento de lo social?), sino analítica (cuáles son los principios ontológicos y epistemológicos presupuestos por los diversos programas de investigación existentes)” (Ibid.: 484).

²⁵ No es el propósito de este libro desplegar tal indagatoria sobre la reconstitución de las ciencias sociales o de la sociología desde la crisis ambiental. Sin embargo será un telón de fondo que estará presente en la propuesta teórica sobre la constitución de un nuevo programa de sociología ambiental, decurrente de la construcción epistemológica en la que se configura una racionalidad ambiental. Podemos así afirmar que este libro tiene la pretensión “de arrancar un fenómeno [la cuestión ambiental] de su espacio de pertinencia habitual [el que viene estableciendo una cierta sociología ambiental] para proyectarlo en otro inédito, y proporcionarle un esclarecimiento renovado” (Berthelot: 2001: 230). La inteligibilidad de la racionalidad ambiental opera un salto en la comprensión de lo social por el carácter de la cuestión ambiental, en los sentidos que se abren hacia la construcción de mundos sustentables de vida.

La sociología ambiental abre un esquema comprensivo sobre el encuentro de actores sociales colectivos que movilizan la acción social en el sentido y sustentabilidad de la vida. Tal intencionalidad no se verifica en la realidad ya dada, sino en la construcción de una realidad por venir, en un horizonte futuro que será la resultante, no previsible, del juego estratégico de sentidos contrapuestos de racionalidades en las que se inscriben los actores sociales. Tal es el *sentido prospectivo* de esta nueva sociología. La desarticulación de las causas epistemológicas de la crisis ambiental lleva a una deconstrucción de los modos de pensamiento y comprensión del mundo que configuraron racionalidades que estructuraron a las sociedades modernas, determinando el modo hegemónico de construcción del mundo globalizado. Tal deconstrucción implica la activación de una hermenéutica sociológica, de la historia social de la construcción del conocimiento y los paradigmas con los cuales se instituyeron los modos de comprensión modernos de la realidad. Al mismo tiempo, la proyección del devenir del mundo llama a otros modos de comprensión del mundo, a activar una ontología política que abre la historia hacia nuevas configuraciones sociales, llevada más que por una norma ecológica o por un imperativo económico, por un encuentro de sentidos culturales. Tal es la condición de esta sociología ambiental que se funde en una historia epistemológica y se abre a la ontología de la vida a través de un diálogo de saberes.

La construcción de la sociología ambiental: paradigmas, esquemas, polos, programas

La sociología ambiental viene a posicionarse en el campo de las ciencias sociales en un territorio epistemológico inédito e impensado: la crisis ambiental. Por primera vez en su epopeya civilizatoria, la humanidad se enfrenta a los límites ecológicos de su existencia; y la sociología indaga las condiciones termodinámicas y existenciales que se estructuran a las sociedades, por la sustentabilidad de la vida y la supervivencia humana en el largo plazo. Ciertamente la sociología ha seguido un linaje biologista y se ha inscrito en un esquema ecologista, desde Spencer hasta el estructural-funcionalismo, desde la biosociología hasta los estudios sistémicos y ecosistémicos del orden social. El desafío al que se enfrenta la sociología la lleva a una indagatoria más radical. Más allá de reinscribirse en el sentido evolutivo de la vida, en los esquemas de los estudios etno-ecológicos y de la ecología humana sobre las relaciones de las poblaciones humanas y las organizaciones culturales en su medio ecológico y de su co-evolución a lo largo de la historia, la sociología ambiental se pregunta sobre la manera como la naturaleza condiciona las formas de organización social en la modernidad: ¿cómo es posible la vida social dentro de las condiciones de la vida? Ello implica, más que inscribir a las ciencias sociales dentro del nuevo paradigma de las ciencias de la complejidad, conocer las leyes termodinámicas y ecológicas que rigen la vida orgánica, tanto como la condición simbólica del ser humano –su “falta en ser” (Lacan, 1971), que mueve su deseo y su *voluntad de poder*, sus modos de comprensión del mundo y sus estrategias de conocimiento en sentidos contrarios a la inmanencia de la vida.²⁶ Este

²⁶ Habré de comprender la *voluntad de poder*, ese enigmático concepto de estirpe nietzscheana, como una agencia que emerge de la “falta en ser” del ser humano como su condición existencial originaria; que se convierte en una pulsión para colmar el “agujero negro” del cual brota su existencia. Esa pulsión se instituye en disposiciones de act-entes, en la voluntades de poder de actores sociales, en una “agencia” que enactúa la potencia de diversos órdenes ontológicos –la ontología de la diversidad de la vida; la ontología de la unificación tecno-económica del mundo globalizado–; que moviliza la potencia de lo Real en sentidos diversos a través de su inscripción dentro de diferentes órdenes de racionalidad.

es ciertamente un problema existencial y de supervivencia de la humanidad. Pero no es un problema reducible a un programa de investigaciones por objetivos, como pudiera ser la solución de problemas de salud como el cáncer o el SIDA, el estudio del genoma humano o la conquista del espacio. El problema de la reorganización del orden social conforme a las condiciones de la vida no se reduce al fin pragmático de sujetar a los seres humanos –a productores y consumidores–, a una normatividad ambiental y a las leyes de la naturaleza. Ordenar la vida social conforme a las condiciones ecológicas, termodinámicas y simbólicas de la vida desborda los propósitos de un programa de investigación para resolver un problema tan complejo como el cambio climático a través de los mecanismos teóricos y los dispositivos del poder institucional establecidos para conducir una gestión económica del ambiente y alcanzar los fines de la sustentabilidad.

La fenomenología, la ontología existencial y las ciencias de la complejidad han aportado un nuevo pensamiento sobre el orden del mundo humano en el devenir del ser, dentro de las condiciones de la naturaleza y en las dimensiones no lineales del tiempo. La sociología ambiental llama ahora a repensar el orden social en el campo de la ética de la vida, de las relaciones de poder y los modos de reapropiación de la naturaleza. Frente a la potencia del conocimiento científico-tecnológico y la inercia del proceso económico inscritos en la racionalidad de la modernidad, la construcción de un orden social sustentable implica la necesidad de someter esa *voluntad de poder* a las condiciones de la vida, a las leyes límite de la naturaleza, a los potenciales negentrópicos de la biosfera y a los sentidos existenciales de los seres culturales que habitan el planeta. La sociología ambiental es la sociología de la confrontación entre voluntades de poder inscritas en racionalidades diversas, en el despliegue de disyunciones ontológicas en el devenir de la vida: la emergencia de la vida orgánica del orden cósmico²⁷, la disyunción entre lo Real y el orden Simbólico, la diferencia entre el Ser y el ente, la disociación entre naturaleza y sociedad, la confrontación entre la racionalidad moderna y el orden de la vida. La sociología ambiental es la sociología de una ontología política, de su despliegue en el orden social, de las reglas de convivencia de modos diversos de existencia en un mundo sujeto a los potenciales y límites de la naturaleza, del conflicto entre el imperativo del productivismo y la ley del mercado, y el derecho de existencia de una diversidad de modos sustentables de vida. Más que una sociología de la interculturalidad, la crisis ambiental llama a reconstituir la vida humana y a construir una sociología de la otredad.

La respuesta de la sociología al desafío ambiental se sitúa en un “espacio no popperiano” de la ciencia (Passeron 1991), en otro contexto ontológico y epistemológico que el de la falsación de los paradigmas establecidos en el vasto campo de las ciencias, o de una reconstitución interdisciplinaria del conocimiento. La sociología de la cuestión ambiental llama a elaborar un nuevo programa de investigación que parte de la deconstrucción de los modos de comprensión hegemónicos del mundo, de los modos de producción de conocimientos en los que se configura la inteligibilidad del orden social. En este sentido, la epistemología ambiental reconoce su extranjería en el campo del conocimiento. La

²⁷ Nietzsche comprendió la vida como un error cósmico: “la vida orgánica en sí misma es un caso fortuito [...] un ‘error’ posible de la economía cósmica.” Por ello mismo “Le hace falta creer en su *necesidad*, mantener sus condiciones de existencia [...] no cometer errores, cuando no existe más que por error (Klossowsky, 2009: 53).

racionalidad ambiental se avoca a deconstruir la racionalidad económica, los sistemas políticos y las relaciones de poder que ordenan la vida social degradando las condiciones de sustentabilidad de la vida. La construcción de sociedades sustentables es un imperativo ontológico: la organización social ante las condiciones termodinámicas y ecológicas de la naturaleza y conforme a las condiciones simbólicas de la vida humana; es un imperativo ético: la convivencia humana en la diversidad étnica y cultural. La cuestión ambiental es de orden sociológico, filosófico y político. Más que un programa prescriptivo fundado en principios axiomáticos, hibridaciones teóricas y resignificaciones conceptuales; de una pluralidad de modelos cognitivos, del juego de lenguajes entre saberes diversos y la multiplicación de sentidos culturales, la sociología ambiental llama a repensar la condición de la vida humana. Aparece como

una suerte de apuesta sobre la fecundidad de una orientación de la investigación. En tanto se elabora, se confronta necesariamente con hechos susceptibles de invalidarlo; por el contrario, postula hechos confirmativos que la experiencia puede no poder realizar [...] se juzga pues por su coherencia interna, por su capacidad de dejar de lado las ‘anomalías’ que lo falsarían y por su poder de elucidación racional de fenómenos nuevos o en espera [...]. Mientras que en las ciencias de la naturaleza] un programa es una teoría que plantea [...] decisiones generales y que en su confrontación con la empiria gana progresivamente en precisión a medida que se revela su poder explicativo, en ciencias sociales [...] los programas constituyen la mayor parte del tiempo guías de pensamiento implícitas o manifiestos de combate (Berthelot, 2001: 469-70, 484-5).²⁸

Tal es la pretensión del programa de sociología ambiental que propone este libro: de esta *Apuesta por la Vida*. Es un manifiesto de combate a una sociología desconectada de la raíz de la vida y subsumida en el proceso de racionalización de una modernidad insustentable. Este programa no se ubica claramente dentro uno de los esquemas que identifica Berthelot: causal, funcional, estructural, hermenéutico, actancial y dialéctico. La realidad por venir que postula se realizará en un futuro no experimentable en el presente, no contrastable ni falseable a través de su puesta a prueba empírica con la realidad presente. Ello no convierte a este programa en una mera especulación teórica. Su validez y sentido provienen de otra comprensión de la cuestión ambiental, de las causas epistemológicas y teóricas, económicas y tecnológicas, que generan una realidad empíricamente insustentable; de la consistencia teórica que permite comprender la cuestión ambiental como una construcción histórica. Su constructivismo no es un relativismo axiológico y epistemológico, sino que abre un esquema de comprensión y un programa de investigaciones para la construcción del orden

²⁸ Lo fundamental para definir un programa en ciencias sociales no son las corrientes, paradigmas o teorías que lo constituyen, sino “los dispositivos lógico-cognitivos que permiten la construcción del objeto, el establecimiento de métodos de análisis y la elaboración de explicaciones.” Que Lakatos hable de axiomas “no debe ocultar que se trata para empezar de decisiones semánticas, de compromisos ontológicos sobre la naturaleza de la realidad y las modalidades de su conocimiento. Es por lo que reservamos el término de *programa* a cada orientación fundamental localizable en el seno de este espacio y adoptaremos el término de *esquema* para designar el elemento común a los n programas constitutivos de una misma familia lógica. Un esquema será concebido como una matriz de operaciones de conocimiento (tanto genéricas –definición de axiomas y construcción de programas–, que específicas –determinación de métodos y de técnicas de análisis–) ordenados desde un punto de vista ontológico y epistemológico fundamental. Concebida como esquema, la intencionalidad de los agentes es una propiedad distintiva de la realidad social y comanda imperativamente las operaciones de desciframiento o de reconstrucción racional del sentido subjetivo de sus actos” (Berthelot, 2001: 476, 481).

social al que apunta su concepto. En este sentido, el esquema sociológico que se inscribe en la epistemología y la racionalidad ambiental abre una vía de reconstitución racional del conocimiento de las ciencias sociales que asocia esquemas teóricos y compromisos ontológicos. Siguiendo a Bachelard (1974)²⁹, la categoría de la racionalidad ambiental corresponde a un racionalismo regional: pone a prueba su sentido en la refutación de los paradigmas universalistas de la racionalidad de la modernidad, que funcionan más como estrategias de legitimación de la realidad construida que como un paradigma que habría de realizarse en la construcción de una realidad por venir. En su comprensión del orden social, la racionalidad ambiental reconoce la existencia de otras matrices de racionalidad; activa la imaginación sociológica que acompaña a los imaginarios sociales que movilizan a los actores sociales hacia su realización, hacia su territorialización. La epistemología ambiental no conduce a las ciencias sociales a resolver problemas, sino a comprender las causas históricas de la crisis ambiental, a mirar los conflictos de racionalidades en los que se expresan los intereses que se despliegan en estrategias de poder por la apropiación social de la naturaleza, y a discernir la inteligencia social y a acompañar con imaginación sociológica los movimientos ambientalistas emergentes orientados a construir un mundo sustentable.

En este esquema de indagatoria e inteligibilidad de lo social en la perspectiva de la racionalidad ambiental y en el horizonte de la sustentabilidad, antes de contrastarse con una realidad establecida ante la cual van afinando su relación de verdad o ampliando su campo de comprensión, las ciencias sociales se forjan en campos de poder, de confrontación de racionalidades y de luchas epistemológicas por el sentido del mundo y la sustentabilidad de la vida. La racionalidad ambiental aparece como un esquema de pensamiento en el cual se inscriben diversas teorías que van ganando en comprensión y sentido: no sólo al contrastarse con la realidad dada, sino al ir refutando a las teorías y programas que se inscriben dentro de la racionalidad hegemónica, que intentan legitimar un estado del mundo bajo el *principio de realidad*, de la realidad que han contribuido a forjar, a establecer y legitimar como el plano ontológico ante el cual validan su poder epistemológico. De esta manera veremos oponerse dos esquemas de las ciencias ambientales y de la sociología ambiental: aquél en el cual se inscriben las teorías, paradigmas y discursos de la modernización ecológica en el marco de la racionalidad tecno-económica de la modernidad, y un esquema de la sustentabilidad inscrito en el marco de la racionalidad ambiental.

Puesta en la perspectiva de la epistemología política, la sociología ambiental apunta hacia otro “objeto”, hacia otra racionalidad del saber, hacia otro horizonte de comprensión social. Más allá de procurar construir una teoría o un paradigma más comprehensivo capaz de dar cuenta de la complejidad ambiental y de inscribirse en las ciencias de la complejidad, el esquema sociológico decurrente de la “axiomática” de la racionalidad ambiental apunta hacia una reconstitución del pensamiento sociológico. Tal esquema combate a los esquemas de la racionalidad hegemónica que no alcanzan a discernir lo que está en juego en la *cuestión ambiental como crisis civilizatoria*. Pero no pretende de manera alguna hacer *tabula rasa* del campo de las ciencias sociales, efectuar una revolución científica que

²⁹ Bachelard destacó la noción de “racionalismo integral” para combatir la idea de un racionalismo “de todos los tiempos y de todos los países”, entendido como una “actividad de estructuración, como una determinación de la posibilidad de múltiples axiomáticas para hacer frente a la multiplicación de experiencias” (Bachelard, 1974: 109).

viniera a tirar por la borda y desprenderse del *logos* científico en el que se ha forjado y plasmado el pensamiento teórico de las ciencias sociales. La construcción de una sociología ambiental en el esquema de una racionalidad ambiental plantea un desafío epistemológico más ambicioso y un proceso social más complejo.

La racionalidad ambiental no es un paradigma. Es una reflexión del pensamiento que se asemeja más a la idea de un esquema teórico de comprensión del mundo. Este esquema de racionalidad no nace fuera de la historia del pensamiento crítico. La categoría de racionalidad ambiental se construye a partir de la sociología comprensiva de Weber y sus categorías de racionalidad (Leff, 1994). El pensamiento de la racionalidad ambiental bebe sus fuentes en teorías significativas que son atraídas al campo ambiental que se constituye en la externalidad al *logocentrismo* de las ciencias. En este sentido, la racionalidad ambiental opera una deconstrucción y una reconstrucción teórica: forja su “axiomática” en una resignificación de conceptos y una amalgama de pensamientos y teorías. No es empero una articulación interdisciplinaria de los paradigmas y esquemas establecidos. De manera análoga a como Canguilhem (1971, 1977) concibió la revolución teórica de la biología hacia la genética, esta “otra” sociología responde a la construcción de un *nuevo objeto de conocimiento* en el que confluye una pluralidad de campos teóricos: el marxismo como concreción del modo operativo de la racionalidad económica; la sociología weberiana en la comprensión de sentidos que movilizan a los actores sociales en torno a racionalidades diversas; las ciencias de la termodinámica y la ecología para discernir las dinámicas entrópicas-negentrópicas de la vida; la antropología y la geografía para comprender las formaciones simbólico-culturales, las prácticas socio-productivas y las relaciones etno-ecológicas; la sociología de la praxis para comprender las prácticas, los hábitos y los imaginarios sociales; la ontología existencial, la política de la diferencia y la ética de la otredad, para comprender las lógicas de sentido que movilizan a los actores sociales hacia la construcción de una racionalidad ambiental.

En este sentido se va construyendo una teoría, un esquema y un programa de sociología ambiental desde la ontología de la vida a partir de las demarcaciones teóricas y la resignificación de conceptos que dan consistencia teórica a la racionalidad ambiental. ¿Cómo se ubica esta racionalidad en el campo epistemológico de las ciencias sociales?; ¿Se trata de una nueva categoría, un concepto, una teoría que se inscribe dentro de alguno de los esquemas, programas o polos establecidos en el campo de las ciencias sociales y de la sociología?³⁰ La racionalidad ambiental se configura en una trama conceptual en la que confluyen teorías disímbricas como el marxismo, la sociología weberiana y la ontología heideggeriana, que se enlazan, más que por afinidades teóricas y resonancias de sentidos – más que por un trabajo de depuración lógica de elementos discretos desprendidos de los

³⁰ Berthelot define la “teoría como un conjunto conceptual o proposicional que busca dar cuenta de un dominio determinado de fenómenos; *programa*, una orientación de análisis y de investigación inscrita dentro de un cuerpo de axiomas definido y susceptible de aplicarse a dominios de realidad diversos, concebidos como homólogos; *esquema*, una matriz de operaciones de conocimiento común a diversos programas. Un *polo* es la recolección, en torno a compromisos ontológicos comunes o congruentes de un conjunto diverso de programas y teorías. Un polo no constituye una metateoría, en el sentido que no define presupuestos comunes a todas las teorías que se organizan en torno a él. Define sobre todo un compromiso ontológico radical, indefendible como tal, pero que exhibe un punto más o menos poderoso de atracción, de anclaje y de estimulación por un conjunto de programas y de teorías” (Berthelot, 2001: 498).

contextos teóricos donde adquieren su consistencia— al ser convocadas por un polo de atracción epistemológica, por un compromiso ontológico y ético con la vida.³¹ Este pensamiento se alimenta de diversas fuentes y registros de pensamiento que adquieren consistencia a través de elaboraciones y resignificaciones conceptuales hasta alcanzar la consistencia teórica necesaria para dar cuenta de los planos de inmanencia y los órdenes de racionalidad en los que se inscribe esta ontología política (Deleuze y Guattari, 1993/2011). Tal trama conceptual constituye una teoría, un esquema y un polo de racionalidad ambiental que se desprende del marco normativo de las ciencias sociales sujetas a los constreñimientos lógico-cognitivos y las condiciones de la prueba empírica con la realidad establecida. Esta demarcación del polo de racionalidad ambiental del polo de racionalidad de la modernidad —del logocentrismo científico y el esquema de científicidad por prueba empírica— lo proyecta fuera de la órbita de la lógica popperiana del descubrimiento y falsación científica, mas no lo remite a una mera narrativa, a una lógica de sentido sin soporte ontológico. El desafío epistemológico que impone la cuestión ambiental a las ciencias sociales es la indagatoria de los esquemas organizadores y los procesos de construcción del conocimiento, de las formas sociales de comprensión del mundo, de los modos de cognición, la configuración de saberes y la institución de imaginarios sociales que construyen prácticas de intervención sobre la naturaleza y que movilizan a los actores sociales a responder ante las condiciones de sustentabilidad de la vida.

El trabajo teórico funciona como la obra de arte. La construcción teórica es el arte de dar consistencia a los conceptos, como el barro es moldeado y esculpida la piedra, para dar forma y sentido al objeto, para que adquiriera volumen y perspectiva. Como en la escultura, el artífice de la teoría encuentra materiales más resistentes, más dúctiles y más maleables para simbolizar y aprehender lo real. La teoría forja conceptos que antes de representar a lo real, de hacer corresponder las palabras con las cosas y de ajustar los significantes a los significados de la realidad, ensamblan planos ontológicos, comprenden racionalidades y aprehenden procesos. La *theoria* se establece en el encuentro entre la *physis* y el *logos* en el devenir de planos de inmanencia que se enlazan con el *pensamiento* que los enactúa y relanza al mundo, que configura *racionalidades* a través de sentidos simbólicos que activan la potencia de lo real y la decantan en la realidad empírica; que la incorporan a prácticas, la encarnan en imaginarios y la arraigan en territorios de vida.

En este sentido, la sociología de la racionalidad ambiental desbroza el terreno de la complejidad ambiental, de los nudos y marañas que opacan la inteligencia de la vida que ha quedado atrapada en las mallas de los modos de cognición de lo real y de construcción de la realidad: de la comprensión ontológica del mundo en la que se inscribe la epistemología de las ciencias, que convertida en un dispositivo racional de poder, ha creado la insustentable realidad del mundo moderno de la que deben a su vez dar cuenta las ciencias sociales.

La cuestión ambiental remite a una indagatoria sobre la inmanencia de la vida; conduce a pensar los modos de comprensión del mundo socialmente construidos que inducen modos

³¹ Habrá que entender este compromiso ontológico en términos de una ontología política: no sólo como una toma de partido teórico por una comprensión ontológica del mundo, sino como una disputa entre los sentidos existenciales de los pueblos y una apuesta por una otra vía ontológica de construcción del mundo, como una comprensión que conlleva a inscribir el orden social en otro orden de lo real, en la inmanencia de la vida.

de intervención sobre la naturaleza, modos de producción y apropiación, que enactúan a las leyes inmanentes de la naturaleza –la entropía-negentropía que organizan la vida–, que activan y orientan procesos físico-termodinámico-biológico-ecológicos en función de diversas racionalidades. Estos procesos determinan los modos de habitabilidad del mundo y desencadenan conflictos socio-ambientales, donde las ciencias sociales no sólo se ocupan de su naturaleza objetiva, sino de comprender sus “causas metafísicas”, los órdenes de racionalidad que se hacen inteligibles mediante operaciones de pensamiento que escapan a la lógica positivista y a una comprensión legitimada por la prueba objetiva de los hechos.

La comprensión de la crisis ambiental conduce a la deconstrucción de las teorías que cercan y constriñen la inteligencia de su estatus social; de esta manera abre la inteligibilidad de la construcción socio-histórica de los hechos sociales. Esta perspectiva se aparta del método inductivo, a partir de los datos referidos a los hechos cosificados de la realidad, y a pensar la realidad más allá de una ontología reducida a la presencia de las cosas. Más allá de los esquemas estructurales y sistémicos para captar la complejidad del mundo en su sincronía actual, remite a una ontología de procesos trans-históricos que se forjan en regímenes de racionalidad que configuran estados del mundo y ontologías existenciales como modos de ser-en-el-mundo, dentro de órdenes culturales diversos.

En este sentido, la racionalidad ambiental constituye el “polo de atracción” de un conjunto de paradigmas disciplinarios y esquemas de comprensión. Estos no se distribuyen –siguiendo el esquema epistemológico de Berthelot– entre polos realistas (naturalista-causal-estructuralista) o constructivistas (comprensivo-intencionalista-simbólico); la racionalidad ambiental ordena la diversidad de paradigmas de las ciencias sociales en torno a polos de racionalidades sociales y planos de inmanencia. Más allá del estudio de las estructuras estructurantes del racionalismo crítico, la inteligibilidad del mundo desde una racionalidad comprensiva conduce a pensar los diferentes procesos de racionalización del mundo y las vías de “mundialización del mundo” desde los modos culturales de ser-en-el-mundo.

La racionalidad ambiental abre así un esquema de comprensión sobre la acción y el devenir social frente a la objetivación de lo social decurrente de los esquemas configurados por la agencia de la racionalidad moderna; abre el juego a una cuestión ontológica que no se reduce a contrastar la causalidad del modelo determinista orientado hacia un fin por la racionalidad instrumental de la modernidad frente a un modelo teleológico derivado de una episteme ecologista: activa una ontología política en el encuentro de racionalidades configuradas por principios de racionalidad, formas de comprensión, modos de cognición, normas morales, sentidos culturales y valores afectivos diversos. En una confrontación regulada de esquemas y programas de investigación entre los polos de racionalidad moderno-capitalista y posmoderno-ambiental–, la epistemología ambiental convoca al encuentro crítico de sus conceptos, que lejos de derivar en una amalgama o hibridación interdisciplinaria, o un eclecticismo teórico, llama al fino discernimiento y resignificación de conceptos y reconstrucciones teóricas para elaborar una comprensión del mundo consistente con las condiciones ontológicas de la vida y de la existencia humana.

La racionalidad ambiental propicia la emergencia de acontecimientos que abren el horizonte de la sustentabilidad en el devenir de la historia por la interacción de sentidos sociales diferenciados sobre los planos de inmanencia de la vida. Tal es la propuesta del

diálogo de saberes en el terreno de la ecología política, que remite a una ontología política en el encuentro de diversos planos ontológicos, intereses cognitivos y valores culturales. El diálogo de saberes abre la historia al encuentro de seres-saberes culturales en un complejo juego estratégico de confrontación y alianzas por la apropiación social de la naturaleza y la construcción de la sustentabilidad posible; en su encuentro con procesos naturales a los que no es asignable intencionalidad alguna, mas que imponen sus leyes límite y sus condiciones ontológicas al propósito y el sentido de los actores sociales. Lo Real conjuga su inmanencia con los sentidos de la organización Simbólica en la racionalización ambiental de la acción social, dilucidando un nuevo esquema de inteligibilidad del mundo y abriendo senderos hacia la sustentabilidad de la vida.³²

En el marco de la racionalidad ambiental la realidad social se entiende como aquélla que es construida por la irrupción de *eventos* que son propiciados por diversos modos de pensar y de enactuar el mundo. La ontología política abre los sentidos civilizatorios hacia un futuro sustentable.³³ Más que una demarcación por principios de inteligibilidad y contrastación objetiva con la realidad, de la posibilidad y capacidad de fundir y fecundar la sociología a través de una nueva teoría integrativa y sintética, en torno a la racionalidad ambiental se confrontan programas estratégicos por la hegemonía de las vías de construcción del orden social del mundo, que haciendo frente a las estrategias retóricas y de simulación, se juega en la contundencia que adquiere la solidez del sentido construido sobre la consistencia de la teoría con las condiciones ontológicas de la biosfera y las lógicas de sentido de vida humana en el planeta.

³² “Sentido y conjuntos significativos conducen exclusivamente a los actores [...] el sentido se confunde con el tipo de racionalidad de sus acciones y los ‘conjuntos significativos’ son los diversos elementos situacionales que permiten aprehenderlo [...] el sociólogo se enfrenta igualmente a *conjuntos significativos* que acostumbra definir de otra manera: sistemas de representación, modos de pensamiento, ideologías, culturas [...] Aunque vinculados a los actores estos tienden a ser aprehendidos primero en sí mismos, en la especificidad de su organización simbólica. El actor puede ser solamente un horizonte, la encarnación singular de un comportamiento modal cuyo secreto hay que buscar en los rasgos específicos de un conjunto significativo dado. *La comprensión se traslada entonces de la acción a la representación, de la finalidad al discurso.* Idéntico a sí en la realidad hermenéutica [...] se disocia de la acción para ponerse al servicio de otros esquemas de inteligibilidad” (Berthelot, 1990/1998: 30).

³³ Berthelot habría pensado que “la realidad a la que refieren las ciencias sociales es ‘lo que pasa’ o ‘lo que realmente pasó’ en un dominio de actividades sociales definido [...] se trata de una infinidad de eventos a la vez simultáneos y sucesivos” capaz de ser aprehendidos a través de “una estructuración pertinente de la realidad de fondo, susceptible de transformar sus trazas en hechos, es decir, en objetos estabilizados de análisis y de explicación” (Berthelot, 2001: 493, 491). Sin embargo, la irrupción del evento en la historia es justamente lo que no puede comprender la sociología de la prueba empírica aún en el refinamiento teórico de la sociología reflexiva y el estructuralismo genético de Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 2008), cerrando la trama entre las determinaciones de las estructuras sociales y la acción de los sujetos. El evento es la irrupción de lo inédito e imprescriptible en el devenir de lo inmanente (Derrida, Soussana y Nouss, 2001). No es lo que acontece en un flujo de procesos discernibles en el campo de comprensión de una dialéctica de la historia, de la emergencia en la evolución biológica o de la intencionalidad en la fenomenología de las acciones sociales. El evento es lo no anticipable en la proyección de los hechos de la realidad. Es la falla donde fracasan los estudios prospectivos. El evento se esconde entre las mallas del análisis sincrónico-diacrónico de los hechos. Reducirlo al plano de la objetividad del presente implica renunciar a la comprensión de los planos de inmanencia y la irrupción de eventos en los que se juega la construcción social de la sustentabilidad.

En la constitución del campo de las ciencias sociales, más allá de la definición de objetos diferenciados de las diversas disciplinas que allí se han constituido, de la evolución y especialización de sus indagatorias en torno a temáticas y problemáticas diferenciadas, podemos distinguir dos propósitos que subyacen en la reflexión sociológica: el de la ciencia que busca dar cuenta de la condición fáctica del orden social, y la ciencia conducida por un propósito *emancipatorio*. Esta división se sitúa en otro plano que el de la distinción entre los enfoques realistas y los esquemas constructivistas surgidos del giro hermenéutico de las ciencias sociales. Lo que pone en juego una sociología emancipatoria no es solamente la crítica del saber sociológico, del principio objetivista de la ciencia representativa y del paradigma epistemológico de la modernidad, sino al sujeto de la ciencia que se legitima en la prueba de objetividad con la realidad. El espíritu deconstruccionista de la sociología de la ciencia no se satisface con el entendimiento de los procesos sociales que han determinado la constitución de los paradigmas dominantes de la ciencia y con las disputas por la verdad científica que mueven el progreso de la ciencia. La ciencia social emancipatoria tiene un propósito que trasciende al dominio del mundo actual: el desujetamiento del entendimiento de los procesos que constituyen el orden social y la apertura de la reflexión sociológica sobre las condiciones ontológicas del orden social.

De esta manera se configura un nuevo programa de sociología ambiental, que más allá de confrontarse con los programas adherentes a la racionalidad insustentable de la modernidad, busca establecer su poder explicativo sobre su objetivo social, propiciando la producción de investigaciones estratégicas que ponen a prueba la verdad construida de los paradigmas dominantes hegemónicos y la coherencia del sentido de su propuesta civilizatoria. Ello lleva al constructivismo social a otro nivel de indagatoria: a deconstruir los procedimientos de la ciencia que han construido los hechos que constituyen la realidad sobre la cual la sociología y las ciencias sociales han construido sus paradigmas de conocimiento, no para llevarlos al tribunal de la prueba empírica, sino al juicio de la sustentabilidad de la vida.

La sociología ambiental que se construye en el polo de la racionalidad ambiental no es la síntesis interdisciplinaria de un nuevo paradigma; no pretende estabilizar conceptos ante un movimiento histórico que va hacia lo abierto del tiempo, hacia la búsqueda de los sentidos en la reconstrucción de los modos humanos de habitar el mundo que gira en torno a la termodinámica de la vida. El pensamiento ambiental abre caminos hacia un futuro sustentable a través de su consistencia conceptual con las condiciones y el sentido de la vida. Mientras el racionalismo crítico se mantiene fiel a la axiomática y conceptual y a la prueba empírica de hipótesis y enunciados, la sociología posmoderna cuestiona el criterio de cientificidad (el objetivismo) con el que se construye el edificio de las ciencias sociales. En este punto, la epistemología de las ciencias sociales se desplaza hacia el encuentro entre esquemas racionalistas y esquemas histórico-filosóficos, entre racionalidades constituidas en las sociedades tradicionales y en la modernidad. Esta sociología se construye en el enlazamiento de la imaginación sociológica que acompaña a los imaginarios sociales en la construcción de un mundo sustentable, en la confluencia y encuentro de racionalidades, en un diálogo de saberes.

La sociología ambiental es una sociología que más allá de analizar las causas sociales de la crisis ambiental, de dar cuenta de los conflictos socio-ambientales que generan sus

manifestaciones en la sociedad, de intentar desentrañar el riesgo ambiental y de preparar acciones de adaptación social al cambio global, es una sociología comprometida con el estado crítico del mundo y con la construcción de un futuro sustentable; es una indagatoria de las emergencias y los efectos de la crisis ambiental (las causas sociales del cambio climático, los impactos ambientales, los conflictos de territorialidades); es una sociología que acompaña los nuevos movimientos reivindicatorios del ser cultural obstruidos por la objetivación del mundo y por la reapropiación de la naturaleza y la construcción de nuevos territorios de vida; que busca propiciar el *acontecimiento de lo posible desde la inmanencia de la vida*, desde sus potenciales negentrópicos, desde el pensamiento y la acción creativas que fertilizan lo real, desde las solidaridades con los procesos sociales en marcha; desde la recuperación de lo que habiendo surgido, fue sometido por el poder hegemónico de la colonización y globalización del mundo; de lo que ha sido *incivilizado*: invisibilizado, desvalorizado, marginado por la subyugación de otros saberes. La sociología de la racionalidad ambiental acompaña la construcción de otros mundos posibles: más que seguir el paso a la objetivación de nuevos hechos y procesos socio-ambientales, ofrece una perspectiva de análisis desde la exterioridad del ambiente que anima y orienta la reconstrucción de las relaciones sociedad-naturaleza y acompaña a los movimientos de base que buscan restablecer sus condiciones de vida.

La sociología ambiental se inscribe por tanto en una re-comprensión del mundo actual. Es una mirada inquisitiva, lanzada desde un futuro posible hacia el proceso de cristalización del pasado histórico; es una sociología de los procesos de reapropiación y transformación de la realidad social que integra las condiciones ecológicas y culturales de la vida. El ambientalismo es un movimiento para la diferenciación de las condiciones de vida y estilos de vida de los pueblos de la Tierra, para el diseño y construcción de un mundo en vías de diversificación, desde la heterogénesis de la vida hacia un futuro sustentable. Es una utopía que moviliza a la acción social y reorienta la organización política para construir una nueva racionalidad productiva y un proyecto alternativo de la civilización.

La construcción de la sustentabilidad desde la racionalidad ambiental implica la deconstrucción de la racionalidad dominante, la desobjetivación del mundo instituido. Ello no significa que emerja exnihilo, como un ideal montado en una tabula rasa. La disposición deconstruccionista busca des-hacer el mundo cosificado para rearticularlo desde las potencialidades de lo real y los sentidos y creatividad de las culturas. Esta construcción se da en la confrontación, hibridaciones y reconstrucciones con el mundo de la modernidad. Con la crisis ambiental la reflexión filosófica y sociológica ha entrado en una nueva etapa comprensión del mundo. Ya no se trata solamente de pensar el Ser, la justicia y la otredad en un mundo que gira sobre ejes de racionalidad que horadan la tierra, destruyen los ecosistemas, degradan los potenciales negentrópicos de la biosfera y aceleran la muerte entrópica del planeta. Se trata de una reflexión sobre la condición humana, que desde sus formas de conocer, ha desquiciado al mundo y ha puesto en riesgo la vida misma.

En que tiempo-espacio social se inscribe la sociología ambiental?

La cuestión ambiental abre diversas vías de reflexión crítica, de indagatoria teórica y de esquemas de comprensión a la sociología para dar respuesta a la crisis ambiental. Más allá del sentido que aportan a la inteligibilidad de la cuestión ambiental y de su consistencia

para elaborar diferentes programas de investigación, surge la inquietud por ubicar el campo de la sociología ambiental en un orden temporal, en una lógica de sentido y un régimen de racionalidad. Ciertamente, las ciencias sociales como constructo de la modernidad hacen que la inteligibilidad de “lo social” se inscriba en el marco de comprensión del mundo de la modernidad. Pero ¿puede reducirse “lo social” al contexto de la racionalidad de la modernidad, de manera que su agotamiento marcara el “fin de lo social”; que antes de prescribir el nacimiento de una ambigua posmodernidad trasladara lo social hacia el ámbito de la cultura, como lo pretende Touraine? Y si la crisis ambiental es una crisis de la modernidad, ¿puede dársele inteligibilidad –razón suficiente– desde los dispositivos de conocimiento de la modernidad, o llaman a pensar tal condición social desde otra racionalidad, desde la externalidad ambiental al *logocentrismo* de la ciencia?

Estas preguntas están en el corazón del cuestionamiento de las ciencias sociales, sobre su capacidad para comprender la condición de su saber del mundo ante la crisis ambiental. Pues junto con la necesidad de comprender la causalidad social del estado del mundo actual, las motivaciones de los actores sociales ya no son comprensibles dentro del marco del pensamiento emancipatorio del marxismo –la trascendencia dialéctica o la lucha de clases– ni dentro del tipo ideal de la racionalidad weberiana expresada en términos de una racionalidad de la acción comunicativa (Habermas, 1989, 1990).

Hoy, un cierto espíritu posmoderno se ha instalado en las ciencias sociales relajando el rigor abstracto de la teoría hacia una discursividad más fluida, una narrativa más líquida. Esta corriente ha deslavado la roca teórica de conceptos petrificados que expresaban el estado del mundo: capitalismo, socialismo, naturaleza, modernidad. Hoy, todo lo sólido se desvanece en el aire (Berman, 1993); la esencialidad de los órdenes ontológicos se dispersa y se expresa en el modos de la pluralidad. La sociología post-estructuralista, abandonando toda esencialidad del orden natural o social, discurre en términos de “ecologías”, “naturalezas”, “culturas”, “economías”, “racionalidades” ó “modernidades”. No vivimos dentro de una condición del mundo moderno –del mundo de la *Gestell* o del capitalismo globalizado–, sino en un mundo de múltiples modernidades y mundos plurales (Taylor, 1999; Eisenstadt, 2002; Lahire, 2012). Disueltas las esencias de las cosas del mundo, este efecto de licuefacción de la modernidad y relativización de la postmodernidad, se vuelve contra la razón crítica que busca deconstruir la racionalidad dominante: no sólo por el carácter hegemónico de la metafísica de lo uno y lo universal ante la ontología de la diversidad y el reclamo social por la pluralidad, sino por sus efectos en las destrucción del planeta. El discurso de la diversidad se manifiesta en el pluralismo de los conceptos que bañan al discurso ecologista; pero que tras su polisemia esconden estrategias de poder en el saber que más que aprehender realidades fácticas diversas las ocultan y las disimulan. No habría allí manera de indagar el núcleo de la racionalidad que ha constreñido o simulado el sentido de los conceptos, que se disuelven en la pluralidad de sus manifestaciones en la realidad antes de conseguir disolver el núcleo de racionalidad que sigue operando tras la cortina de humo del discurso del “desarrollo sostenible” y los telones del escenario de los hechos reflejados en la crisis ambiental. A tales efectos habremos de enfrentarnos para definir el sentido de la racionalidad de la modernidad, antes de que quede disuelta en la liquidez de la moneda de cambio que rige sobre los intercambios semánticos en los tiempos líquidos que empañan la mirada y nublan la razón de la modernidad.

En este sentido, al reducir la densidad conceptual de la teoría a una narrativa de los hechos empíricos con la intención de construir una sociología “a ras del suelo”, se corre el riesgo de degradar la calidad significativa de los conceptos y diluir el sentido de la racionalidad de los procesos históricos y las estructuras sociales que determinan la realidad ambiental. Un núcleo conceptual constituye la armadura que da consistencia teórica al esquema de comprensión de la condición del mundo social ante la crisis ambiental que recorre el flujo argumentativo de este libro. Este núcleo conceptual busca aprehender la racionalidad que ordena el mundo globalizado, ejerciendo un efecto hegemónico de homogeneización, un dominio de racionalización en el que se inscribe la diversidad de las manifestaciones de la crisis ambiental. Estos conceptos no son explicitados paso a paso a lo largo del hilo discursivo que entreteje las argumentaciones del libro. El lector no encontrará en este libro la fundamentación y el desarrollo teórico sobre conceptos clave para la comprensión de la propuesta del libro: racionalidad ambiental, sustentabilidad, entropía, negentropía, diálogo de saberes.³⁴ Su sentido está entretejido y habrá que irlo extrayendo de su contexto teórico al desplegarse la argumentación del libro. Pero, aún eso no había de justificar la falta un discurso didáctico que haga accesible al público no académico la comprensión del mundo al que se busca dar consistencia teórica, y el obstáculo que representa para comunicarse y enlazarse con los imaginarios populares, para generar el diálogo de saberes al que aspira y que constituye la consistencia misma de la racionalidad ambiental: el poder operar como una imaginación sociológica que resuene en los imaginarios sociales desde cuyas raíces culturales se construye la sustentabilidad de la vida. Declaro *mea culpa*.

Partamos de una aseveración, que es ya un modo de comprensión del mundo y que de esta manera irá situando a esta “otra” sociología ambiental en el campo epistemológico de la sociología. Esta postulación es la siguiente: la modernidad nace y se constituye como un modo de comprensión del mundo, como un modo de producción de conocimientos sobre el mundo, sobre su lógica, sobre la racionalidad de las acciones sociales, sobre sus efectos, a través de la racionalidad científica, tecnológica y económica que constituye al mundo y que genera la degradación ambiental del planeta. Las constituciones de los Estados-Nación modernos se han edificado sobre esos principios. La crisis ambiental es una *crisis civilizatoria* generada por los modos hegemónicos dominantes de comprensión y de conocimiento del mundo instaurados en la institución de la ciencia moderna, que hoy se vuelven como un bumerang hacia sus fundamentos y construcciones paradigmáticas.

En este sentido Bauman afirma que las ciencias sociales han dejado de “ofrecer un marco seguro contra el cual pudiera trazarse la información sobre la realidad social [...] la poderosa imagen del sistema social –este sinónimo de un espacio de interacción ordenado y estructurado, en el cual las acciones sociales habían sido, digamos, pre-seleccionadas por los mecanismos de dominación o de intercambio de valores” (Bauman, 2007: 803). Ante los límites de comprensión del estructuralismo, la ciencia ha generado un esquema post-estructuralista: frente a los principios racionales y universales del conocimiento, de las dinámicas lineales, el orden sistémico y estructural de las ciencias sociales, de la intencionalidad y disposición del sujeto de la ciencia, emerge un pensamiento de la complejidad (Morin, 1993). Estas emergencias en el orden epistemológico –y sociológico– han configurado nuevos esquemas transdisciplinarios –la teoría general de sistemas, una

³⁴ Para ello debo remitir al lector a mi libro *Racionalidad ambiental* (Leff, 2004).

episteme ecológica, las ciencias de la complejidad, las teorías del actor social—, que han dado lugar a tantos otros paradigmas y programas en las ciencias sociales: economía ecológica, teorías de redes, sociología sistémica. La crisis y apertura de las ciencias, indicativa del desbordamiento y “reflexión” del conocimiento de la modernidad, ha llevado a configurar la sociología del riesgo (Beck, 1986), los abordajes de la “modernización reflexiva” (Beck, Giddens y Lash, 1994) y los principios de una sociología reflexiva (Bourdieu y Wacquant, 2005/2008). Las ciencias de la complejidad pretenden reconstituir a las ciencias sociales dentro de sus principios y propiciar una revolución interna de la racionalidad de la modernidad —una vuelta de tuerca— hacia un proceso de modernización ecológica (Spaargaren y Mol, 1992; Spaargaren, 2000) y complejidad global (Urry, 2003). De esta manera, la institucionalidad científica se muestra resiliente ante su propia crisis y busca reabsorber los impactos de la crisis ambiental dentro de los principios de la racionalidad científica.

Esta crisis de las ciencias sociales no ocurre simplemente como una crisis interna de sus paradigmas de conocimiento, de sus esquemas de inteligibilidad del orden social, desvinculada de los efectos de la ciencia —y de las ciencias sociales— en la crisis ambiental. Sin embargo, el marco teórico en el que emerge la sociología ambiental —su crítica al excepcionalismo sociológico que mantiene a la sociología desvinculada de las causas naturales de los hechos sociales y su reclamo para construir un nuevo paradigma sociológico no han alcanzado a deslegitimar el “consenso ortodoxo” de la sociología: no ha dado respuesta al llamado de la crisis ambiental al pensamiento teórico y a la imaginación sociológica para conducir los procesos sociales que reclama la cuestión ambiental; no se ha abierto el claustro científico a otros saberes, a los saberes de los “otros”, a un diálogo de saberes y de seres culturales —de seres constituidos por sus saberes— hacia la pluralidad de modos de ser-en-el-mundo y a la construcción de un mundo *realmente* diverso.

Ontología política, saberes otros y sociología posmoderna: hacia un diálogo de saberes

El “consenso ortodoxo de las ciencias sociales” en el que son absorbidos los paradigmas y esquemas emergentes que intentan dar respuesta a la problemática ambiental —el “nuevo paradigma” de la sociología ambiental, la sociología del riesgo, la modernización reflexiva, la modernización ecológica, la complejidad global— encerrado en su mirada panóptica desde la modernidad, no alcanza a comprender la cuestión de fondo de la cuestión ambiental, que es en el fondo una emergencia crítica sobre los modos de conocimiento del mundo. ¿Tendría entonces la sociología de mirar el mundo desde otro lugar, desde otros saberes, desde otros tiempos?; ¿Donde establecer la frontera, cómo definir la línea de demarcación de los procesos sociales y los paradigmas de conocimiento que quedarían aún circunscritos a la modernidad, y aquéllos que los desbordan anunciando, dando el paso e instalándose en el terreno y en la temporalidad de una posmodernidad?³⁵

³⁵ Podríamos decir con Bauman que “la sociología postmoderna no tiene el concepto de la postmodernidad [...] Uno sospecha que sería difícil generar y legitimar tal concepto sin transformarse ella misma radicalmente. Esto se debe precisamente a que está tan bien adaptada al marco cultural postmoderno — que la sociología postmoderna (su tendencia a argumentar la no-universalidad de la verdad en términos universales) no pueda concebirse a sí misma como un evento en la historia. En efecto, es particularmente inapta para conceptualizar los fenómenos gemelos de la lógica de la sucesión histórica y del arraigo social de las ideas. La sociología postmoderna ha respondido a la condición postmoderna a través de la mimesis; informa de esa

El abordaje de la cuestión ambiental desde la perspectiva de la racionalidad ambiental es una propuesta –la incitación de una reflexión– para dar consistencia a un pensamiento sociológico y construir “otro” programa de sociología ambiental capaz de comprender la condición de lo social frente a la crisis ambiental, de abrir los caminos para la construcción de un mundo sustentable. En este propósito, las indagatorias de este libro habrán de ir demarcando y geo-grafiando el territorio de este campo epistémico emergente frente a los paradigmas, esquemas y abordajes del consenso ortodoxo de la sociología, incluyendo los de la sociología ambiental anglófona; delineando los marcos de análisis, plasmando los esquemas discursivos y las realidades ontológicas de la cuestión ambiental; deconstruyendo y desbrozando las estrategias de poder de teorías y discursos, definiendo el campo de la ecología política, indagando otros modos de comprensión del mundo en los imaginarios sociales y abriendo la imaginación sociológica en su sentido prospectivo hacia la construcción de un futuro sustentable dentro de la nueva geografía conceptual, un pensamiento estratégico y un horizonte temporal que acompañen la construcción de nuevos territorios de vida y de un futuro sustentable desde las raíces ontológicas de la diversidad.

Mas, ¿Cómo pensar la diferencia y la transición de la modernidad a la posmodernidad, de la deconstrucción de la racionalidad económica a la construcción de la racionalidad ambiental? Cuando hablamos de “otra” economía, de “otros” mundos posibles, cual es el carácter de estas transformaciones ontológicas y epistemológicas del mundo? ¿Pueden

condición de manera oblicua, de manera codificada: a través del isomorfismo de su propia estructura, de la conmutación (Hjelmslev) entre su estructura y la estructura de esa realidad extra-sociológica de la cual es parte. Uno puede decir que la sociología postmoderna es un significante, y que la condición postmoderna en su significado [...] sugiero que la sociología postmoderna puede entenderse mejor como una representación mimética de la condición postmoderna. Pero también puede verse como una respuesta pragmática a esta condición. En ella, la descripción del mundo social está inextricablemente entretejida con elecciones praxeológicas. En efecto, la aceptación de la soberanía comunitaria sobre la producción de sentido y la validación de la verdad arroja al sociólogo [...] al papel del intérprete, del intermediario semiótico con la función de facilitador la comunicación entre comunidades y tradiciones. El sociólogo postmoderno es aquel que, asegurado en su tradición 'nativa', penetra profundamente en capas sucesivas de significados que defiende una tradición relativamente ajena a ser investigada. El proceso de penetración es simultáneamente el de una traducción. En la persona del sociólogo, dos o más tradiciones se ponen en comunicación [...] El sociólogo postmoderno procura ‘dar voz’ a culturas que sin su ayuda permanecerían adormecidas o inaudibles al compañero en comunicación. El sociólogo postmoderno opera en la interface entre ‘juegos de lenguaje’ o ‘formas de vida’” (Bauman, 2007: 805-6). Que la analítica de la posmodernidad termine enfocándose al problema de la traslación del conflicto social en la producción hacia la sociedad de consumo de la posmodernidad, reduciendo la cuestión de la diferencia y la distinción a la esfera del consumo –de la diversificación de las mercancías y la libertad del consumidor– es una muestra más de las limitaciones para pensar una política de la posmodernidad en términos de una territorialización del pensamiento posmoderno como lo propone esta obra. La posmodernidad pierde su sentido de “trascendencia” y queda reducida a una lógica actualizada del mercado, absorbida por el sistema moderno, renunciando a pensar la otredad de la modernidad. De esta manera, concluye Bauman: “en vez de buscar una sociología postmoderna (una sociología a tono en su estilo, como ‘un género intelectual’ al clima cultural de la posmodernidad), los sociólogos deberían comprometerse en desarrollar una sociología de la posmodernidad (desplegando la estrategia del discurso sistémico, racional a la tarea de construir un modelo teórico de la sociedad postmoderna como un sistema en su propio derecho, en vez de una forma distorsionada, o una aberración de otro sistema)” (Ibid.: 812). Propone así una sociología moderna de la posmodernidad. La sociedad líquida no logra escapar a la solidez de la racionalidad de la modernidad.

pensarse en términos de un cambio de paradigma, de nuevos esquemas y modos de inteligibilidad de lo social, o más allá de la mirada teórica entrañan una reconfiguración de los modos de comprensión y de ser-en-el-mundo? La cuestión ambiental como expresión de esta crisis civilizatoria apunta hacia una “trascendencia”, una transición hacia un “mundo nuevo”, cualitativamente diferente al mundo moderno. Pero, ¿Cómo trazar las fronteras de su diferencia?; ¿Cómo distinguir los cambios que llevan hacia la otredad de esos otros mundos, hacia modos de ser en el mundo que son inconmensurables con la medida de la modernidad, intraducibles a los axiomas y códigos de sus paradigmas científicos?

Si en algo puede discernirse el germen de la posmodernidad en la modernidad es en el reclamo social por los derechos sociales a la diversidad y pluralidad. Pues la aspiración declarada de la modernidad es su voluntad de unidad, universalidad, de generalidad, de globalidad. El discurso de la posmodernidad se funda en su propósito de deconstrucción de los principios metafísicos de la modernidad y en la disipación de su objetividad. Más que un desbocamiento hacia el relativismo y la anarquía ontológica, es el reconocimiento y reclamo de una ontología de la diversidad y de la diferencia. Su vocación anti-jerárquica la lleva a proclamar ontologías planas y una ontología política, a legitimar la diversidad de modos comunitarios de vida frente a la unificación forzada de las identidades nacionales y de una globalidad hegemónica.

La ontología de la diversidad y la política de la diferencia son los ejes que tensan el campo de la ecología política, en el que se manifiestan los conflictos por la apropiación de la naturaleza y los imperativos de territorialización entre racionalidades contrapuestas. Al mismo tiempo abre un proceso más plural de relaciones entre los modos diversos de pensar y de construir un mundo plural. En ese sentido, el diálogo de saberes aparece como una nueva ética política, que frente a la confrontación de contrarios y la homogeneización forzada de las diversidades en la modernidad, dispone al mundo a la fertilización de las diferencias. La sociología ambiental es posmoderna en tanto que territorializa los principios de la posmodernidad: la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad.

Los cambios de paradigmas en un campo de la ciencia producen una diferencia, crean nuevos modos de comprensión e inteligibilidad del mundo por un cambio en el objeto del conocimiento. La mecánica cuántica no es traducible en términos de la mecánica clásica. Los principios de la racionalidad ambiental no son reducibles a la axiomática de la racionalidad de la modernidad. Cómo pensar entonces el carácter posmoderno del esquema sociológico aplicado a la comprensión de un estado social cuya condición escapa a la objetividad de la realidad social producida por la ciencia moderna?, ¿Cuál es la ontología del estado de sustentabilidad social en la temporalidad de la posmodernidad? ¿Cómo resolver el hecho paradójico y paradigmático –la aporía teórica– que emerge de la condición de que el orden social esté constituido por la comprensión misma de tal orden? Si el paso hacia ese otro estado de lo social –y del saber sobre lo social– se constituye en un proceso de transición, ¿Cómo pensarlo fuera de una sociología de la transición hacia la sustentabilidad? La sociología ambiental aparece así como una sociología reflexiva sobre la condición del ser y el tiempo. Pues mientras la sociología de la modernidad entiende la dinámica social como un proceso continuo de racionalización –léase de modernización– que conlleva la destradicionalización de los mundos de la vida de las culturas tradicionales,

la constitución de la racionalidad ambiental, pensada como articulación de racionalidades, plantea el encuentro, hibridación y convivencia entre modernidad y tradición. Las tradiciones se reinventan entre el pasado y el futuro, de su antes y su después de la modernidad, como un proceso de descolonización y deconstrucción que conduce a la reinención de identidades y prácticas que no podrían concebirse como un retorno a la tradición originaria, ni como una amalgama y formas de mestizaje en la producción de diversidades dentro de la modernidad.

¿Cómo ubicar a los movimientos altermundistas y a los movimientos ambientalistas de base, cuya emancipación se inscribe en sus luchas de resistencia a los impactos de la modernidad que se manifiestan como procesos de desterritorialización, de luchas anticapitalistas contra la acumulación por despojo del capital?; ¿Bajo qué criterios estas luchas de resistencia –anticapitalistas, antisistémicas, antimodernas– se transforman en luchas de *reexistencia*, de reafirmación y reinención de otros modos de ser-en-el-mundo adoptando un lenguaje posmoderno para reivindicar sus derechos a sus modos tradicionales de existencia?³⁶

Este libro es una reflexión para dar una primera respuesta a esas preguntas, para pensar un esquema sociológico en el cual inscribir estos procesos de transformación social. Si la crisis ambiental es claramente un fenómeno de la modernidad, su comprensión como una falla de la modernidad conduce a una deconstrucción y una restauración del orden social que se proyecta hacia la reconstitución del saber; que reconduce el proceso civilizatorio hacia a través de otros modos de comprensión del mundo, hacia otras formas de ser-en-el-mundo, conforme a las condiciones termodinámicas, ecológicas y simbólicas de la existencia humana. Su adscripción a la modernidad o a una posmodernidad no sólo dependerá de establecer una demarcación teórico-filosófica, metafísica, ontológica y epistemológica, entre la “esencia” de la modernidad y la “esencia” de la “posmodernidad”; de “trascender” del mundo construido sobre el pensamiento filosófico de la modernidad –el iluminismo de la razón, el idealismo trascendental o el materialismo dialéctico– hacia un mundo orientado por una filosofía de la posmodernidad que, de Heidegger y Levinas a Derrida y Lyotard

³⁶ En este sentido, Esteva y Prakash han podido reivindicar un “posmodernismo popular” (*grassroots post-modernism*): “al traer estos términos desde los confines de la academia a espacios políticos y sociales remotos y totalmente diferentes, esperamos identificar y nombrar una amplia serie de iniciativas y luchas culturales diversas de las así llamadas “masas” no modernas, iletradas y no educadas, pioneras radicales en abrir caminos post-modernos para salir de los pantanos de la vida moderna”. Sin una referencia consistente con la filosofía, la teoría o el discurso de la posmodernidad, la posmodernidad popular brota como experiencias de supervivencia a la modernidad, de la reconstrucción de modos de vida de las comunidades de base. Tal “enactuación” de la posmodernidad emergería de la demarcación de tres principios fundamentales de la modernidad: la racionalidad económica, la universalidad de los derechos humanos y el mito del *self* individual, bastiones de la modernidad, para la construcción de otros mundos posibles. Afirman así: “La post-modernidad ya existe donde la gente rechaza ser seducida y controlada por leyes económicas. Existe para la gente que redescubre y reinventa sus comunes tradicionales re-constituyendo a la economía (usando la expresión de Polanyi) dentro de la sociedad y la cultura; subordinándola nuevamente a la política y a la ética; marginalizándola [de las] ‘mayorías sociales’ [...] Sus bienes comunes post-modernos no son meras formas de supervivencia o subsistencia. Son formas contemporáneas de vida, espacios de convivencia y de vida solidaria, novedades sociológicas que regeneran las tradiciones de las ‘mayorías sociales’, re-evaluando la modernidad” (Esteva y Prakash, 1998: 3, 192-3).

busca “deconstruir” y “trascender” la historia de la metafísica para pensar la condición de la posmodernidad, y su otredad con la modernidad.

La sociología de la posmodernidad que emerge del cuestionamiento de la objetivación del mundo producida por la racionalidad de la modernidad implica la construcción de la sustentabilidad desde la deconstrucción del conocimiento objetivante que constituye ese modo de apropiación cognoscitiva del mundo. La demarcación de la posmodernidad de la modernidad remite, más que a pensar su diferencia, a interiorizar su *otredad*, a construir el puente y dar el salto de la racionalidad moderna hacia una racionalidad ambiental, fundada en la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad. Para ello no basta el respeto a la diversidad, ni la política de la diferencia. Ambas pueden coexistir en el mundo de lo *uno*, de la globalización hegemónica, en la que caben diversas culturas y naciones, una diversidad de capitalismo, de modernidades y de estilos de vida dentro de la unidad de la modernidad global hegemónica desgarrada por los conflictos de sus diferencias. La distinción se hace diferencia en la otredad del ser, cuando se entiende como lo irreducible, intraducible e inconmensurable entre formas “otras” de vida. La ética de la otredad da su carácter de especificidad no englobable, de singularidad que no remite a otra unidad que no fuera la de la convivencia en la diferencia de diversos modos de ser-en-el-mundo. La ética de la otredad (Levinas) es la condición para que política de la diferencia no se traduzca en una confrontación violenta entre modos diferenciados de vida, lo que plantea el desafío de convertirse en una política de la otredad, en instaurarse como un principio fundamental de la convivencia humana, de la paz duradera, como un principio de vida.

Ante la pretendida ecologización de la economía globalizada preconizada por la estrategia de la modernización ecológica, la sustentabilidad del mundo se construye en el esquema de “otra” sociología ambiental como la territorialización del pensamiento posmoderno que apunta hacia un cosmopolitanismo fundado en la convivencia de la diversidad de mundos de vida sustentables: del arraigo en la tierra y la incorporación en los imaginarios y prácticas sociales de una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad. La dificultad de decir tal acontecimiento, de hacer inteligible lo que aún no es, de pensar y enactuar una estrategia de transición, coloca estos procesos de construcción de la sustentabilidad en el esquema de una fenomenología de la post-modernidad.

Intentamos pensar una transición que desde las huellas de “lo que fue”, la especulación de “lo que pudo haber sido”³⁷, el saber de “lo que no es” y la intuición de “lo que aún no es”. Pensamos en la era de lo “des” –deconstrucción, decrecimiento, descolonización– y lo “post” –post-estructuralismo, post-modernidad. La era “post” no es una post-data de la historia en la que se inscriben las reminiscencias de una época, las inercias activas de la modernidad, los desenlaces y desarrollos de sus “agencias”. En la enunciación de lo “postmoderno” está ya activo el germen de lo nuevo, que no es una neo-modernidad, una remodelación o refuncionalización (ecológica) de las viejas estructuras e instituciones de la modernidad. No es la negación dialéctica ó la otredad oculta, negada, excluida, potencialmente activa, en la diferenciación y diversificación de la generatividad del ser, en

³⁷ Imaginemos lo que pudo haber sido, si hubiera evolucionado la economía de los fisiócratas y se hubiera encontrado con las economías tradicionales de subsistencia de los pueblos de los ecosistemas.

la epigénesis del desarrollo, en la marcha unidimensional del progreso, ó en la trascendencia de un proceso ya inscrito en la dialéctica de la historia o de la naturaleza. Lo que emerge en el estadio “post” de la era moderna –post-tradicional, post-industrial, post-estructural– es impensable por los esquemas del saber de la modernidad y la conciencia del flujo de los tiempos modernos: nace en la discontinuidad del tiempo y de la historia; es lo aún no sido y por tanto no-nombrado. Por ello la dificultad de designar, de significar las emergencias de la actual crisis civilizatoria y el recurso a la denominación abstracta de lo *post-res* de la modernidad: lo que está más allá de la cosa, del ser, de la realidad construida por la racionalidad modernizadora. La post-modernidad se configura en la emergencia de la complejidad ambiental que produce nuevos objetos híbridos “cyborgs”, donde ya no hay una naturaleza esencial y objetiva; donde se hibrida lo real y lo simbólico, la ontología y la epistemología, la naturaleza, la tecnología y la economía (Leff, 2000).

Lo “post” nace de lo “des”: de la desconstrucción activa de los procesos de racionalización de principios de racionalidad que cristalizaron y se institucionalizaron en el estado crítico de la realidad presente. La era “post” emerge del límite de los procesos desencadenados por la modernidad; pero no se forja en la extensión de sus teorías y de sus conceptos hacia su externalidad ambiental, convirtiéndolos en nuevos dispositivos de poder para la reapropiación capitalista del mundo –vgr. el concepto de capital natural, la economía verde, los instrumentos económicos del cambio climático y de los bienes y servicios ambientales en la geopolítica del “desarrollo sostenible”–, en un *reshuffling* de los conceptos de la modernidad que encapsula, coloniza, constriñe y agota lo pensable, reduciéndolo a la denominación de origen del capital y la certificación ecológica de la modernidad. Este fenómeno de saturación social no se resuelve dispersando las formas del poder hegemónico en forma de “sub-políticas” (Beck, 1986) y fundando el espacio de la ciencia “post-normal” fuera de los cánones de la ciencia paradigmática (Funtowics y de Marchi, 2000). Si los fenómenos que suceden en la modernización reflexiva pueden reabsorberse dentro de la axiomática de una segunda modernidad o una modernidad tardía, la post-modernidad designa otro pensamiento que es exigido por un estado inédito de lo social, por la condición de la vida que llama a otro pensamiento y a la reconstrucción del mundo más allá de las novedades emergentes de las inercias de la modernidad. La post-modernidad abre la era del “todavía no”, de “lo que aún no es”, de lo que no ha forjado sus nombres propios. El camino hacia la época post-moderna se cimenta en la resignificación de viejos conceptos, para designar los nuevos sentidos del territorio, la identidad, la autonomía y el ser cultural.

La sociología ambiental acompaña así la politización de los imaginarios sociales de sustentabilidad y sus estrategias de poder en la reinvención de sus identidades, en la resignificación de sus sentidos existenciales, en su arraigo en nuevas prácticas, en la organización de nuevos modos de producción y la sedimentación de otras racionalidades en otros mundos de vida. Es una sociología del conflicto ambiental, mas no sólo de aquellos conflictos que se dirimen mediante los instrumentos de racionalidad y dispositivos de poder de la modernidad. La sustentabilidad se construye en el encuentro de los órdenes de racionalidad de la modernidad –la racionalidad científica, tecnológica, económica y jurídica– con otras matrices de racionalidad, con formas no racionales de comprensión del mundo de la vida, con otros modos de ser-en-el-mundo.

Los impactos que produce la racionalización del mundo en las condiciones de la vida social generan reacciones emancipatorias y demandas reivindicatorias, modos de resistencia y de *reexistencia* que buscan demarcarse del sujetamiento de la modernidad. Estos procesos sociales emergentes (cognitivos, políticos) se inscriben en otra racionalidad social; apuntan hacia la desconstrucción y reconstrucción de la racionalidad jurídica y económica de la modernidad: hacia la construcción de una economía negentrópica fundada en los potenciales ecológicos, en el patrimonio biocultural de los pueblos y en los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad. En este sentido, la racionalidad ambiental se funda en objetivos no reducibles, ni traducibles, ni gobernables dentro del esquema de comprensión de las ciencias sociales de la modernidad. La sociología posmoderna es una sociología del conocimiento que ha sujetado al ser y ha constituido al sujeto, como sujeto de la ciencia, de la racionalidad económica y de la racionalidad jurídica. La sociología del conocimiento explora las condiciones sociales en que se configura, se potencia, se aplica el conocimiento y se objetiva la realidad; es la sociología de la forma como los paradigmas de conocimiento configuran imaginarios y subjetividades que son incorporadas como habitus, prácticas y disposiciones para la acción social.

La sociología posmoderna reactiva una indagatoria desde los sentidos que emergen del orden simbólico y vienen a contestar a la epistemología objetivista en su intención de naturalizar la cultura y de racionalizar la acción, llevando al reencuentro de lo Real y lo Simbólico. Este esquema remite a ese acontecimiento originario en el devenir de la vida en el que emerge el lenguaje y la capacidad de simbolización de lo real que fertiliza a la *physis* con el *logos*, que enactúa la potencia de lo real por la significancia y creatividad del orden simbólico. Más allá de la racionalización de la realidad, abre nuevas lógicas de sentido. De esta manera, la sociología posmoderna abre el pensamiento del mundo fuera de los esquemas teóricos que se han forjado en la modernidad y que se han realizado como procesos de racionalización de la modernidad. Más allá del debate abierto por el pensamiento posmoderno y el ecologismo radical entre monismo y dualismo ontológico, la sociología ambiental distingue dos esquemas de construcción del pensamiento: uno que circunscribe el campo de la científicidad y las lógicas del sentido a la objetividad de las significaciones y a una axiomática que define sus condiciones de probidad empírica; y otros esquemas de pensamiento que sin justificar su lógica de sentido a través de la prueba empírica de la realidad presente, no sólo reclaman la legitimidad de sus saberes, sino un derecho a un territorio donde desplegarlos, para la construcción social de la sustentabilidad de la vida y el sentido de la existencia humana.

La construcción de la sustentabilidad de la vida precisa un pensamiento estratégico para transitar de la modernidad insustentable (Leis, 2001), hacia una postmodernidad sustentada en las condiciones de la vida. Propiciar, enactuar y consolidar tal transición civilizatoria implica reinscribir las prácticas sociales en la ontología de la diversidad, en la inmanencia de la vida; requiere reconocer y revalorizar la existencia y presencia en el mundo de sus principios en la potencia negentrópica de la biosfera y en la creatividad de los pueblos de la tierra. Parte del elogio de la diversidad (Díaz Polanco, 2005), del patrimonio biocultural (Boege, 2008), de la capacidad recreativa de las prácticas de vida y de la refertilización del suelo cultural de los pueblos (Esteve y Prakash, 1998). Convoca al pensamiento social y a la imaginación sociológica a acompañar este cambio civilizatorio.

Diálogo de saberes: traducción de sentidos y solidaridad en la otredad

El ambiente es lo negado, lo impensado de las ciencias. La epistemología ambiental no llama a descubrir la verdad del ser oculta en la presencia del ente, sino a indagar el desconocimiento del ambiente, la marginación de los saberes y el desperdicio de la experiencia que han quedado sepultados bajo el peso de las certezas científicas: más que una insistencia del conocimiento objetivo para disipar las incertidumbres que empañan la clarividencia de la razón, es un llamado a revivir los saberes subyugados por la colonialidad del conocimiento, a deconstruir las estrategias de poder en el saber que han sometido otras comprensiones y modos de habitar el mundo, para desarticular los efectos de simulación generados por la transferencia transdisciplinaria de conocimientos a dominios ontológicos en los que pierden su capacidad de aprehender lo real y adoptan una función ideológica.³⁸

El llamado a otros saberes es un llamado a potenciar el presente abriéndolo hacia la producción de lo posible, de lo inédito en la inmanencia de la vida. No es la apelación a una lógica abstracta, sino a los saberes ambientales incorporados en imaginarios y prácticas, encarnados en la identidad y en la inteligencia de los pueblos, en sus modos de “vivir bien” en el mundo. La inteligibilidad de la cuestión ambiental abre un diálogo de razones entre la racionalidad comunicativa, la racionalidad diatrópica y la racionalidad ambiental. Si Habermas busca saldar las diferencias entre modos de comprensión, intereses cognitivos y valores culturales mediante una competencia de argumentaciones para llegar a un consenso fundado en una racionalidad comunicativa, Boaventura de Sousa Santos (2000) rescata y revaloriza el derecho de existencia de saberes y prácticas subyugadas, desconocidas por la “racionalidad metonímica”, para generar una globalización contra-hegemónica a través de la articulación, el diálogo y las interpretaciones recíprocas entre saberes y prácticas culturalmente diferenciadas. Su fuerza solidaria se fundaría en su posible “traducción” a través de esa función que otorga Bauman al sociólogo “posmoderno”. El diálogo de saberes es un encuentro de racionalidades que implica su articulación mediante y formas de dirimir sus diferencias mediante el entendimiento mutuo, incluso de la hibridación entre saberes modernos y tradicionales guiados por “traductores”. Esta propuesta viene a cuestionar la posible inteligibilidad y la traducción entre saberes configurados dentro de diferentes lógicas y códigos de sentido; de los “derechos de traducción”, es decir las intermediaciones y las estrategias de poder puestas en juego en la hibridación de saberes, en la traducción entre diferentes formas culturales de cognición y de producción de sentido.

Más allá de un tal afán de síntesis, traducción o consenso entre racionalidades diferentes llevadas por la voluntad de una democracia epistémica o una “justicia cognitiva global”, la racionalidad ambiental toma distancia de una política voluntarista sobre la traducción entre lógicas de sentido y órdenes diferenciados del saber, a partir de una ontología radical de la otredad, del lenguaje y la condición misma de la cultura (Levinas, 1977; Steiner, ; Leff, 2004). La epistemología ambiental se funda en el concepto de ambiente como exterioridad

³⁸ Boaventura de Sousa Santos (2000) llama así a desenterrar las sobrevivencias subalternas, dominadas, marginadas, para darles un lugar de igualdad en la diferencia y generar una globalidad contrahegemónica. Busca rescatar y revalorar los sistemas alternativos de producción de las economías populares, las cooperativas obreras, las empresas autogestionarias y las economías solidarias. Para ello es necesaria otra racionalidad productiva capaz de regenerar los potenciales locales, reconstituir y potenciar sus capacidades para construir otros modos sustentables de producción y de vida.

al *logocentrismo* de la ciencia y lo “otro” de la racionalidad moderna que busca deconstruir (Leff, 2001)³⁹; se funda en un concepto radical de otredad, que rige las posibilidades del diálogo de saberes, entendido como un diálogo entre seres culturales: de sus procesos cognitivos, sus lógicas de sentido, sus prácticas y sus imaginarios; de sus procesos de resistencia, sus movimientos de reistencia y sus acciones estratégicas en la construcción de sus nuevos territorios de vida. Más que meras zonas de contacto, de flujos interculturales y traducción entre saberes diferentes, se trata de entender las posibilidades y efectos de las hibridaciones entre paradigmas, modos de comprensión y prácticas, como estrategias de apropiación de la naturaleza y la amalgama de saberes externos a una cultura en relación con la autonomía de la cultura. La hibridación de saberes se juega en un campo de confrontación de territorialidades y una disputa de sentidos en la construcción de la sustentabilidad. Al mismo tiempo, el diálogo de saberes es la construcción de solidaridades, de alianzas y empatías entre saberes; de las intuiciones del otro no siempre inteligibles y menos traducibles a los códigos cognitivos y las lógicas de sentido entre culturas, entre sus imaginarios y los órdenes epistemológicos de las ciencias sociales.

La sustentabilidad nace de la conciencia del límite, de la ley límite de la naturaleza, del fin del progreso guiado por la universalidad, la generalidad, la unidad, la totalidad; nace de una comprensión ontológica del mundo abierta al futuro, al infinito, a la diferencia, a la diversidad, a la otredad. La construcción social de la sustentabilidad activa la potencialidad del ser y la posibilidad del futuro más allá de lo existente, del presente generado por la historia de la metafísica y el poder hegemónico de la ciencia positivista. La sociología de la cuestión ambiental busca deconstruir los fundamentos teóricos y las raíces generativas y degenerativas de la racionalidad moderna. La racionalidad ambiental busca deslegitimar el poder hegemónico del modo dominante de conocimiento y abrir el futuro mediante nuevas estrategias epistemológicas que provienen del saber ambiental, que es el saber de la exterioridad del sistema mundo y del *logocentrismo* de las ciencias (Leff, 1998/2000).

Pensar la reconstrucción ambiental del mundo es un llamado a pensar la manera como otras racionalidades –otros modos de ser-en-el-mundo– se han configurado en la historia; cómo se han decantado y se manifiestan en los imaginarios sociales de los pueblos; en la manera como se internalizan en pensamientos, se incorporan en prácticas y se traducen en acciones –en estrategias de los movimientos sociales–, así como imaginar los efectos de los saberes y prácticas pueden volcarse sobre la historia, desde la confrontación de la racionalidad moderna y las racionalidades ambientales emergentes, entre el *logocentrismo* de la ciencia y el encuentro e hibridaciones con su otredad ambiental, con otros modos de comprensión del mundo y de ser-en-el-mundo. Surge de allí lo impensado que pone en marcha otros modos de construcción del mundo desde un diálogo de saberes. El diálogo de saberes no es un campo interdisciplinario ni un espacio de intercambio intercultural en el sentido de un interaccionismo simbólico. El diálogo de saberes se despliega en el campo de la ontología política como encuentro de racionalidades y de seres culturales; no es una dialéctica de la historia llevada por la inmanencia del ser hacia su propia trascendencia, ni una teleonomía

³⁹ Theodor Adorno habría afirmado que “el conocimiento vive de la relación con lo que no es él, de la relación con su otro. Pero esta relación es insuficiente, en tanto que se imponga de manera puramente indirecta, en la autorreflexión crítica; debe pasar a la crítica del objeto sociológico” (Adorno, 1979b: 99).

de la vida desde la generatividad de la *physis*. Si es un proceso sin sujeto –en el sentido que su agencia no es el sujeto autoconsciente–, no es una estrategia sin estrategia. Sin fin predeterminado por la destinación del ser o la determinación de la racionalidad económica, el diálogo de saberes conduce los caminos de la vida hacia la sustentabilidad posible en el encuentro de la ontología de la diversidad y la creatividad cultural, entre la inmanencia de la vida y la consistencia conceptual que orienta estratégicamente la construcción de mundos sustentables.

En este sentido, el campo de la ecología política no es un campo cercado por paradigmas en disputa o delimitado por los conflictos socio-ambientales que se manifiestan en la arena política; no es sólo un espacio de confrontación entre los modos de intervención de la racionalidad dominante y la resistencia desde los modos de vida y los derechos territoriales de los pueblos. Estos no constituyen habitus como “disposiciones adquiridas” (Bourdieu), sino como “disposiciones contextualizadas” (Lahire, 2014) que se reconstituyen y reactivan con la reinvenición de las identidades, en un campo de fuerzas que redefine sus estrategias a través de sus prácticas, sus trayectorias y sus sentidos de vida.

El diálogo de saberes como estrategia para la construcción de la sustentabilidad enfrenta la dificultad del diálogo entre el discurso teórico abstracto, que busca ir demarcando terrenos conceptuales, alcanzando consistencia teórica sobre la condición del mundo a través de las armaduras teóricas que ha dejado la historia de la metafísica en los paradigmas de la ciencia, con su traducción en los sentidos comunes, con la comprensión no apodíctica del mundo en el discurso popular. Ese es el desafío del diálogo de saberes que no podría dispensar la construcción teórico-conceptual.

Una sociología que se plantea la deconstrucción de los modos de comprensión del mundo que infligen sobre el mundo la degradación de las condiciones de la vida, es una sociología que más que su integración interdisciplinaria con otras ciencias sociales hijas de los modos de objetivación del mundo, reclama un diálogo con el pensamiento filosófico, con los imaginarios sociales y los saberes populares. El modo en el que la ciencia indaga al mundo a través de la epistemología de la representación, dispone a la totalidad de los entes al modo de objetivación y de apropiación objetiva del mundo. La sociología que indaga los imaginarios sociales no opera como una representación del mundo mediante otra representación del mundo: busca dilucidar los principios de la vida que allí se han decantado. El ser-saber que vive en esos imaginarios no es un *ego cogitans*. La imaginación sociológica no es un nuevo acercamiento a una comprensión objetivista del mundo. La comprensión que tiene el ser cultural del mundo y de su mundo de vida no es una interpretación del mundo como valores objetivables en el sentido la interpretación moderna de los entes culturales.⁴⁰

⁴⁰ En este sentido, Heidegger habría afirmado: “Para la interpretación moderna de lo ente, la noción de valor es tan esencial como la de sistema [...] y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como *subjectum*. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen. El valor parece expresar que es precisamente en la posición de relación con él donde se lleva a cabo lo más valioso y,

Los imaginarios como entidades vivas no objetivables que dan su carácter y sentido al ser cultural, y la imaginación sociológica como la comprensión anticipada de otros mundos de vida posible, se conjugan en los caminos de la sustentabilidad, dando su carácter a “otra” sociología ambiental. No es la imaginación sociológica la que como un paradigma –como un saber supremo– indaga los imaginarios sociales e ilumina los caminos que conduzcan la creatividad cultural de los pueblos hacia la sustentabilidad. Los imaginarios sociales son ya la imaginación sociológica de los pueblos. Entre imaginación e imaginarios se establece un diálogo, a través del cual la imaginación sociológica se comunica y enlaza con los imaginarios de la sustentabilidad, en la reconfiguración de las identidades culturales y en los procesos estratégicos en la construcción de un futuro sustentable.

La sociología de los imaginarios sociales y de la racionalidad ambiental no es una sociología de las categorías puras del pensamiento. La objetivación que rechaza la racionalidad ambiental es la que produce la racionalidad moderna, el modo particular de objetivación de la ciencia que dispone así a la naturaleza para ser apropiada y transformada siguiendo la lógica y el imperativo de la racionalidad económica, que induce a través del proceso económico y de la potencia de la tecnología activar la degradación entrópica del planeta. La racionalidad ambiental por su parte moviliza –enactúa– lo Real desde otras configuraciones de lo Simbólico para activar los potenciales negentrópicos de la vida. La sociología ambiental tiene por “objeto” la inteligibilidad de tales procesos encontrados de objetivación y de racionalización del mundo, fundados en diferentes modos de comprensión del mundo, en diferentes modos de articulación de lo Real y lo Simbólico; de diferentes maneras de realización de lo Real desde diferentes configuraciones culturales, de diversas vías de mundanización del mundo. Este esquema sociológico rompe la falsa dicotomía entre estructuralismo realista y constructivismo hermenéutico.

La racionalidad ambiental se sitúa así fuera de la modernidad, en el pensamiento, el tiempo y el territorio de la postmodernidad. Al tiempo que la modernidad se encapsula en su propio molde preceptual y modelo perceptual para cuestionar el relativismo y ambigüedad del discurso de la posmodernidad, la propia modernidad se confronta con la decadencia de sus principios fundadores: la certeza, el control, la representación, la axiomática de sus moldes y modelos de conocimiento. La idea misma de cultura dominante o de hegemonía cultural se disuelve ante el imperativo de la pluralidad.⁴¹ La posmodernidad la confronta como el

sin embargo, el valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo” (Heidegger, 1938/1996).

⁴¹ “Preceptos centrales de ese discurso, como cultura dominante, o hegemonía cultural, parecen haber perdido mucho de su significado ó [...] de su energía. El mundo contemporáneo es, en vez, un sitio donde las culturas (esta forma plural es en sí un síntoma postmoderno) coexiste al lado de cada una resistiendo ordenarse a lo largo de ejes axiológicos ó temporales [...] la cultura postmoderna parece condenada a permanecer desordenada, a saberse plural, creciendo rizomáticamente, falta de dirección [...] La postmodernidad está marcada por una visión del mundo humano irreducible e irrevocablemente pluralista, dividido en una multitud de unidades soberanas y sitios de autoridad, sin ningún orden horizontal o vertical, en la actualidad o en potencia [...] la visión del mundo post-moderno implica la disipación de la objetividad. El elemento que más brilla por su ausencia es la referencia a un fundamento supra-comunal, 'extraterritorial' de verdad y sentido. En vez, la perspectiva postmoderna revela a un mundo compuesto por un número indefinido de agencias generadoras de sentido, todas ellas relativamente auto-sostenidas y autónomas, sujetas a sus propias lógicas y armadas con sus propios dispositivos de validación de sus verdades (Bauman, 2007: 799).

reclamo de un mundo plural, como la manifestación de la ontología de lo diverso, de la inmanencia de la vida, de la mirada crítica hacia la alteridad que palidece en el discurso de la modernidad. De esta manera, en el marco plural de los esquemas de inteligibilidad de lo social en la modernidad, la racionalidad ambiental traza sus líneas de tensión y de demarcación de las que emerge otro modo de comprensión del mundo, de la cuestión social reconfigurada por la cuestión ambiental, que desde la crisis ambiental como crisis civilizatoria abre nuevos horizontes del pensamiento en los que se inscribe “otra” sociología ambiental.

Capítulo 1. Las Ciencias Sociales y la Crisis Ambiental

Introducción

Hacia 1970, el mundo despertó a una nueva era histórica. Hasta entonces, el ser humano vivió en el desconocimiento de la vida, de las condiciones que impone la entropía a la vida social. La conciencia humana fue configurada y movilizada por una voluntad de poder. El hombre quiso apoderarse de la naturaleza, exorcizar los demonios y fantasmas de las sociedades tradicionales y dominar al mundo. Para ello separó a la naturaleza del espíritu humano. El giro cartesiano separó al objeto del sujeto, a la *res cogitans* de la *res extensa*; a la naturaleza de la cultura; a las ciencias sociales de las ciencias naturales. El Iluminismo de la Razón quiso ser reflejo puro del mundo. En ese estadio del espejo de la epistemología de la representación –estado primigenio del entendimiento humano–, fundó el gran ego de la modernidad. Se hizo la luz de la razón y ésta dominó al mundo. Consumado su poder con la explosión del átomo y el holocausto humano, el hombre durmió y soñó con el progreso. Despertó en una primavera silenciosa, para ver a su mundo resquebrajarse, herido por la daga tecnológica que había clavado en el corazón de la vida. El mundo no se reflejaba más en el conocimiento. El conocimiento intervenía el mundo, degradándolo, destinándolo hacia la muerte entrópica del planeta. Esta condición del mundo habría de reflejarse en una reflexión sobre el conocimiento que ha construido y destruido al mundo, sobre los modos de comprensión del mundo y del orden social en el que se constituyen las ciencias sociales.

Con la emergencia del humanismo a finales del siglo XVIII y principios del XIX, habría de operarse un cambio en el orden del conocimiento de la realidad social para fundar una ciencia del hombre. En este giro epistemológico, las ciencias humanas reciben sus modelos constitutivos y se inscriben dentro de la *epistémé* de las ciencias modernas. De la biología, toman las nociones de *función y norma*; de la economía política las de *conflicto y regla*; de la filología, las de *significación y sistema* (Foucault, 1966; 2009). En el pensamiento de la modernidad guiado por el Iluminismo de la Razón surge una indagatoria crítica sobre el mundo fundada en una analítica de la verdad:

Kant parece haber fundado las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna [...una] que se pregunta por las condiciones según las cuales un conocimiento verdadero es posible [...] una analítica de la verdad [...] y otro modo de interrogación crítica [...] relacionada con el *Aufklärung* [...] que se plantea: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cual es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad, sino de [...] una ontología del presente [...] de nosotros mismos...” (Foucault 1994:687-688).

Las ciencias sociales emergen en la racionalidad de la modernidad, constituyéndose en el molde de cientificidad establecido por el método cartesiano de indagatoria de la realidad y dentro del modelo de racionalidad teórica y práctica de las ciencias modernas. Desde Kant fue trazada una división entre unas ciencias naturales nomológicas y fácticas, y unas ciencias sociales que, en su larga búsqueda por legitimar un estatuto epistemológico propio, se han ceñido a los criterios de objetividad y de la prueba empírica de los hechos sociales (Berthelot, 2001) asediadas por la “lógica del descubrimiento científico” y el criterio de falsación del conocimiento objetivo (Popper, 1973).⁴² Empero, las ciencias sociales, y en particular el razonamiento sociológico, habrán de constituirse en un espacio epistemológico “no-popperiano”, fuera de la norma de la razón experimental y del formalismo lógico de las ciencias nomológicas, construyendo sus propios procesos de paradigmización y su modos específicos de control metodológico (Passeron, 1991).⁴³ De esta manera, las ciencias sociales –y el campo de la sociología– irán constituyendo su propio territorio epistémico, circunscribiendo su “objeto de conocimiento” y definiendo la inteligibilidad de “lo social” dentro un universo teórico marcado por una diversidad de enfoques, paradigmas, programas y esquemas de inteligibilidad de los procesos de estructuración, acción y racionalización de los hechos sociales. Este campo teórico se ha desplegado en una tensión entre programas causalistas-realistas y comprensivos-interpretativos entre la lógica del realismo objetivista y la lógica del sentido.⁴⁴

Las ciencias modernas nacen de un modo de indagatoria de la realidad cuyos principios se fundamentan en el método cartesiano. Pero el ideal positivista de la unidad de la ciencia no habrá de cumplirse: las ciencias sociales no habrían de seguir una norma común en su constitución y desarrollo. Si la ciencia económica se erige en los principios mecanicistas de la física de la segunda mitad del siglo 18, la sociología nace al menos medio siglo más tarde arraigada en una concepción organicista de la vida social.⁴⁵ La sociología se inaugura con el *Cours de philosophie positive* de Augusto Comte publicado entre 1830 y 1842, con la ambición de constituirse en una sociología científica como una “física social”. En este linaje, Durkheim habría de fundar la sociología como una “ciencia experimental de los hechos sociales”, la cual, fiel al principio de causalidad, pronto se apartaría del ideal mecanicista. A partir de Comte, la sociología como “ciencia positiva” busca dar a su objeto

⁴² En este sentido, Jean-Claude Passeron señala “la regularidad con la cual podemos escuchar, en sus seminarios o prefacios, a tantos sociólogos reivindicar altivamente la afiliación de sus resultados al universo popperiano de los discursos ‘falsables’ antes de pasar a la exposición de sus trabajos [...] basados en en proposiciones que no cumplen evidentemente ninguna de las condiciones lógicas que permitan satisfacer una ‘prueba falsadora’ en el sentido de Popper (Passeron, 1991:8).

⁴³ Passeron asienta categóricamente la tesis de que “la sociología, y a través de ella, las ciencias sociales enuncian sus proposiciones sobre el mundo en un espacio asertórico no popperiano”, y se propone bosquejar “una descripción lógica de la teoría interpretativa, tal como la practican las ciencias sociales, recurriendo al criterio de múltiples ejemplificaciones empíricas y semánticamente articuladas [...] de su eficacia en los efectos de conocimiento y los efectos de inteligibilidad que han engendrado. Esos efectos constituyen, porque olvidarlo, lo esencial de lo que hace a nuestro conocimiento del mundo social” (Ibid.:12, 15).

⁴⁴ Para un amplio estudio de la construcción epistemológica del campo de las ciencias sociales y la sociología, véase la obra de Jean-Michel Berthelot (1991/2003,1998, 2001).

⁴⁵ La economía habría de esperar más de dos siglos para ser cuestionada desde las condiciones ecológicas y termodinámicas de un proceso de producción sustentable (Georgescu-Roegen, 1971; Passet, 1979/1996, Daly, 1991) y más recientemente por las ciencias de la complejidad (Blume y Darlauf, 2006).

una “dirección orgánica” dentro de un “sistema social” conforme a la idea del “progreso como el desarrollo gradual del orden [...] inherente a los cuerpos organizados, y de la evolución necesaria, del mismo modo que del espíritu y de la civilización humana” (Berthelot, 1991/2003: 23-27). La sociología nace así de una analogía con el orden biológico y la metáfora del organismo social. Esta visión organicista y evolucionista, iniciada por Herbert Spencer, habría de seguirse construyendo y consolidando con el estructural funcionalismo de Robert Merton y Talcott Parsons.

La sociología moderna se constituye así dentro de dos modos fundantes de su indagatoria sobre la realidad social y sobre la construcción de su objeto científico: por una parte, la sociología francesa de Durkheim, fundada en el imperativo de racionalismo experimental, el principio de causalidad, la prueba empírica de los hechos sociales y la búsqueda de las reglas sociológicas de los comportamientos humanos; por otra parte, de la sociología comprensiva alemana, que nace de la filosofía de la historia y busca dar fundamentos específicos a la naturaleza de lo social, oponiendo las ciencias del espíritu a las ciencias de la naturaleza a partir de la diferencia entre la razón pura y la razón práctica de Kant, de la razón analítica y la razón dialéctica de Hegel, distinguiendo explicación y comprensión. Estos serían los fundamentos del surgimiento de la *sociología comprensiva* de Georg Simmel y Max Weber.

La construcción del campo sociológico se fue complejizando y diferenciando, consolidando diversos programas de indagatoria e inteligibilidad de los hechos sociales: por una parte, dentro del polo causalista-objetivista surge el estructural funcionalismo que se enriquece con los aportes de la teoría general de sistemas. Dentro de la concepción del funcionalismo evolucionista, Merton distingue entre funcionalismo y el análisis funcional que desemboca en el análisis sistémico de Parsons.⁴⁶ Por otra parte, desde la fonología y la lingüística habría de configurarse una episteme estructuralista como aquella capa geológica del saber de las ciencias sociales que se vuelve predominante hacia la década de los años 50-60 (Foucault, 1966). El paradigma de la lingüística estructural (Sausure, 1964) habría de convertirse en fundamento de las ciencias sociales desde la antropología estructural de Lévi-Strauss (1968), hasta el estructuralismo marxista de Louis Althusser (1967) y el psicoanálisis de Jacques Lacan (1966). Desde el fusionamiento crítico de estos esquemas habría de forjarse una renovada sociología estructuralista de la acción social, de la estructuración y la agencia social, del campo y el habitus (Bourdieu, 2009a; Giddens, 1984). Por otra parte, se va enriqueciendo el campo de la sociología comprensiva de inspiración filosófica –de la fenomenología de Husserl y la ontología existencial de Heidegger– abriendo nuevas líneas de indagatoria y programas de investigación: el interaccionismo simbólico (Mead, 1934/1974; Goffman, 1956/1993), la etnometodología (Garfinkel, 1967), la sociología hermenéutica (Gadamer, 1975/2007, Maffesoli, 1996) y el constructivismo social (Schütz, 1962/2008; Schütz y Luckmann, 1973/2009; Berger y Luckmann, 1986). En esta perspectiva plural, la investigación sociológica fue diversificando, complejizando y enriqueciendo sus vías de indagatoria e inteligibilidad de “lo social”.

⁴⁶ Talcott Parsons (1951) veía la organización de la sociedad en torno a cuatro funciones principales: la orientación de los fines políticos, la dinamización del progreso económico, la socialización de los actores sociales y la penalización de las desviaciones de las conductas sociales normales.

La sociología ha ido demarcando y construyendo el campo de positividad de sus saberes y las diversas vías de comprensión de los hechos sociales. Empero, el cerco de la panóptica de las ciencias sociales –la analítica de las verdades fácticas de los hechos sociales– borró de su horizonte de visibilidad los efectos generados por las propias dinámicas y comportamientos –normalizados y racionalizados–, de la sociedad moderna. En este sentido, la emergencia de la crisis ambiental fue un acontecimiento imprevisible para el pensamiento de la modernidad. La cuestión ambiental emerge como un caso de *serendipia* –el descubrimiento de algo imprevisible dentro de la mirada sobre la realidad de los paradigmas “normales” de la ciencia–, como la irrupción de aquello que ha sido encubierto por el modo de construcción del conocimiento de la ciencia. *La cuestión ambiental ha sido lo impensable de las ciencias sociales*. Ello explica los avatares del tardío nacimiento y la difícil constitución de una sociología ambiental.⁴⁷

Mientras que el realismo sociológico acota las vías de comprensión del sentido de las acciones sociales a su propósito de convertirlas en hechos objetivos, la sociología comprensiva se sitúa en un plano de inteligibilidad teórica de los procesos sociales que ha limitado la comprensión de la cuestión ambiental. Lo que queda oculto en la construcción de estos abordajes sobre la realidad social son justamente los órdenes ontológicos y los procesos históricos, es decir, la constitución de la(s) racionalidad(es) social(es) en las que se inscriben las ciencias sociales y la sociología nacientes, el continente en el cual se forjan los sentidos, se produce la objetivación y es discernible la causalidad de las acciones sociales de las que tanto la escuela francesa, como la alemana o la anglo-sajona, buscan dar cuenta en la construcción de su objeto de conocimiento. Finalmente, el gran objeto de la sociología es la sociedad moderna, y por tanto la racionalidad que la constituye. En este sentido, el concepto de racionalidad que se configura en la sociología weberiana habría de ser la llave para la comprensión de los procesos sociales que conducen a la crisis ambiental y su posible trascendencia.

En efecto, la *crisis ambiental* irrumpe en los años 60 y 70 del Siglo XX como una crisis del conocimiento que ha construido un *mundo insustentable*.⁴⁸ De esa crisis emerge un *saber ambiental* que cuestiona el modelo de racionalidad de la modernidad. Afín con los principios de incertidumbre y complejidad, del pensamiento utópico y la ética de la otredad, la epistemología ambiental cuestiona el pensamiento lineal y mecanicista, así como el *logocentrismo* de las ciencias y su aspiración a una verdad objetiva decurrente de la identidad entre teoría y realidad (Leff, 1998, 2006).

Desde la *epistemología ambiental* (Leff, 2001)⁴⁹, el sentido de las ciencias sociales se demarca de la lógica experimental y fáctica construida ante un objeto predeterminado de

⁴⁷ Ver Cap. 2, *infra*.

⁴⁸ Para justificar esta aseveración habrá que remitirse a textos anteriores en los que argumento sobre las *causas epistemológicas de la crisis ambiental*: Cf. Leff, 2000, 2001, 2004.

⁴⁹ La epistemología ambiental indaga la constitución de un saber ambiental que emerge en los confines de la ciencia moderna, desde el “no saber” del conocimiento objetivo (el desconocimiento de la ecología por la economía), y que problematiza desde su externalidad al *logocentrismo* de las ciencias. Más allá del propósito de reconstruir las ciencias en un pensamiento complejo capaz de integrar sus conocimientos fragmentarios en un saber holístico a través de sus articulaciones interdisciplinarias, la epistemología ambiental transita del

conocimiento derivado de una realidad objetiva. En esta perspectiva ambiental, las ciencias sociales no sólo se plantean el problema de la actualización de los conceptos teóricos ante las situaciones cambiantes de la sociedad, sino el *carácter del conocimiento que da cuenta de la realidad social* y de su incidencia en los procesos sociales; junto con indagar los fundamentos del conocimiento *sobre* el orden social, cuestiona los efectos de las ciencias – y de las ciencias sociales– en la construcción de la realidad social, en las transformaciones de la naturaleza y en la apertura de los procesos sociales hacia un futuro sustentable.

La sociología ambiental emerge con el propósito de superar el “excepcionalismo” de las ciencias sociales –su voluntad de autonomía que le llevó a desconocer las causas naturales del orden social– y de reconstituir las relaciones entre sociedad y naturaleza (Catton y Dunlap, 1978; Dunlap y Catton, 1979, 1994). En este sentido, el punto que unifica la diversidad de programas y esquemas de investigación de la sociología ambiental naciente se solidarizan en su contestación al *dictum durkheimiano* que sostiene que las causas de los hechos sociales deben buscarse en otros hechos sociales –es decir de una sociología autocentrada en *lo social*– para explorar sus interrelaciones con la naturaleza.⁵⁰ Vale decir lo mismo de un excepcionalismo extremo: aquél en el que Touraine pretende “no *pensar socialmente los hechos sociales*” (Touraine, 2005:105). El reencuentro con la naturaleza implica un rompimiento epistemológico con la ciencia social dualista y pre-ecológica; pero no se resuelve como una superación de la *episteme*⁵¹ estructuralista que dominó a las ciencias sociales hasta los años 60 (Foucault, 1966), para situar a la sociología dentro del molde epistémico de una *ecología generalizada* (Morin, 1980). La epistemología ambiental no provee un método de integración interdisciplinaria de las ciencias sociales y naturales para abordar temas y resolver problemas socio-ambientales complejos. El saber ambiental no es una ciencia general de las relaciones sociedad-naturaleza. La epistemología ambiental constituye el marco teórico para *deconstruir* los paradigmas científicos derivados de la racionalidad de la modernidad –la racionalidad teórica e instrumental, económica y jurídica– que guía los destinos de la sociedad, para comprender su incidencia en la crisis ambiental y para orientar la construcción de saberes y conocimientos para la sustentabilidad

dualismo entre objeto y sujeto de la ciencia, de la correspondencia entre el concepto y lo real y de la incorporación de valores en el sujeto del conocimiento objetivo y en la aplicación consciente y responsable de la ciencia, hacia la relación entre el ser y el saber: tanto del saber que *enactúa* lo real, como del saber que identifica al ser –al ser cultural, al actor social–, en la construcción de la realidad social y en la perspectiva de un futuro sustentable.

⁵⁰ Durkheim habría así afirmado que “debemos considerar los fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos conscientes que se los representan. Debemos estudiarlos desde fuera, como si fuesen cosas externas” (Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, apud. Berthelot, 2003:35).

⁵¹ Empleo el término *episteme*, en un sentido foucaultiano, no como una epistemología o como un paradigma, sino como la configuración del imaginario teórico dominante de una época –como una “capa geológica del saber”, decurrente de las estrategias de poder en el saber, y no como una revolución teórica o un cambio de paradigma–, que domina la organización teórica de las ciencias sociales, la construcción de sus paradigmas científicos e incluso la institución de imaginarios sociales, como “saber de fondo” que organiza el sentido y la comprensión del mundo. De esta manera podemos hablar de una *episteme* estructuralista y postestructuralista, y en el caso particular de nuestra indagatoria, de una *episteme* ecologista. La epistemología ambiental no es un paradigma inscrito en tal *episteme* ecologista, sino una reflexión crítica de los modos, estrategias e intereses del conocimiento que estructuran, determinan y condicionan el orden social de la modernidad y generan efectos sobre la sustentabilidad socio-ambiental, al tiempo que busca trascender el marco de comprensión de las ciencias para abrir el curso de la historia hacia la construcción de sociedades sustentables.

de la vida. En este sentido, la categoría de *racionalidad ambiental*⁵² apunta hacia la construcción de “otro” programa de sociología ambiental.

Pensamiento sociológico, modernidad y crisis ambiental

La sociología ambiental nace del imperativo de dar cuenta de las condiciones naturales que constituyen a los hechos sociales, así como de los procesos sociales que desencadenan la degradación ambiental que afecta a la sociedad y los procesos sociales que son impulsados por la emergencia de problemas ambientales. Este campo emergente abre las siguientes preguntas para la refundamentación de la sociología:

1. ¿porqué y de qué manera la crisis ambiental plantea la necesidad de refundamentar a la sociología ante los dilemas, los desafíos y las perspectivas de la sustentabilidad?
2. ¿cuál es el carácter ontológico y epistemológico de esta crisis que nos lleva a reconsiderar nuestras concepciones del mundo: los modos de pensar, conocer, percibir, sentir e imaginar el mundo?
3. ¿de qué manera lleva la crisis ambiental a repensar las formas de organización y estilos de vida de las sociedades humanas; los modos de producción, las prácticas hacia/con la naturaleza, las relaciones de poder, las acciones sociales y los valores éticos;
4. ¿cómo entender la crisis ambiental, el orden social y la construcción del futuro en términos de racionalidades sociales que estructuran, orientan y dan sentido a sociedades sustentables?

El campo de la sociología que fue forjado en la racionalidad de la modernidad, se ha inscrito dentro de las formas de pensamiento, el modo de producción de conocimiento y las estrategias de poder en el saber de la sociedad que lo generó. No es que nunca hayamos sido modernos como piensa Latour (1991), como una ficción en la cual hemos vivido en la creencia del método cartesiano. Por el contrario, la modernidad es justamente ese largo

⁵² El concepto de *racionalidad ambiental* es el concepto pivote sobre el que gira la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y el concepto que orienta la construcción social de la sustentabilidad. Habremos de ir despejando paso a paso en nuestra argumentación la disonancia cognitiva que produce la idea de racionalidad, aún adosada del calificativo “ambiental”. No sólo habremos de ir distinguiendo el concepto de racionalidad ambiental de conceptos afines como el de racionalidad ecológica, sino desembarazarlo de la carga semántica de la idea de racionalidad. En este sentido, conviene clarificar qué entiendo la racionalidad en un sentido weberiano amplio, no sujeto ni cerrado dentro de los códigos de la racionalidad moderna. La racionalidad debe entenderse como los modos de comprensión del mundo –en el sentido de “matrices de racionalidad” que incluyen cosmovisiones, imaginarios, modos de cognición y significación, es decir, modos de relacionamiento de lo *Real* y lo *Simbólico*, que dan sentido a un orden social determinado y de esta manera legítima y conduce acciones sociales dentro de diferentes lógicas de sentido. La racionalidad ambiental nace así del sentido epistemológico del ambiente como lo *otro* del *logocentrismo* de las ciencias, de los códigos de la racionalidad de la modernidad: teórica, instrumental, económica, tecnológica. No se reduce a una ética o a un modo de cognición, sino al conglomerado de imaginarios y prácticas, de modos de comprensión y de acción que dan sentido a la organización social en su conjunto. En este sentido, la racionalidad ambiental es el modo de comprensión del mundo donde conviven, se conjugan y dialogan diferentes racionalidades culturales. El denominarlas bajo el concepto de racionalidad permite asimismo pensar la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad, no como una variación –la incorporación de una variable “ambiental”– a la racionalidad moderna –en el sentido en que la modernización ecológica puede pensarse en términos de una racionalidad ecológica–, sino como el encuentro y confrontación de racionalidades, de lógicas de sentido.

periodo de la historia de la metafísica en la que la diferencia ontológica –la diferencia en la reunión indisoluble entre el ser y el ente– se tensa y se desgarran hasta lograr la disyunción del objeto y el sujeto, el cuerpo y el alma, la cultura y la naturaleza. La dualidad ontológica se vuelve real y antagonica. La dialéctica heraclitana se transforma en lucha de contrarios. La objetivación del mundo no solo es olvido del ser, sino resultado de un largo proceso civilizatorio del encuentro del *logos* con la *physis*. La tecnología generada por la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad invade el ser, interviene la vida. La modernidad, en su intento de emanciparse del mundo mágico dominado por lo real y lo simbólico, se convierte en un proceso de construcción de estructuras estructurantes, en el sujetamiento del sujeto, en la racionalización de la racionalidad de la modernidad. La libertad del ser humano ha quedado atrapada en la representación ficticia del mundo. Su emancipación se encierra en la autoconciencia del sujeto, de un *ego cogitans*, un yo trascendental y una trascendencia dialéctica que se resuelven en la reflexividad de la modernidad sobre sus propios ejes de racionalidad.

En este proceso de modernización y racionalización social se han desarrollado las diferentes etapas del pensamiento sociológico (Aron, 1967), las formas del entendimiento del orden social que han legitimando reglas, conducido políticas, orientando acciones, marginando prácticas y enjuiciado comportamientos. La sociología ha indagado así las anomalías de la sociedad, pero no sin antes haber asentado la norma del orden social que sirvió para explotar, dominar, excluir y penalizar las conductas patológicas (Canguilhem, 1966/1971, Foucault, 1975).⁵³

Arrastrada por el impulso de la ciencia moderna para emancipar al espíritu humano de la tutela de la teología, la filosofía positivista de Augusto Comte, seguida de la teoría marginalista de Wilfredo Pareto y el estructuralismo funcionalista de Talcott Parsons, fueron estableciendo la “normalidad” del orden social, los criterios de organicidad, funcionalidad, productividad y eficacia. Los paradigmas de las ciencias sociales se fueron configurando en el orden de la racionalidad del Estado moderno. El pensamiento dialéctico buscó emanciparse de la racionalidad positivista y establecer la supremacía de la ciencia de la historia sobre las ideologías que servían de base a las ciencias sociales. Marx (1965) estableció los principios teóricos para pensar el “todo social” como una articulación entre procesos –trascendiendo la alienación del pensamiento de lo social como relación entre cosas–, para entender la dinámica de la historia –el progreso económico, la innovación

⁵³ Que un programa o esquema de teoría sociológica se enfoque sobre la cuestión de la norma, de lo normal y lo patológico en el orden social, no significa de manera alguna que se haya así constituido un paradigma normal –en el sentido kuhniano– en el campo de la sociología. Como asienta Passeron, “las ciencias sociales jamás han conocido un periodo de ‘ciencia normal’ en el sentido de Kuhn. La dominación en ciertos periodos o sobre ciertos aires sociales de diversos idiomas teóricos se debe a características de la teoría que no son las de una teoría empírica, aún cuando esos idiomas presentan ciertos caracteres de la teoría empírica” (Passeron, 1991: 363). Podemos decir que si bien han llegado a constituirse *epistemes*, en el sentido foucaultiano, como fases de normalización, como grandes esquemas y programas que articulan diversos paradigmas –véase el caso del estructuralismo, del ecologismo, del ambientalismo y de las ciencias de la complejidad en ciencias sociales–, estas no se “refutan”, se “falsan” y “superan” a través de la prueba empírica con los hechos de la realidad: “Ninguna de las propiedades lógicas que hacen posible la refutabilidad (‘falsación’) de una proposición teórica no pertenece strictu sensu a las que componen una teoría sociológica, por el solo hecho que el sentido de la información sobre la cual ellos asertan se mantiene solidario de una serie de configuraciones históricas singulares” (Ibid.:377).

tecnológica y el cambio social– como un efecto de la lucha de clases enmarcada en el proceso económico –su determinación en última instancia– constituido por la racionalidad económica (Althusser, 1967).

Armadas con las herramientas de la metodología científica dualista, de la observación, de la objetividad y de la prueba empírica, las corrientes dominantes de las ciencias sociales olvidaron la condición del sujeto de la ciencia y la subjetividad del actor social. El pensamiento sociológico se orientó hacia la practicidad del ordenamiento social, que finalmente convirtió la racionalidad moderna en un proceso de *racionalización social* –los procesos sin sujeto a los que apuntaba Louis Althusser convertidos en los objetos de las ciencias sociales–, ya sea en la preeminencia del estructural funcionalismo en la sociología como en el mecanicismo liberal y la elección racional de la economía –libertad del mercado y espíritu empresarial– asentados en el individualismo metodológico de las ciencias sociales como soporte de la racionalidad económica y jurídica de la modernidad.

Las teorías sociológicas de la primera modernidad se inscriben dentro de las grandes utopías de la modernidad: la república igualitaria, el progreso sin límites, la sociedad sin clases. Al mismo tiempo buscaron dar respuesta a los grandes problemas de su tiempo: la dialéctica de la explotación y el cambio revolucionario; la constitución del Estado-nación, la racionalidad moderna y la estabilidad de la estructura social; las estrategias de poder y el dominio político, los cambios culturales y las desviaciones de la normalidad social. Sin embargo, hasta antes de la irrupción de la crisis ambiental, los paradigmas de las ciencias sociales desconsideraron las condiciones ecológicas en las que se desenvuelve la sociedad:

Históricamente, la elección de las grandes dimensiones analíticas en la ciencia social [...] se ha hecho sin referencia a consideraciones ecológicas: la noción hegeliana sobre la racionalidad encarnada por el Estado; la visión marxista sobre la lucha de clases como “motor de la historia”; los estados ‘naturales’ de desarrollo de Comte; los ‘óptimos’ de Pareto [...] En consecuencia, en la interfase vital hombre-ambiente, el análisis de vínculos entre fenómenos del ambiente natural y la actividad socio-económica humana es radicalmente incompleta [...] Como resultado, las metodologías de investigación tienden a ser, ya sea *ad-hoc* [...] o indeseablemente rígidas para su aplicación a fenómenos del ‘mundo real’ [...] Una buena parte de la teoría sociológica está orientada a la estructura y no a los procesos, y tiende a enfocarse hacia las instituciones. Esto ha llevado a tres problemas específicos: los de estabilidad y cambio, de fronteras e inflexibilidad. La sociología tiene dificultad para abordar el cambio porque sus modelos han sido estáticos y sus acercamientos a los procesos de cambio social han sido apriorísticos. Ha tenido problemas con las fronteras porque el énfasis en las instituciones ha llevado a una tendencia a enfocar procesos dentro y entre ellas, y a ignorar la riqueza de las interacciones informales [...] frecuentemente ha sido incapaz de explicar fenómenos bien comprobados, porque no encuadran dentro de ninguno de sus paradigmas explicativos (Walker, 1987:760, 774).

En la era de la globalización, la crisis ambiental no es el único problema emergente de escala planetaria. Junto con el riesgo ecológico y la degradación socio-ambiental surgen nuevos y se agudizan viejos problemas sociales: la creciente economización del mundo y la concentración de la riqueza; el choque entre culturas, el fundamentalismo ideológico-político, la violencia social y el terrorismo; la inseguridad alimentaria, la desigualdad social y la pobreza; la corrupción de la sociedad y la narcopolítica. Ante estos signos de ignominia

surgen como antídotos al totalitarismo los nuevos derechos humanos, una ética ecológica de la vida y el pensamiento complejo; la equidad de género y el vago propósito de un cosmopolitanismo planetario. En este contexto, lo que está en juego en la globalización no es el crecimiento estable y sostenible de la economía, sino la construcción de bases ético-políticas para un mundo sustentable, de convivencia en la diversidad y la diferencia.

La degradación socio-ambiental adquiere un carácter global. No se trata simplemente del paso de la era del progreso a la sociedad del riesgo (Beck, 1986; Luhmann, 1993), de la transición de la *episteme* estructuralista a una ecologista, sino de la irrupción en la historia de una *crisis civilizatoria*, que en el fondo es una *crisis del conocimiento*. Más allá de la necesidad de diagnosticar sus causas –los procesos sociales a través de los cuales el pensamiento metafísico, el conocimiento científico y la racionalidad económica construyeron un mundo insustentable–, esta crisis exige una respuesta teórica, ética y estratégica. Ello implica un cambio de pensamiento para comprender el mundo en crisis y la necesidad de edificar “otra” racionalidad social que permita reorientar las acciones individuales y colectivas ante las leyes límite de la naturaleza, las condiciones ecológicas de la biosfera y el orden simbólico de la condición humana. La crisis ambiental atrae al pensamiento sociológico hacia una reflexión sobre la construcción de un *futuro sustentable*: sobre la reconducción del pensamiento y la acción social en el sentido de la inmanencia de la vida.

La estabilidad social ha sido alterada por la imposición de una racionalidad anti-natura, socavando las bases de sustentabilidad de la vida. El orden social normalizado y racionalizado por los valores y principios de racionalidad de la modernidad, es cuestionado por la emergencia de un nuevo orden ecológico (Ferry, 1992). Si la “colonialidad del saber” (Lander, 2000) ha impuesto modos de pensar y prácticas ajenos a los territorios biodiversos y las culturas amerindias y del tercer mundo, la sociología se ha configurado como una falsa erudición del orden social en desconocimiento de la naturaleza.⁵⁴

No es que las ciencias no se ocuparan de la naturaleza. En realidad la modernidad se construye sobre la base del conocimiento científico de la naturaleza, el cual se fue transfiriendo como la forma suprema de científicidad al campo de las ciencias sociales. Este conocimiento, pretendidamente objetivo, *objetivó* a la naturaleza, al tiempo que *externalizó* al ambiente de su campo de estudio, desconociendo las determinaciones, condiciones y efectos de los procesos naturales sobre el orden social. El dualismo cartesiano no sólo separó a las ciencias naturales y sociales. En su forja originaria, las ciencias sociales adoptaron los principios y modelos de las ciencias naturales y los aplicaron a la indagatoria del hecho social, desconociendo las interrelaciones y la complejidad de los hechos socio-ambientales, desvalorizando el ambiente donde se vierten los efectos de la racionalidad social de la modernidad.

Empero, el divorcio sociedad y naturaleza no se resuelve por la naturalización del orden social ni por la ecologización del pensamiento. La separación naturaleza-sociedad surge del dualismo en el que se forjó la ciencia moderna. Sin embargo este problema metodológico

⁵⁴ José Martí habría afirmado: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.

no se salda por la imposición de un monismo ontológico que busca instaurar el orden ecológico en el orden sociocultural (Bookchin, 1990)⁵⁵ o por un pensamiento complejo (Morin, 1993). La crisis ambiental remite a una cuestión epistemológica: el reconocimiento de las interrelaciones y articulaciones entre lo Real y lo Simbólico que confluyen en el orden social y que luego de la larga odisea de la historia de la metafísica y de la ciencia moderna se manifiestan en la emergencia de la complejidad ambiental (Leff, 2000).

Con la crisis ambiental emerge una nueva *episteme*: una *ecología generalizada* (Morin, 1980) se va decantando en diferentes paradigmas del conocimiento y disciplinas científicas. Así se configura la ecología humana, que pretende abarcar una multiplicidad de procesos sociales relacionados con procesos naturales desde una visión ecológica integradora, pero en cuya vocación totalizadora –genérica, generalizadora y globalizadora–, se pierde la especificidad de los procesos socio-ambientales. Por ello, si bien los paradigmas de la complejidad y de la ecología vienen a perturbar la “normalidad” de la estructura social en la era del riesgo y de incertidumbre, la sociología ambiental no es una simple ecologización del pensamiento sociológico.

Las visiones del mundo derivadas de las ciencias biológicas y de la ecología no han dejado de asechar y colonizar el campo social. El darwinismo social ha derivado en el determinismo genético de la sociobiología (Wilson, 1975), en las teorías conductistas en la psicología social (Skinner, 1953), en la “ecología de la mente” (Bateson, 1972), y en general, en la aplicación del paradigma ecológico a las ciencias sociales. Antes de estos nuevos enfoques ecológicos, las ciencias naturales trasladaron sus métodos y enfoques a las ciencias sociales. Ese “naturalismo social” dio base al estructural funcionalismo que plantea la comprensión de la estabilidad social como un organismo, y la socialización como un “mecanismo” del equilibrio del sistema social, que comprende la inscripción de las personas en la sociedad como la internalización de las reglas de su estructura. En ese sentido Parsons afirmaba que: “El hecho que la estabilidad de todo sistema social [...] sea función del grado de integración constituye el teorema fundamental de la dinámica sociológica” (Parsons, 1951:35).

Ya las categorías de “orden social” y “unidad de la sociedad” contrabandean la idea de un funcionamiento orgánico y una universalidad metafísica a los que deben ajustarse las acciones y los roles sociales, reduciendo el conflicto, la diferencia y el cambio social a las condiciones de la evolución de la sociedad moderna. En este sentido, la liberación de las ciencias sociales frente al dominio de las ciencias naturales ha sido un reto permanente en la búsqueda de su identidad de saber, y lo sigue siendo para estudiar los procesos sociales que se inscriben en el cambio global y en la construcción de la sustentabilidad. Este es el desafío de la sociología ambiental.

Emergencia de la sociología ambiental: ecología cultural, antropología ecológica y sociología rural.

No obstante el olvido de la naturaleza por parte de las ciencias sociales, diversas corrientes dentro de la geografía, las etnociencias y las ciencias de la cultura se han situado en la

⁵⁵ Sobre mi crítica al monismo ontológico y el naturalismo dialéctico de Bookchin, Cf. Leff, 2004, Cap. 2.

intersección entre la sociedad y la naturaleza. La antropología estructural (Levi-Strauss, 1968) privilegió las estructuras simbólicas de los mitos y las formaciones simbólicas; si bien podían llegar a reflejar la organización ecológica de los territorios habitados por las culturas, los mitos no lograban aprehender de manera comprensiva las interrelaciones entre cultura y naturaleza. Con la emergencia de la episteme ecologista y la atracción que opera hacia las ciencias de la tierra y de la cultura, surgieron nuevas disciplinas geográficas y antropológicas “ecologizadas”, en las cuales se fueron incorporando las determinaciones del medio en la configuración de las prácticas culturales de adaptación, aprovechamiento y transformación de su entorno ecológico. En este campo fueron pioneros el programa de investigaciones en geografía cultural de la escuela de Berkeley impulsado por Carl Sauer (Mathewson, 2011), cuyo objetivo fue pensar la agencia humana en la transformación del paisaje y de la tierra. Esta habría de influir en el nacimiento de una nueva disciplina, la ecología cultural, liderada por Julian Steward (1955), cuya tesis central era que las estructuras, procesos y dinámicas ecológicas entretejen relaciones funcionales y causales con formas específicas de organización social. De esta manera analizó la articulación de la organización cultural con las condiciones de su medio ambiente, complejizando el programa decurrente de la hipótesis de la *ley básica de evolución* planteada anteriormente por Leslie White (1949), cuyo axioma establecía la relación del incremento en el control y uso de la energía con la evolución de las organizaciones culturales. White había así abierto el campo de la antropología a la evolución cultural en relación con la ley de la entropía, que conduciría a una teoría de la estructuración social, la propiedad privada y la estratificación de clases sociales, derivando en una teoría del poder social basada en el uso creciente de energía y recursos naturales para sustentar la evolución de las sociedades humanas (Adams, 1983).

La hibridación entre esos programas abrió la puerta a una nueva disciplina en ese amplio campo de investigaciones eco-culturales: Roy Rappaport y Andrew Peter Vayda llaman *antropología ecológica* a un nuevo programa que fundándose fuertemente en la teoría y dinámica ecológica –principalmente en el trabajo de Howard Odum (1971)–, en el cálculo energético del trabajo y los flujos ecológico-energéticos asociados, buscan probar empíricamente el axioma del condicionamiento del medio sobre la organización social basado en los balances energéticos de prácticas productivas y culturales (Rappaport, 1968, 1971; Vayda, 1969). Rappaport sintetiza lúcidamente el desafío epistemológico que plantea la hibridación de las condiciones ecológicas decurrentes de paradigmas nomológicos de las ciencias naturales con la inteligibilidad de los sentidos que guían las prácticas culturales hacia la naturaleza dentro de un esquema comprensivo al afirmar que “las relaciones de acciones formuladas en términos de significado y sistemas constituidos por leyes naturales dentro de los cuales ocurren” (Rappaport, 1984:402)⁵⁶ El neofuncionalismo y el neoevolucionismo en antropología incorporaron criterios de racionalidad energética y ecológica –la adaptación funcional de las poblaciones al medio, la capacidad de carga y la resiliencia de los ecosistemas, el gasto energético y la degradación entrópica– para explicar la organización cultural y su dinámica evolutiva (Vessuri, 1986).

⁵⁶ Para una revisión más amplia sobre el desarrollo de los programas de la ecología cultural, antropología ecológica en el esquema de una axiomática adaptacionista y como antecedentes de la ecología política véase Watts, 2014).

Más recientemente, autores como Descola, Pálsson e Ingold, han dado un nuevo giro en la construcción de una antropología ambiental derivada de un enfoque fenomenológico sobre las prácticas sociales, que superando el determinismo simbólico, energético o biológico de los paradigmas de la antropología estructural y ecológica, da lugar a una *sociología de la praxis*, en la cual las prácticas culturales se estructuran en procesos de experimentación, asimilación y transformación del medio, en una dinámica de reflexión y acción social sobre la naturaleza (Descola, 1987, 2008; Descola y Pálsson (2001), Ingold (2000). Por su parte, la escuela francesa de geografía, antropología, etnología y etnobotánica buscó un diálogo entre cultura y naturaleza (Bertrand, Tricart, Godelier, Meillassoux, Barrau, Haudricourt), en tanto que de los estudios de las etnociencias, la sociología rural y la ecología política en América Latina (Ángel Palerm, Eric Wolf, Rodolfo Stavenhagen, Efraím Hernández Xolocotzi, Darcy Ribeiro, Eckart Boege, Arturo Argueta, Arturo Escobar, Carlos Walter Porto Gonçalves, Víctor Toledo) habrían de surgir nuevas miradas sobre la organización cultural, la producción agraria y la vida social del ámbito rural en relación con su entorno ecológico.

Junto con la ambientalización de las etno-ciencias y las ciencias de la tierra, las primeras manifestaciones de la sociología ambiental provinieron de los estudios rurales: no sólo por la estrecha relación de las comunidades rurales y las sociedades agrarias con los recursos naturales de los cuales dependen sus economías locales, sino por la variedad de políticas de desarrollo que en el último medio siglo transformaron la vida del campo: desde los impactos socio-ambientales de los megaproyectos hidroeléctricos y de la Revolución Verde, hasta las formas más recientes de tecnologización del campo (transgénicos, biocombustibles), así como las políticas de conservación de la biodiversidad y valoración de los bienes y servicios ambientales.⁵⁷ El campo ha sido escenario de procesos acelerados de transformación de las formas de organización social y de las prácticas tradicionales de vida, de donde emergen los movimientos indígenas y los nuevos actores sociales del campo ante la crisis ambiental y en las perspectivas de la construcción social de la sustentabilidad (Leff, 1996).

La irrupción de la crisis ambiental, la configuración del discurso del desarrollo sostenible, la institucionalización de las políticas ambientales globales y nacionales, así como la codificación de nuevos derechos humanos y la emergencia de los movimientos ciudadanos e indígenas de carácter ambiental, repercutieron en el nacimiento de la nueva rama de la sociología capaz de responder a los problemas emergentes de la degradación ecológica y del cambio climático. Así, desde fines de los años 70 se ha establecido una nueva disciplina en el campo de las ciencias sociales que se ha institucionalizado bajo el título de *sociología*

⁵⁷ La sociología ambiental norteamericana emerge vinculada al campo de los estudios rurales. Ejemplo de ello es el libro *The sociology of agriculture* de Buttel, Larson y Gillespie (1990) publicado en ocasión de los 50 años de la Sociedad de Sociología Rural. La problemática ecológica surge allí como una preocupación por la transformación de la estructura agraria generada por el progreso tecnológico, así como los cambios en la vida rural y la crisis de la economía campesina en una sociedad dominada por la racionalidad económica. Es una sociología enmarcada y enmascarada en una visión empírica de los problemas emergentes de crisis ambiental en la producción rural, acotados en un análisis de las motivaciones por la conservación de los suelos en un proceso de creciente degradación y pérdida de fertilidad, en la tensión que emerge entre el interés de la rentabilidad económica de corto plazo y los riesgos ecológicos.

ambiental.⁵⁸ Desde sus orígenes, la nueva sociología ambiental anglo-americana-sajona adquirió un cuño empirista, causalista y casuístico, más que teórico-estratégico. Los

⁵⁸ La sociología ambiental nace junto con una constelación de disciplinas ambientales en la emergencia de la era ecológica y la irrupción de la crisis ambiental en los años 70. Catton y Dunlap publicaron trabajos pioneros a finales de la década de los setenta (Catton y Dunlap, 1978; Catton y Dunlap, 1980; Dunlap y Catton, 1979). Una recopilación de temas del programa de esta nueva sub-disciplina puede encontrarse en Redclift y Woodgate, 2010 y Dunlap y Michelson, 2001. Como en muchas otras disciplinas ambientales emergentes, las fronteras de la sociología ambiental no han quedado definidas con precisión. Estas se encuentran entreveradas con otros campos emergentes de las ciencias sociales dentro de una *episteme* ecologista, que abordan desde diferentes marcos teóricos, perspectivas metodológicas e intereses cognitivos las relaciones sociedad-naturaleza, abriendo el curso a nuevas disciplinas “ecológicas” y “ambientales” en el campo de las ciencias sociales (ecomarxismo, economía ecológica y ambiental, derecho ecológico y ambiental, psicología ambiental, antropología ecológica, ecología política) y complejizando temas tradicionales de la sociología, como el orden social y las instituciones, los modos de producción y las estrategias de desarrollo; las prácticas y comportamientos sociales, los actores y los movimientos sociales; el interés y el cambio social, el Estado, el gobierno y las políticas públicas. Definida la sociología ambiental como la relación de la estructura, organización y comportamiento social con su entorno ecológico y en general con la naturaleza, podría incluir los abordajes más generales de la sociobiología o de la ecología humana, o entretejerse, fertilizarse e hibridarse con los campos más específicos de la economía ecológica y la ecología política, la antropología y la geografía ambiental; de la sociología del derecho y la sociología rural; de las teorías del metabolismo industrial y la energética social; con los enfoques ecológicos aplicados a la organización social y su vinculación con un conjunto de disciplinas contiguas, como la sociología agraria, los estudios urbanos, las políticas de desarrollo sostenible o la agroecología; o en sus vertientes más aplicadas, con disciplinas más instrumentales para la gestión ambiental, como los estudios de evaluación de impacto ambiental, los indicadores socio-ambientales, los métodos de ordenamiento ecológico o los estudios de sensibilidad y conciencia ambiental de una psico-sociología de la percepción social y los comportamientos ambientales; finalmente, en un polo más comprensivo un conjunto de ecosofías emergentes: ecología profunda, ecología social, ética ambiental, bioregionalismo. De este entrelazamiento de ramas de las ciencias ambientales deriva una serie de nuevas categorías que han insemñado y atraviesan estos campos híbridos: distribución ecológica, energética social, desarrollo sostenible, metabolismo social, dialéctica natural, sistemas ecológicos complejos, ecodiseño, conciencia ambiental; capacidad de carga, resiliencia, coevolución, entropía, etc. Si bien la intención de construir una sociología ambiental implicaba la apertura del campo de las ciencias sociales hacia la interdisciplinariedad, en su institucionalización académica ha tendido a replegarse sobre sí misma, con poca apertura hacia otros campos contiguos con los que comparte y se disputa el estudio de las relaciones entre los hechos sociales y los procesos ambientales.

En el campo del ecomarxismo cabe destacar los trabajos pioneros de Leff (1986/1994), Altvater (1993), O'Connor (1998), Burkett (1999) y Bellamy Foster (2000), así como los publicados en la Revista *Capitalism, nature, socialism* editada por James O'Connor desde 1988; la ecología política iniciada en Francia por André Gorz (1975, 1989, 2008) y seguida por Alain Lipietz (1993, 2003, 2009) y la revista *Écologie politique*, fundada y dirigida por Jean Paul Deléage en 1992, y en España con los trabajos de Juan Martínez Alier y la revista *Ecología Política* que dirige desde 1991. En América Latina, una primera reflexión sobre la relación del pensamiento sociológico y el ambiente se encuentra en Leff (1994). Allí fue forjado el concepto de racionalidad ambiental y su aplicación al estudio de dos cuestiones fundamentales –las formaciones socioeconómicas y las transformaciones del conocimiento– y tres temas críticos: la calidad de vida, la ecología política y los nuevos movimientos socioambientales. Un primer abordaje y planteamiento de temas críticos para la construcción del campo de la ecología política fue publicado en Leff (2003). Contribuciones pioneras en el campo de la ecología política en América Latina fueron publicadas en Alimonda (2002, 2006). Para una síntesis de los aportes de la sociología ambiental constructivista a la sociología ambiental en México véase Lezama (2004); para una sociología jurídico-ambiental, véase Azuela (2006). En Brasil, las revistas *Desenvolvimento e meio ambiente* (desde 1994) y *Ambiente & sociedade* (desde 1997), publican estudios en estos temas, así como las revistas *Polis* y *Sustentabilidades* en Chile, a partir de 2001 y 2010 respectivamente. No es el propósito de este libro dar cuenta de este extenso y complejo universo de disciplinas y categorías en el campo emergente de la sociología ambiental, ni demarcar su dominio en el campo de las “ciencias ambientales”. Más que insertarnos en el campo de la sociología ambiental en boga –de la cual damos cuenta

programas de esta naciente disciplina han permitido registrar un conjunto de procesos y acciones sociales relacionados con temas y problemas ambientales: procesos normativos y regulatorios, acciones ecologistas, conflictos ambientales y expresiones de una creciente conciencia ambiental ciudadana (Buttel, 1996). Sin embargo no derivan en una teoría crítica y comprensiva, capaz de diagnosticar y comprender las causas históricas de la crisis ambiental, ni derivar una *sociología prospectiva* que permita conceptualizar y encauzar los procesos sociales hacia un futuro sustentable: hacia *otra racionalidad social* que permita encauzar la construcción civilizatoria en las condiciones y el sentido de la vida.

Como había reconocido Buttel –uno de los principales protagonistas de la fundación formal de la sociología ambiental norteamericana–, a pesar de que la sociología ambiental ha llegado a ser reconocida y a institucionalizarse como una sub-disciplina, con una nueva mirada sobre un conjunto de problemáticas ambientales, lejos de haber logrado sus propósitos iniciales de reorientar la teoría social y la sociología establecida, se había subsumido en su fragmentación y en su propósito pragmático de resolver “rompecabezas empíricos de mediano alcance” (Buttel, 1987). Más optimista, Woodgate reclama que la sociología ambiental se ha impregnado de la nueva mirada holística desprendiéndose de la ciencia social forjada en el dualismo cartesiano y en la disyunción entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales y humanas, debilitando los modelos metodológicos del positivismo, el estructuralismo y el constructivismo (Redclift y Woodgate, 1987:15). La sociología ambiental se afirma en su rompimiento con la sociología pre-ecológica y la fundación de un “nuevo paradigma” al adoptar un enfoque holístico de las interrelaciones sociedad-naturaleza.

La sociología ambiental emergente se mira como una “sociología reflexiva”, inserta en el marco más general de lo que la sociología contemporánea ha denominado “modernidad reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1994), basando su optimismo en la “capacidad reflexiva única de nuestra especie” (Woodgate, *ibid.*). Empero, en su corriente dominante, sigue siendo una sociología *del* ambiente –una sociología aplicada a los problemas ambientales–, más que una sociología *ambiental*, en el sentido crítico de una renovación del pensamiento sociológico, de sus paradigmas teóricos, sus axiomáticas conceptuales y sus compromisos político-ontológicos, inducido por el concepto crítico de *ambiente* (Leff, 1994, 1998). Esa transformación paradigmática y la apertura de nuevos esquemas y programas de investigación de la sociología pre-ecológica hacia una sociología ambiental implica un cambio de racionalidad teórica, en el sentido y el campo de comprensión de una racionalidad ambiental.⁵⁹

en el capítulo siguiente, nuestro propósito es mostrar los desafíos que plantea la categoría de *racionalidad ambiental* a la tradición sociológica y en la forja del campo de la sociología ambiental, para demarcar y enmarcar la construcción de un programa de sociología ambiental guiado por una racionalidad ambiental.

⁵⁹ En este sentido, la sociología ambiental se inscribe dentro de una reflexión crítica sobre la posible superación de la modernidad, de una modernidad saturada, redundante e insustentable; de una reflexión que implica superar el idealismo trascendental, la sociología funcionalista y estructural, la ecología cultural, la antropología fenomenológica, del pensamiento crítico y la lógica dialéctica, de la modernidad reflexiva y la filosofía del sujeto, para pensar la construcción de una racionalidad ambiental fundada en una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad.

La corriente empírica que domina el campo de la sociología ambiental en boga, incorpora una “dimensión ambiental” y un “enfoque ecológico” en la construcción de objetos de investigación en torno a las problemáticas socio-ambientales que caen en su dominio de estudio, concentrándose en los procesos de “ecologización” de la racionalidad económica e instrumental que domina el proceso de globalización, desembocando en el campo de la modernización ecológica (Spaargaren y Mol, 1992). Sin embargo, desvaloriza las teorías críticas sobre la crisis ambiental y la construcción de la sustentabilidad, al considerarlas especulativas y voluntaristas, inverificables y no falsables mediante la prueba empírica. De esta manera, esta sociología renuncia a explicar la crisis ambiental derivada de la confrontación de la racionalidad moderna con los límites biofísicos y las condiciones ecológicas del planeta, y a abrir un programa de sociología ambiental que oriente y acompañe la construcción de una nueva racionalidad social, en el sentido de la inmanencia de la vida.

Unificación del mundo, objetivismo del conocimiento y subjetividad del saber

Las ciencias sociales nacen con una falla de origen que las inscribe en la crisis de la racionalidad de la modernidad: su fondo metafísico, su origen mecanicista y organicista, su lógica positivista, su objetivo empirista, su estructura determinista y funcionalista, y su comprensión racionalista que las lleva a desconocer procesos históricos, a subyugar otros saberes, lógicas de sentido y modos culturales de comprensión del mundo; a sobreexplotar, intervenir y desquiciar el orden ecológico y la diversidad cultural decurrentes del orden económico y social de la racionalidad de la modernidad. Sus consecuencias en la degradación ambiental provienen de la separación del orden cultural y el orden natural. En efecto, la naturaleza fue “externalizada” de los paradigmas de las ciencias sociales. Si por una parte las ciencias sociales han “naturalizado” la inteligibilidad del orden social en su concepción mecanicista, organicista y funcionalista, las ciencias sociales han ignorado las condiciones de sustentabilidad ecológica sobre las cuales se organizan las culturas humanas, los procesos productivos y las relaciones sociales.

El funcionalismo estructuralista derivó de una visión organicista de la sociedad, la cual se concibe como un sistema con órganos que cumplen funciones específicas dentro de la estructura social. La comprensión organicista de la sociedad ha sido una de las más persistentes en la inteligibilidad de lo social que revive en la *episteme* ecologista hasta nuestros días. El marxismo, construido sobre sus fundamentos del materialismo histórico y dialéctico, estableció el marco teórico de una primera sociología del “todo social” como un entramado de relaciones propiamente sociales –relaciones de producción, procesos de explotación económica y de exclusión social (Marx, 1965). En esa inteligibilidad de la sociedad moderna, los actores sociales forjan sus identidades dentro de la estructura del modo de producción capitalista que determina su lugar en la sociedad, su conciencia de clase, su “función” social y su sentido histórico. Tal inteligibilidad de la dialéctica de la historia y del funcionamiento de la sociedad estructurada dentro de la lógica del capital fue confrontada con una perspectiva más organicista del orden social que se erige como uno de los esquemas hegemónicos en el campo de las ciencias sociales, y que alcanza su forma más acabada en el estructural funcionalismo de Merton y los enfoques sistémicos de Parsons y Luhmann. La irrupción de la crisis ambiental y la emergencia de las ciencias de la complejidad –de la *episteme* ecologista y la termodinámica– vinieron a cambiar la

mirada sobre el funcionamiento estructural de la sociedad. La bioeconomía de Nicolás Georgescu-Roegen (1971), cuestiona a la economía desde la comprensión de la entropía como ley límite de la naturaleza y del proceso económico. El ecomarxismo puso de manifiesto la segunda contradicción del Capital (O'Connor, 2001). De allí surgieron, hacia finales de los años 80 los nuevos campos del ecomarxismo, la economía ecológica y la ecología política.

Desde inicios del siglo XX, la sociología comprensiva inaugurada por Simmel y Weber fue rompiendo el núcleo duro del realismo objetivista en el que había fraguado la ciencia social derivada de los ideales de las ciencias naturales. En los años 60 emerge una nueva sociología, marcada por la filosofía del lenguaje de Wittgenstein (1953/2008) y más tarde por la filosofía hermenéutica de Gadamer (1975/2007), cuestionando el programa unificado del positivismo lógico y la filosofía analítica de las ciencias. La emergencia de una *episteme* estructuralista que se erige desde la raíz de la lingüística de Sausurre, abrió un amplio esquema de análisis de los procesos sociales conjugando diferentes lógicas de sentido y determinaciones estructurales que enriqueció el campo de las ciencias sociales, desde la antropología de Lévi-Strauss, el marxismo de Althusser y el psicoanálisis de Lacan, hasta la sociología estructuralista de Bourdieu. Sin embargo, estos nuevos esquemas y paradigmas no dieron su lugar a la naturaleza. La *lógica de las ciencias sociales* (Habermas, 1967/1988) se mantuvo autocentrada en el orden social. La coexistencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, entre la filosofía analítica y la hermenéutica no se orientó hacia nuevas formas de inteligibilidad del orden social en sus interrelaciones con la naturaleza. Así, el conocimiento sociológico se mantuvo alejado y desprendido de las condiciones naturales del orden social.

La ciencia moderna, incluyendo a las ciencias sociales, fueron construyendo sus condiciones de *positividad* en el marco de racionalidad de la modernidad. En su búsqueda de una verdad objetiva y la puesta a prueba empírica de los conocimientos, la ciencia fue *objetivando* lo real: la racionalidad científica construye la realidad, racionalizando al orden social desde sus principios de racionalidad. Al tiempo que la ciencia busca la unidad del conocimiento, va imponiendo la unificación del sistema-mundo regido por el poder hegemónico de la racionalidad moderna. En la epistemología de la representación –la adecuación e identidad entre el concepto a la realidad–, la realidad social queda atrapada en la *in-trascendencia del eterno retorno de la modernidad*.⁶⁰ En tanto, emergen las ciencias de la cultura, buscando superar la crítica trascendental de la conciencia, valorando al fenómeno cultural como un proceso singular –como lo entendió Weber (1922/1983)–, abriendo la reflexión sociológica hacia otras lógicas de sentido (Deleuze, 1989): hacia una sociología comprensiva que da cabida a la diversidad de valores, saberes y racionalidades culturales.

⁶⁰ Nietzsche se adelantó a esta crítica de la ciencia positiva y las simulaciones del lenguaje al reconocer que “el conocimiento no es otra cosa que una serie de metaforizaciones que van de la cosa a la imagen mental, de la imagen que expresa el estado del individuo y de esta palabra a la palabra impuesta como la palabra ‘justa’ por las convenciones sociales, y luego de nuevo, de esta palabra canonizada a la cosa de la cual percibimos sólo los rasgos más fácilmente susceptibles de expresarse en metáforas en el vocabulario que hemos heredado” (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*).

Empero, las ciencias sociales –incluso la sociología comprensiva– no han logrado romper el espejo de la representación y salirse de su cerco teórico y metodológico que las lleva a construir un conocimiento *objetivo* sobre procesos sociales *objetivados*, contrastables – falsables– con la realidad empírica presente, para constituirse en un saber capaz de orientar y acompañar la construcción del futuro, de otras realidades, de otros mundos posibles. Como bien lo captó Habermas,

la profusión de los llamados valores puede ser descifrado solamente en el contexto real de culturas en las cuales la acción orientada hacia valores de los sujetos históricos estuviera ya objetivada –incluso si la validez de dichos valores fuera independiente de estos orígenes [...] Las ciencias de la cultura encuentran a su objeto en una forma ya preconstituida. Los significados culturales de sistemas de valores que funcionan empíricamente se derivan de la acción orientada por valores. Por esta razón, los logros trascendentalmente mediados de sujetos cuyas acciones están orientadas hacia valores son al mismo tiempo incorporados y preservados en la forma empírica de valores sedimentados y transmitidos históricamente (Habermas, 1967/1988:5).

Pierre Bourdieu ha querido trascender ese objetivismo de las ciencias sociales, “*arrebatar la razón científica del abrazo de la razón práctica*”,

para no tratar como un instrumento científico lo que tendría que ser el objeto de conocimiento, esto es, todo lo que constituye el sentido práctico del mundo social, las presuposiciones, los esquemas de percepción y comprensión que dan al mundo vivido su estructura. Tomar como objeto el entendimiento del sentido común y la experiencia primaria del mundo social como una aceptación noética de un mundo que no está constituido como un *objeto* frente a un sujeto es precisamente el medio de evitar quedar “*atrapado*” dentro del objeto. Es el medio para someter a escrutinio científico *todo lo que hace posible la experiencia dóxica del mundo* [...] no sólo la representación preconstruida de este mundo, sino también los esquemas cognitivos que subyacen a la construcción de esta imagen. Y aquéllos entre los etnometodólogos que se contentan con la mera descripción de esta experiencia sin cuestionar las condiciones sociales que la hacen posible –es decir, la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, la estructura objetiva del mundo y las estructuras cognitivas a través de las cuales este último es aprehendido– no hacen más que repetir los cuestionamientos más tradicionales de la filosofía más tradicional acerca de la realidad de la realidad (Bourdieu y Wacquant, 2005/2008:303).

Pierre Bourdieu busca así construir una sociología objetiva del “modo fenomenológico del ser cultural”, de sus mundos culturales de vida; de sus modos no objetivistas de saber-ser-en-el-mundo, de vivir *en* la naturaleza. Estos modos culturales de comprensión del mundo – de relación de lo Real y lo Simbólico– se convierten así en objeto científico privilegiado de una sociología ambiental comprensiva.

Así, el desafío para la sociología ambiental es salirse de esta objetivación de los procesos sociales que han cercado a su objeto de estudio, para indagar si en las representaciones preconstruidas sobre el mundo y los esquemas cognitivos que subyacen a la construcción de sus mundos de vida –que se han sedimentado en *hábitus*, que se han incorporado en imaginarios y arraigado en prácticas sociales “objetivas”– ha quedado el registro de un principio de vida; para desentrañar de la memoria remanente instituida en los imaginarios

sociales la potencia de lo real que aún no ha sido objetivada en la realidad para reconducirla en la construcción de diversos mundos sustentables posibles.⁶¹ Esta indagatoria vuelve a sacar a la luz la cuestión de la inteligibilidad de lo real, de la *realidad de la realidad*, de la *relación entre teoría y praxis*, entre lo Real y lo Simbólico, entre el conocimiento de la realidad actual y el saber posible de un futuro sustentable. Se desprende de allí la pregunta: ¿Las ciencias sociales pueden iluminar y proyectar construcciones sociales posibles a través de la imaginación sociológica, o están condenadas a registrar hechos sociales actuales; a ser solamente una socio-logía de la historia? Allí radica el sentido del pensamiento sociológico, más allá de la capacidad de las ciencias sociales para indagar, diagnosticar, describir con objetividad y prescribir con certeza la realidad social.⁶²

La sociología ambiental se enfrenta a una ruptura epistemológica, que es más que un cambio o redefinición de su objeto de estudio, para incluir a la naturaleza. La sociología ambiental debe trascender el dualismo metodológico y epistemológico de la sociología pre-ambiental para construir un “objeto científico genuino”; para amalgamar una sociología nomológica acuñada en el crisol de las ciencias naturales con una hermenéutica noética; para hibridar una sociología objetivista con una sociología comprensiva y disolver la oposición del ecocentrismo y el antropocentrismo: para fundar un nuevo objeto sociológico de las relaciones sociedad-naturaleza. Tal empresa demanda “una transformación de la propia visión del mundo social en su totalidad [...] la conversión del pensamiento, la revolución de la mirada, la ruptura con lo preconstruido y con todo aquello que lo apuntala en el orden social –y en el orden científico” (Bourdieu y Wacquant, 2005/2008: 307-8).

La sociología ambiental conduce a una refundación de las ciencias sociales desde las motivaciones, la racionalidad y el sentido de la acción social –que no se reducen al diseño de una racionalidad ecológica para realizar ajustes a la estructura funcional de la sociedad mediante “acciones colectivas” (Dryzek, 1987)–, sino a la construcción de una racionalidad ambiental que reconoce las condiciones ecológicas y culturales que organizan a la sociedad y que reabren la historia en las perspectivas de la sustentabilidad; una racionalidad abierta a la reinterpretación de las tradiciones, la reinención de las identidades y la construcción de un nuevo orden social, en el sentido de la vida. La historia no es una hermenéutica de hechos históricos ocurridos y una reconstrucción del conocimiento de la historia, sino la invención de nuevos sentidos civilizatorios que orienta la construcción de futuros posibles.

La sociología ambiental confronta al dualismo ontológico –la diferencia del ser y el ente; de lo real y lo simbólico; de la cultura y la naturaleza– con el efecto del conocimiento en el devenir de la historia; con la complejidad del mundo donde se hibrida lo material, lo tecnológico y lo simbólico, con la reconfiguración de las identidades de los actores sociales

⁶¹ Ver Cap. 4, *infra*. Que hoy en día algunos sociólogos se pregunten si es tarea de la sociología pensar el futuro, abrir las miradas de lo posible y acompañar con la imaginación sociológica la construcción social de la sustentabilidad es una muestra del fijismo de su mirada en el hecho social como un hecho objetivo presente, in-trascendente.

⁶² En este sentido, *La imaginación sociológica* de Wright Mills (1967) cuestionó a la sociología académica norteamericana dominada por el estructural funcionalismo de Merton y Parsons que rigidizaba el pensamiento sociológico. Es la indagatoria que antes lanzaron pensadores como Karl Mannheim, Theodor Adorno y Ernst Bloch contra la filosofía y las ciencias sociales que fijan su mirada en lo dado, en lo que ya es, y no en el futuro, en el pensamiento utópico que abre las puertas de la historia a lo por-venir.

que renuevan la historia en un sentido prospectivo. La sociología ambiental se abre a una utopía –en el sentido de Mannheim (1936) y Bloch (1959/2004)–, donde el campo de lo posible se funda y arraiga en los potenciales ecológicos, tecnológicos y culturales movilizados por nuevos actores sociales, en el encuentro con la globalización del mundo cosificado, economizado, tecnologizado. La sociología ambiental se inscribe en la *complejidad ambiental* del mundo para pensar la construcción social de un futuro sustentable (Leff, 2000).

La sociología ambiental cuestiona la “normalidad” del hecho social, la sedimentación en la realidad actual de problemas y conflictos socio-ambientales, y abre la indagatoria hacia la reconstrucción social, en el encuentro de la creatividad cultural con los límites y los potenciales de la naturaleza. Como señaló Canguilhem, no existe nada “normal” en la sociedad de donde derivarían leyes generales de la historia, cuestionando la transposición analógica del modelo organicista de las ciencias de la vida a las ciencias sociales y mostrando la imposibilidad de un paradigma normal en el campo de la sociología y en la inteligibilidad de lo social.⁶³ En la comprensión que ofrecen las ciencias sociales sobre la condición ambiental de la realidad social, la acción social se ve constreñida por una racionalidad que racionaliza los procesos sociales (Weber, 1922/1983) y por un imperativo ambiental que induce procesos de adaptación de la sociedad a una ineluctable degradación ambiental del planeta. La sociología ambiental fundada en una racionalidad ambiental no limita su mirada a observar cómo se construyen socialmente los problemas ambientales: como sobreviven y se adaptan diferentes grupos humanos al cambio climático, las migraciones por desastres “naturales”, las políticas de prevención de riesgos, los cambios en las prácticas ancestrales de cultivo, las nuevas estrategias del cambio global. La sociología ambiental produce la inteligibilidad con la que acompaña la construcción de una racionalidad social alternativa: de una racionalidad ambiental para un mundo sustentable.

La sociología ambiental que se ha venido construyendo e institucionalizando a partir de los años 70s es la sociología de la modernización ecológica –una sociología de la “ecologización” del mundo y del cambio global jalado por la racionalidad económica y tecnológica (Spaargaren y Mol, 1992); es una sociología de la emergencia de una ética ambiental planetaria, de los intereses ecológicos y de las estrategias discursivas y de poder que movilizan a los grupos sociales, dando visibilidad y produciendo la “realidad” de los problemas ambientales (Hannigan, 1995; Hajer, 1995, Yearly, 1995). Pero una sociología ambiental comprensiva, fundada en los principios y perspectivas de una racionalidad ambiental, se erige en un sentido más trascendente, a partir de las formas de comprensión del mundo –la historia metafísica y epistemológica– que originaron y destinaron la crisis ambiental. La sociología ambiental se convierte en una indagatoria sobre el cambio social

⁶³ “Para poder identificar la composición social con el organismo social, en el sentido propio de este término, sería necesario poder hablar de las necesidades y de las normas de vida de un organismo sin residuo de ambigüedad [...] Pero basta con que un individuo se interrogue en una sociedad cualquiera acerca de [...] las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que [...] esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo. Si el individuo cuestiona la finalidad de la sociedad, ¿acaso no es ese el signo de que la sociedad es un conjunto unificado de medios, carentes precisamente de un fin con el cual se identificaría la actividad colectiva permitida por la estructura?” (Canguilhem, 1966/1971:202-3).

necesario ante el límite de la racionalidad moderna; de la apertura del mundo guiado por la racionalidad unificadora del conocimiento, hacia la diversidad cultural y la convivencia de una multiplicidad de racionalidades culturales; de una ontología de la diferencia, una ética de la otredad y un diálogo de saberes (Leff, 2004).

La crisis ambiental pone a prueba la función de las ciencias sociales justamente en el momento histórico en que, más allá del reconocimiento a la diversidad cultural que sobrevive y resiste al proceso de unificación cultural del mundo globalizado, las identidades culturales *re-existen*, no de una mítica esencialidad originaria y de la inmutabilidad de sociedades frías pensadas por la antropología, sino en su reconexión con la naturaleza. Los imaginarios y las identidades sociales se reconfiguran en procesos de confrontación, resistencia y adaptación a los cambios globales de la modernidad y en la invención de otros mundos posibles. En este sentido, la sociología y las ciencias sociales son llamadas a insertarse en la forja de los procesos sociales y los cambios históricos generados por el cambio global y en la construcción de sociedades sustentables.

Sociología comprensiva, constructivismo social y hermenéutica ambiental en la forja de la sociología ambiental

La filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la ontología existencial de Heidegger rompen el espejo de la representación de la filosofía trascendental, la transparencia del Iluminismo de la Razón y el objetivismo de la epistemología moderna. Si para Gadamer (1975/2007) la hermenéutica permite recuperar interpretativamente la tradición desde la cual procede la modernidad, actualizando nuestra visión del mundo, la reflexión de Rorty (1979) sobre la filosofía como espejo de la naturaleza, conduce a preguntar cuán real es lo real y a renovar el sentido del encuentro de lo Real y lo Simbólico. La ontología heideggeriana abre una nueva comprensión de la historia y del hecho social desde la mirada del ser en el mundo. Como lo entendió Gadamer:

A la luz de la resucitada pregunta por el ser, Heidegger está en condiciones de dar a todo esto un giro nuevo y radical. Sigue a Husserl en que el ser histórico no necesita destacarse como en Dilthey frente al ser natural para legitimar epistemológicamente la peculiaridad metódica de las ciencias históricas. Al contrario, se hace patente que la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza no es sino una de las formas de comprender, aquella que ‘se ha perdido en la tarea regulada de acoger lo dado en su incomprendibilidad esencial’. *Comprender* no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario, es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión de las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y ‘posibilidad’ (Gadamer, 1975/2007: 324-5).

En este sentido, desde vertientes diferenciadas del pensamiento filosófico y sociológico, la ontología existencial se encuentra con la sociología comprensiva, hermenéutica y constructivista. Con la indagatoria que abre *El ser y el tiempo*, Heidegger (1927) funda una ontología del ser-en-el-mundo que habría de conducir, superando a la fenomenología de la práctica, a una comprensión del ser social situado dentro de las condiciones de la vida.

La cuestión ambiental replantea la condición existencial desde sus “causas naturales” y sus “causas sociales”: de la vida sujeta a la condición de la ley de la entropía y de la “falta en ser” del hombre. La realidad de la crisis ambiental no es un hecho natural: no es resultado de la evolución natural del mundo, sino una producción humana que ha intervenido a la historia y desquiciado a la naturaleza. La racionalidad moderna se ha cruzado en el devenir de la *physis* y ha intervenido la inmanencia de la vida. La incertidumbre y el carácter probabilístico que acompañan el diagnóstico de los riesgos ecológicos no eliminan la certeza sobre la realidad de esta crisis, aún debatiéndose sus orígenes. Sin eliminar sus causas cósmicas, el incremento en las emisiones de gases de efecto invernadero que inciden en el cambio climático tiene un origen antropogénico,⁶⁴ la respuesta social al imperativo de la naturaleza que se manifiesta en el calentamiento global no sólo se construye socialmente: es un fenómeno socialmente causado. La crisis ambiental es una construcción social en el sentido que es resultado de la instauración e institucionalización de una racionalidad social –de la manera como la racionalidad moderna ha intervenido y conducido al mundo hacia la insustentabilidad de la vida–, y no por ser una narrativa que construye realidades virtuales sin un sustento en lo real. Empero, la realidad y las causas de la crisis ambiental no se reflejan de manera transparente y directa en las conciencias de las personas; no trasluce en los imaginarios sociales; no produce “resonancias” en los órdenes institucionales establecidos, ni moviliza a los actores sociales para dar respuestas preventivas, conservacionistas, adaptativas o transformadoras ante los riesgos del cambio climático;⁶⁵ la comprensión de la crisis ambiental no se traduce en una deconstrucción teórica y política de la racionalidad de la modernidad y en la construcción de una racionalidad ambiental. Esa es la función teórica de la epistemología ambiental: dar inteligibilidad a la cuestión ambiental que oriente la construcción social un futuro sustentable posible.

En este sentido se plantea la cuestión de la *verdad* de la crisis ambiental, de la manera como ha sido generada y las formas como es percibida por la sociedad; de los obstáculos epistemológicos y las barreras cognitivas para su entendimiento; de las estrategias de poder que activan la acción social hacia una ecologización de los comportamientos sociales dentro de la racionalidad instaurada o que conducen los procesos hacia la construcción de otra racionalidad social: una racionalidad ambiental. En esta perspectiva se ha venido configurando una vertiente hermenéutica y constructivista de la sociología ambiental, enfocada al entendimiento de las formas como los problemas ambientales se convierten en “casos verdes”, es decir, de los procesos mediante los cuales se interiorizan socialmente las manifestaciones de la crisis ambiental, movilizand o acciones sociales en torno a reclamos y reivindicaciones ambientales.⁶⁶

⁶⁴ Las emisiones de origen antropogénico de gases de efecto invernadero se incrementaron más rápidamente entre el año 2000 y 2010 que en las tres décadas anteriores, llegando a ser las más altas en la historia humana. De una concentración de 280 ppm en la primera era industrial, se ha rebasado ya el umbral crítico de 400 ppm en 2013 (IPCC, 2014).

⁶⁵ En este sentido apunta Luhmann (1989) a la resistencia que ofrecen los códigos y programas de los diferentes subsistemas de la sociedad (economía, derecho, ciencia, política, religión, educación) a los problemas ambientales.

⁶⁶ Más allá de la realidad en la que se manifiesta la crisis ambiental y la generación de situaciones objetivas, la sociología comprensiva abre una nueva indagatoria sobre las formas como se han decantado las condiciones

En esta perspectiva se ha venido desarrollando una corriente de la sociología ambiental en el campo abierto por el constructivismo social y la sociología hermenéutica orientada hacia el análisis de la construcción social de “casos verdes”. La hermenéutica ambiental ha generado una reconstrucción histórica de las relaciones sociedad-naturaleza, rescatando los imaginarios y las significaciones sociales asignadas a la naturaleza.⁶⁷ El constructivismo social de los problemas ambientales, como hechos construidos socialmente, surge dentro de un esquema orientado por intereses pragmáticos. Más que indagar las causas históricas de la construcción social de la crisis ambiental, de su génesis metafísico-epistemológica, del emplazamiento de la naturaleza por los imperativos del proceso económico y de la racionalidad de la modernidad, el énfasis de la corriente de la sociología ambiental constructivista se ha inclinado hacia la investigación de las formas de percepción socio-cultural de los problemas ambientales y las estrategias discursivas en la construcción de “casos verdes” y de políticas ambientales (Hannigan, 1995; Hajer, 1995, Yearly, 1995).

El constructivismo social de los problemas ambientales abre importantes vías de comprensión sobre los procesos de conscientización y el juego estratégico de intereses que derivan hacia las estrategias de poder y formas de comunicación que se adoptan en la transmisión de mensajes ambientales, que tienden a alumbrar o a oscurecer la confusa realidad de muchos problemas por su complejidad, por la incertidumbre de sus posibles impactos, por los intereses encontrados en la validación o negación de su realidad y la inminencia de sus riesgos, y en las vías alternativas de instrumentación de soluciones posibles a través de políticas ambientales. Es esto lo que ha mantenido en la opacidad la realidad del cambio climático o los riesgos de los cultivos transgénicos. No sólo juega allí la voluntad política de divulgar el conocimiento científico y poner en marcha una política de democracia deliberativa, sino las estrategias de poder que operan en falsear y en ocultar hallazgos, en minimizar riesgos, en simular soluciones o en imponer modelos y prácticas de “desarrollo sostenible” que generan nuevos problemas y conflictos socio-ambientales. Es el caso de los agrocombustibles, el turismo “ecológico” y las energías “verdes”.

Si autores como Ingelhart (1991), han considerado a la conciencia ecológica como un fenómeno de la sociedad post-materialista, la sociología constructivista se plantea la construcción socio-política de los problemas ambientales. Sustrayendo el problema del plano ontológico y las causas históricas de la crisis ambiental, el constructivismo ambiental circunscribe sus indagatorias al carácter objetivo de los procesos sociales que construyen la “realidad” de los problemas ambientales: en los procesos de toma de conciencia y legitimidad social; en las estrategias de poder y las formaciones discursivas que codifican y denominan los problemas (lluvia ácida, agujero de ozono, biodiversidad, cambio climático), orientando así las demandas sociales hacia la instrumentación de políticas públicas, o su expresión en conflictos y movimientos sociales.

de la vida en la comprensión de la existencia humana desde diferentes códigos culturales, desde diferentes modos de ser-en-el-mundo. Ver Cap. 4, *infra*.

⁶⁷ En esta perspectiva se inscribe la emergencia de la historia ambiental y estudios psicosociales sobre los imaginarios ambientales. Cf. Worster, 1993; Castro Herrera, 1996; de Moura Carvalho, 2006).

El constructivismo ambiental renueva así la posición “sociologista” de Durkheim, en el sentido de que lo importante para esta vertiente de la sociología ambiental no es el hecho real de la crisis ambiental, ni el indagar cómo el orden social generó esta crisis “ecológica”, sino el análisis de cómo la sociedad alcanza a comprender, a definir, a asumir y a dar respuesta a los problemas ambientales. La crisis ambiental aparece así como un conjunto de problemáticas que reorienta las energías sociales a través de estrategias discursivas y procesos políticos en las que se construye su “realidad” como “hechos sociales”, y no una manifestación de lo real en el orden social generado, producido, enactuado, por la racionalidad de la modernidad. La problemática ambiental emerge así, en la perspectiva de la sociedad post-materialista (Ingelhart, 1991), como una refuncionalización ecológica del orden social dentro de los valores y el “saber de fondo” de la racionalidad de la modernidad –por los imperativos de la modernización ecológica (Spargaaren y Mol, 1992) y de la racionalidad ecológica (Dryzek, 1987)–, por un auténtico juego simbólico de intereses y estrategias políticas, que construyen la objetividad de la crisis ambiental en los procesos de modernización, y no por el imperativo de las determinaciones y condiciones que impone la naturaleza, reconduciendo los conflictos de poder por la apropiación de la naturaleza desde las leyes límite de la naturaleza.

En esta vertiente se viene desarrollando la corriente constructivista de la sociología ambiental. En ella se declara el interés en comprender cómo se construye la conciencia, el interés y las motivaciones que movilizan la acción social como un hecho social, independiente de la objetividad y de la veracidad de la realidad ambiental. Como afirma Hannigan,

Esto sugiere que la preocupación pública es al menos parcialmente independiente del deterioro ambiental real, y se configura por otras consideraciones, como por ejemplo la cobertura de los medios (Hannigan, 1995:24).

En este sentido, le interesa indagar

por qué algunos hallazgos científicos se convierten en la base de problemas ambientales de alto perfil mientras otros languidecen en la oscuridad [...] El constructivismo social no acepta acriticamente la existencia de la crisis ambiental acarreada por el crecimiento poblacional, la sobreproducción, las nuevas tecnologías peligrosas, etc. En vez de ello, se concentra en los procesos sociales, políticos y culturales mediante los cuales las condiciones ambientales son definidas como inaceptablemente riesgosas y por tanto movilizan la acción [...Los sociólogos] debieran deliberadamente adoptar la postura agnóstica requerida por el acercamiento constructivista para poder evaluar óptimamente cómo el conocimiento, los riesgos y los problemas ambientales se ensamblan socialmente (Ibid.:30-31).⁶⁸

De esta manera, el constructivismo social del ambiente reivindica la especificidad y autonomía –el excepcionalismo– del análisis sociológico pre-ambiental. Sin bien busca superar la división entre sociedad y naturaleza, entre ciencias sociales y naturales, esta

⁶⁸ En el mismo tenor, Steven Yearly (1992) afirma que el analista de problemas sociales debiera suspender cualquier interés en la realidad objetiva de un problema social para favorecer el examen de cómo se construyen los reclamos sociales.

corriente deliberadamente renuncia a entender cómo la crisis ambiental y los problemas ambientales son construidos socialmente en un sentido fuerte: no en cuanto a la construcción de una realidad guiada por intereses y generada por estrategias mediáticas y políticas, sino el hecho de que la crisis ambiental haya sido generada “objetivamente” por las formas de pensar, las significaciones culturales, las estructuras sociales, los modos de producción, los órdenes de racionalidad y los procesos de racionalización social que llevaron a la disociación entre sociedad y naturaleza y, con ello, a la intervención social sobre la naturaleza que ha desencadenado la crisis ambiental.

No por ello dejan de ser pertinentes estos enfoques constructivistas en el campo de la política ambiental, en tanto que nos permiten entender cómo se constituye socialmente el campo de la política ambiental; cómo se construye la “veracidad” de los procesos ambientales dentro del campo de fuerzas políticas y de las estrategias de poder que se juegan en la confrontación de intereses ambientales diversos, en la legitimidad de reivindicaciones ambientalistas y en la legitimación en la racionalidad hegemónica que orienta la agenda global, definiendo las políticas del desarrollo sostenible y configurando los nuevos derechos ambientales.

Sin embargo, circunscribir el constructivismo ambiental a la competencia entre definiciones e intereses sociales y culturales, fuera de toda consideración óptica, ontológica y epistemológica sobre la interrelación de los procesos naturales y sociales, mantiene a la sociología en una voluntaria abstracción de la crisis ambiental como un problema *real* y como un problema del conocimiento (Leff, 1986), es decir, del carácter histórico-social, ontológico-epistemológico de la cuestión ambiental como crisis civilizatoria. Pues más allá de la veracidad que puedan imprimir las fuerzas sociales y las estrategias políticas y mediáticas en la movilización social, la reivindicación de causas ambientales no es ajena en última instancia a una *verdad de fondo* de donde emerge la crisis ambiental. Esta verdad no es una controversia entre causas naturales y razones sociales, sino la de la intervención de la racionalidad de la modernidad en la inmanencia de la vida. La insustentabilidad de la racionalidad económica no es solamente una cuestión de creencias, de estrategias discursivas y de intereses económicos y políticos. En última instancia, lo que allí está en juego, es la relación entre los procesos naturales (las leyes de la ecología y la entropía) y los procesos sociales (la racionalidad económica y social de la modernidad).

En su sociología constructivista, Yearly (1992) resalta el papel de la ciencia en el activismo ambiental, en la indecidibilidad proveniente de la incertidumbre de la ciencia frente a los argumentos que pudiera aportar a los valores ambientales y a la legitimidad de los “casos” ambientales. Ciertamente, la credibilidad de estos casos no se decide por las verdades y certezas que puede aportar la ciencia. La fuerza política de los reclamos y reivindicaciones ambientalistas se produce en una confrontación de intereses, cuya legitimidad como derechos rebasa la claridad que pudiera aportar una conciencia iluminada por el conocimiento científico de los procesos ambientales. Allí se confrontan los criterios de los saberes expertos ante el riesgo ecológico con los intereses en juego que sesgan la conciencia ciudadana y desvían la responsabilidad política de la urgencia de tomar acciones precautorias o preventivas frente a la crisis ambiental. Por otro lado, emergen reclamos asociados al riesgo que surgen más bien como una legitimidad de los derechos culturales hacia formas de vida que hoy se proponen como alternativas a los modelos de desarrollo y

modos de consumo generadores de la crisis ambiental. La reivindicación del “vivir bien” adquiere valor político en este contexto ampliado de las disputas ambientales, en un juego de criterios legítimos que rebasan el campo en que las decisiones pudieran recaer en los principios de la racionalidad científica o económica para entrar en el campo de las estrategias de poder en que se enmarcan los derechos socio-ambientales dentro de la geopolítica de la sustentabilidad (Leff, 2002).

La construcción social de los “casos ambientales” no sólo pasa por los procesos mediante los cuales adquieren credibilidad dentro de la incertidumbre de los hechos objetivos que pueda dilucidar la ciencia y de la legitimidad que adquieren los derechos culturales y ambientales. En ellos subyace la verdad del calentamiento global y de la pérdida de biodiversidad: sus verdaderas causas sociales; sus verdaderos riesgos e impactos físicos, biológicos y sociales; las verdades inscritas en las significaciones culturales de la naturaleza y los imaginarios sociales de la sustentabilidad. El constructivismo social se vierte sobre la comprensión de una hermenéutica ambiental que desemboca en el campo de la ecología política, donde se disputan los sentidos diferenciados de la sustentabilidad. Allí lo que interesa es ver cómo los conceptos que sacan a la luz los problemas ambientales adquieren diferentes significados y sentidos antagónicos en la arena política: los diversos sentidos que adquiere el concepto de sustentabilidad dentro de la racionalidad económica o la racionalidad ambiental: los significados opuestos de la biodiversidad en la geopolítica del desarrollo sostenible, sea como materia prima para la bio-prospección en la apropiación tecno-económica de la naturaleza, o como un patrimonio ecológico en la reapropiación cultural de la de la naturaleza (Leff, 2002).

El campo de la biodiversidad constituye así un verdadero caso de construcción social donde se contraponen los intereses conservacionistas o utilitaristas, económicos y culturales, de la biodiversidad. La geopolítica de la biodiversidad se configura dentro de una estrategia económica de distribución ecológica en la reapropiación de la naturaleza, en una tela de fondo de incertidumbre sobre el riesgo real de extinción frente al interés cultural de la conservación. Más allá de su resonancia en los riesgos para la vida, la retórica de la extinción es un juego estratégico para incorporar a la naturaleza en el esquema de la escasez económica, abriendo las puertas a la apropiación económica de la biodiversidad. La recodificación de la biodiversidad es la estrategia actualizada de los *enclosures* que cercaron las tierras para su explotación económica en el camino de la economización y mercantilización de la naturaleza.

Una confrontación similar ocurre en torno a las causas naturales o antropogénicas en la construcción del caso del calentamiento global; más allá de la voluntad política de los Estados para cumplir compromisos y emprender acciones para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero con medidas conservacionistas (preservación de biodiversidad, freno a la deforestación, producción de energías limpias), el caso del cambio climático se forja en la apropiación social del problema en el encuentro entre las vías de resolución que emergen dentro del discurso de la modernidad ecológica –la eficacia de una estrategia basada en la valorización económica de las emisiones de gases de efecto invernadero y los instrumentos económicos de la gestión ambiental: las estrategias de la “economía verde” basada en la transacción de bonos de carbono y la capacidad de secuestro de la biodiversidad– frente a las vías alternativas que se abren desde los derechos de los pueblos

de la tierra a su patrimonio biocultural y a la reconstrucción de sus territorios de vida. La confrontación de estas perspectivas de la globalización ecológico-económica del planeta no solo se juegan entre los valores de la comunidad conservacionista y los intereses económicos de los Estados y las grandes corporaciones, sino entre las visiones y estrategias inscritas en la racionalidad económica y las perspectivas que abre la racionalidad ambiental.

La sociología constructivista mantiene vivo al sujeto que se mueve entre las opacidades y clarividencias de su mente velada por las tramas del poder y los laberintos de sus formaciones ideológicas, para desde allí crear la realidad que percibe. Esta corriente sociológica privilegia una perspectiva empirista que pone el acento en la subjetividad de los actores sociales sin cuestionar la concavidad de los lentes de observación que generan su miopía social. Tal constructivismo renuncia a indagar la *realidad de lo Real*, así como las construcciones teóricas y los imaginarios sociales que pudieran modificar la percepción del mundo, de los problemas socio-ambientales y las perspectivas de la sustentabilidad. Sin esta reflexión ontológica, la sociología ambiental constructivista podrá llegar a constatar el aniquilamiento humano ante el calentamiento global por la invisibilidad social de los riesgos reales, como las ranas que terminan cocinadas sin sobresalto alguno, incapaces de percibir el lento calentamiento del agua.

La sociología ambiental y el encuentro de las vías de comprensión del mundo

La sociología constructivista parte de la significación de “hechos” ambientales para contrastarlos con la realidad, ubicándose en el esquema de la tradición de la sociología comprensiva. Empero, en la perspectiva de la racionalidad ambiental, la sociología ambiental busca comprender la manera como la crisis ambiental, la degradación ecológica y calentamiento global se “reflejan” en un imperativo de vida: en una comprensión del mundo capaz de generar acciones transformadoras hacia la construcción de sociedades sustentables. Esta crisis es interpretada y significada a través de procesos simbólicos, desde los lenguajes teóricos y los sentidos éticos, hasta los imaginarios populares que la transforman en juicios morales y acciones sociales dentro de diferentes códigos culturales. A la sociología ambiental le interesa indagar cómo ese conglomerado de significados y normas es manipulado por el interés, por la lógica teórica y por la verdad científica, por los discursos ideológicos y las estrategias políticas, para entender las vías de movilización y encauzamiento de la acción social a través de los discursos teóricos, los marcos normativos y los juicios éticos que orientan acciones sociales en la construcción de la sustentabilidad. Pues por encima de los juegos de lenguaje de los diversos ecologismos, lo que está en juego son las estrategias de poder –y de poder en el saber– que atraviesan el campo ambiental en la reapropiación social de la naturaleza.

La sociología ambiental del conocimiento no sólo busca comprender la transformación ambiental de las teorías científicas, sino ver cómo las leyes de la naturaleza y las diferentes visiones de la sustentabilidad se decantan en imaginarios sociales que se incorporan a los mundos de vida de los actores sociales.⁶⁹ Pues como observa Steiner (1975/2001), luego de que Carnot hubiera formulado la ley de la entropía en 1824 –hace casi dos siglos–, y que

⁶⁹ Ver Cap. 4, *infra*.

Schrödinger (1944) pensara la vida como negentropía, como una ley termodinámica de la vida, los principios de la entropía y la negentropía no se han traducido en una comprensión del mundo, como una norma de la vida social y condición de la existencia humana. La sociología del saber ambiental se abre a indagar la manera como las diferentes teorías sociológicas y científicas se decantan en la comprensión de los mundos de vida de la gente: la manera como la visión del mundo orientada por la ideología del progreso, desprendida de las condiciones ecológicas de sustentabilidad, choca con la ley límite de la naturaleza y cómo esas vías encontradas de comprensión del mundo, de imperativos de vida –encuentro de planos ontológicos y de racionalidades, entre la inmanencia de la vida y el orden tecno-económico– se incorporan en la conciencia, en la racionalidad y las motivaciones de los actores sociales. Así como la modernidad insta una comprensión secular –copernicana, darviniana y freudiana– del mundo confrontando la creencia religiosa que parte del Dios creador del universo, así se confrontan la racionalidad económica y la racionalidad ambiental, la globalización del mercado y el orden ecológico, las estrategias discursivas del desarrollo económico y la ética de la sustentabilidad.

Las teorías son internalizadas como imaginarios por los propios actores sociales, y esa transferencia de la teoría a los imaginarios de las personas y de los pueblos tensa las posiciones sociales entre el proceso de racionalización social y la emancipación cultural de los pueblos.⁷⁰ De esta manera, la ideología teórica organicista del estructural funcionalismo se corrobora en la adopción de los roles sociales y los comportamientos “normales” de los sujetos que la incorporan, así como el *homo economicus* incorpora los principios del *rational choice* y se comporta conforme a la racionalidad que lo define como sujeto económico, y como el pensamiento ecológico genera la ideología en la que se inscriben los sujetos del ecologismo. Así, ciudadanos preocupados por el impacto ambiental de los patrones de producción y consumo, buscan ajustarlos mediante prácticas ecologizadas, calculan su huella ecológica, miden su metabolismo y mesuran su consumo energético exosomático; es decir, norman sus estilos de vida conforme a una ética ecologista. En este sentido, la racionalidad ambiental adquiere el carácter de una teoría comprensiva que orienta acciones sociales hacia la utopía de la sustentabilidad, abriendo un diálogo de saberes entre las comprensiones derivadas de los discursos teóricos e ideológicos y los imaginarios de los actores sociales del ambientalismo.

Sociología de la ética, los derechos y los conflictos socio-ambientales

Si el discurso teórico se decanta en los imaginarios sociales, el pensamiento filosófico se ha filtrado igualmente en los mundos de vida de la gente. La sociedad moderna ha asimilado la tradición metafísica que va de Aristóteles y Platón a Kant y Hegel, a Marx y Nietzsche. Hoy en día la ontología existencial de Heidegger (1951), el principio de *diferancia* de Derrida (1989), y la ética de la *otredad* de Levinas (1977), se han traducido en principios políticos de las luchas sociales configurando los nuevos derechos humanos que reivindican los *derechos de ser*: de ser diferentes, del respeto al otro, de la diversidad cultural y la

⁷⁰ Los procesos de racionalización de la sociedad y auto-racionalización de las personas son “procesos por los cuales un individuo, prisionero de segmentos restringidos de grandes organizaciones racionales, termina por ajustar estrechamente sus impulsos y aspiraciones, sus modos de vida y sus maneras de pensar a las ‘reglas y reglamentos de la organización’.” (Wright Mills, 1967: 180).

equidad de género, del derecho a tener derechos. Estos valores “postmodernos”, anidan también en los derechos culturales y las reivindicaciones ambientales de las poblaciones indígenas y se plasman en la discursividad de sus demandas.⁷¹

El problema de la sociología ambiental para abordar los conflictos socio-ambientales derivados de las formas de apropiación insustentable e inequitativa de la naturaleza surge de la dificultad de desentrañar las estrategias de poder que se juegan en el encuentro de las visiones teóricas y los saberes expertos con su reinterpretación desde otros lugares de enunciación y de sentido: de los saberes tradicionales, los imaginarios sociales de la sustentabilidad y los saberes ambientales emergentes en un mundo complejizado. La difícil comprensión de los procesos económicos, tecnológicos que ha generado la racionalidad moderna –que no sólo han superado la capacidad de entendimiento de las ciencias, sino de las personas comunes y corrientes que viven en la opacidad de sus mundos de vida, en la ignorancia de la relación compleja que vincula su existencia con el devenir de un mundo insustentable que los rebasa– genera alienación y desesperanza en los actores sociales, obstaculizando la traducción de la responsabilidad social global de una ética planetaria en los mundos de vida de la gente para activar la acción social, y las respuestas institucionales a la crisis ambiental.

Tanto la crisis ecológica global como los problemas socio-ambientales complejos, en su percepción difusa, se mantienen alejados de la conciencia inmediata de la gente ante situaciones de riesgo ecológico (el vertimiento de aguas contaminadas, el derramamiento de petróleo, la fuga de gases tóxicos, el envenenamiento por plaguicidas, la deforestación de un área o la quema de un bosque, o incluso los desastres socio-ambientales producidos por la creciente frecuencia e intensidad de fenómenos hidro-meteorológicos causados por el calentamiento global), que afectan directamente sus condiciones existenciales y sus mundos de vida. La sociología ambiental indaga cómo un problema ambiental, real o potencial, adquiere sentido y se filtra hacia los mundos de vida de las personas; cómo se convierte en un reclamo legítimo, en una reivindicación social o un derecho de una población; cómo se traduce en prácticas persuasivas y en efectos simbólicos dentro de las estrategias discursivas y políticas del ambientalismo.

La sociología que se configura en el esquema de la racionalidad ambiental no sólo se abre a la comprensión de otros modos de entender el mundo, sino que debe preguntarse de qué manera es posible generar una fuerza política basada en una ética ambiental –de la conservación, la austeridad, del “vivir bien” y la convivencia en la diversidad–, que logre vencer a la ideología del progreso –de la eficiencia tecnológica, del interés individual y la maximización de la ganancia privada; del poder económico y político; del egoísmo y la corrupción– capaz movilizar acciones orientadas por el altruismo, la solidaridad, la diversidad, la diferencia y la otredad, para la construcción de sociedades sustentables en los principios de una racionalidad ambiental. Esta sociología ambiental deberá indagar la

⁷¹ Así, las comunidades afrodescendientes de Colombia, en sus reivindicaciones étnicas y sus luchas para reapropiarse sus territorios biodiversos reclaman sus derechos de ser (de ser negros); sus derechos al territorio (un espacio para ser); sus derechos a la autonomía (al ejercicio del ser); su derecho a construirse un futuro desde su visión cultural, sus formas tradicionales de producción y de organización social (Escobar, Grueso y Rosero, 1998, cit. en Escobar, 1999:180-181).

disonancia cognitiva y el conflicto de intereses entre los comportamientos que promueve la racionalidad social establecida y la conciencia ciudadana del cuidado de la naturaleza: entre la inercia del productivismo, el crecimiento y la distribución económica, con la equidad social, la justicia ambiental y la sustentabilidad de la vida.

El principio de la vida y la hermenéutica ambiental

Con la crisis ambiental y el cambio climático emerge un mundo confrontado por un *principio de vida* y un *imperativo de supervivencia*. Las condiciones de la naturaleza no sólo llegan a nuestros mundos de vida desde la comprensión que aportan las ciencias –la termodinámica, la geofísica, la ecología–; sus impactos en la sociedad son vividos desde los imaginarios culturales en los que se inscriben diversos modos de interpretación y comprensión, desde donde se despliegan diferentes estrategias discursivas para actuar en respuesta a las emergencias ambientales y para enactuar los potenciales negentrópicos de la biosfera hacia la construcción de mundos de vida sustentables. No existe una visión comprehensiva y consensuada sobre las causas del cambio climático y sobre las diferentes acciones sociales que emergen de diferentes teorías, imaginarios, intereses y situaciones. Lo que está en juego no son solamente las posibles formas de adaptación al cambio climático, sino las estrategias de transición hacia la sustentabilidad, a través de los imaginarios sociales y la imaginación sociológica que remiten hacia una reinterpretación del mundo y a la conjunción de caminos diversos hacia la sustentabilidad de la vida.

Habermas cuestiona a la sociología interpretativa orientada lingüísticamente como la vía para tal reinterpretación y reconstrucción del mundo:

La sociología interpretativa que hipostasía al lenguaje como la base de las formas de vida y de la tradición, se vincula con el presupuesto idealista de que la conciencia lingüísticamente articulada determina el ser material de las prácticas de vida [...] Las limitaciones de una sociología interpretativa lingüísticamente orientada son las limitaciones de su concepto de motivación. Explica la acción social en términos de motivaciones que son idénticas a las interpretaciones de los actores sobre sus situaciones [...] El acercamiento subjetivo, ya sea basado en la fenomenología, la lingüística o la hermenéutica, descarta la distinción entre segmentos observables del comportamiento y las interpretaciones de los actores (Habermas, 1967/1988: 173, 177).

Habermas acierta en esta crítica sobre las limitaciones de un acercamiento fenomenológico-subjetivo, o hermenéutico-lingüístico, para comprender la agencia de las motivaciones de los actores sociales para reconstituir sus mundos de vida y para superar la comprensión de los mundos racionalizados por la modernidad. Sin embargo, no logra pasar de esa crítica a una teoría del campo estratégico del poder en el contexto de la crisis ambiental. No analiza la acción social como respuesta a la crisis de civilización y su inserción en el cambio de racionalidad social. La racionalidad ambiental abre una nueva hermenéutica que complejiza el entendimiento del mundo desde los imaginarios, los hábitos y las prácticas sociales; en el encuentro de racionalidades diversas, de un diálogo de saberes y la interpretación dialógica de modos de cognición e inteligibilidad del mundo en la confluencia de mundos de vida diferenciados; en su confrontación con los saberes hegemónicos de la globalización –la racionalidad económica, jurídica y científica dominante– y en la configuración de nuevas

identidades colectivas y de procesos de re-territorialización cultural; en la fecundidad del encuentro de saberes diversos en la forja de un futuro sustentable (Leff, 2004).⁷²

En este escenario del encuentro de racionalidades –en el campo de la ecología política–, la acción social trasciende a una *Lógica de las ciencias sociales* (Habermas, 1967/1988) que la determinaría funcional o lingüísticamente. La hermenéutica no basta para dilucidar interpretativamente los juegos de lenguaje que se encuentran en el campo discursivo de la sustentabilidad. Pues lo que allí está en juego son estrategias de poder por la reapropiación de la naturaleza, y esas se dan en un mundo donde se ha dislocado la estabilidad de la naturaleza, la unidad del conocimiento y los sentidos del lenguaje; las identidades, las prácticas, los habitus y los saberes tradicionales; donde no hay traducción entre juegos de lenguajes ni consenso posible a través de una racionalidad comunicativa, de un acuerdo o un contrato social construido sobre la base de un “saber de fondo” (Habermas, 1989, 1990) y principios comunes entre identidades, intereses, valores, racionalidades y territorialidades diferenciados y contrapuestos.

La sociología ambiental indaga las vías de construcción de esos “sentidos” ambientales diferenciados para diagnosticar las líneas de fuerza que atraviesan el campo de la ecología política; para analizar las estrategias discursivas en las que se configuran lógicas de sentido que adquieren fuerza legítima y movilizan acciones sociales; para estudiar cómo se enfrentan, se contrastan, se dirimen y consensúan los intereses sociales en torno a diversos problemas y conflictos ambientales; para comprender la manera en que la ciencia y el conocimiento objetivo apuntalan los criterios y valores en juego, pero al mismo tiempo operan como modos de encubrimiento teórico e instrumentos de simulación de la cuestión ontológica y epistemológica de fondo en el encuentro de las racionalidades alternativas que se inscriben en la apuesta por la sustentabilidad de la vida.

La sociología ambiental no sólo debe responder a la pregunta de cómo se construyen los valores e intereses ambientales, cómo se legitiman como causas y derechos, cómo se dirimen en la arena política y cómo se instrumentan en la agenda política. La tarea fundamental de una *sociología ambiental sustantiva* –en la que lo ambiental deja de ser adjetivo de un sentido débil y disperso para convertirse en concepto sustantivo de una nueva sociología– es la de responder a las interrogantes sobre cómo la sociedad humana construyó las vías civilizatorias que desembocaron en la crisis ambiental desde sus formas de entendimiento, conocimiento y racionalización del mundo. Más aún, la sociología ambiental no sólo debe preguntarse sobre las formas de percepción del ambiente por parte de los actores sociales y sobre los valores e intereses que los movilizan, sino sobre las posibilidades que tiene la humanidad de cambiar el estado de insustentabilidad del mundo al que ha conducido la racionalidad de la modernidad: sus razonamientos, sus creencias y sus instituciones. En breve, la pregunta ya no es saber si la ciencia puede resolver los problemas de la sustentabilidad, sino si la humanidad tiene el recurso de la imaginación sociológica para deconstruir la racionalidad insustentable que se ha instaurado en el mundo y de crear *otra* racionalidad –una racionalidad ambiental– capaz de reabrir los sentidos de la historia en la construcción social de la sustentabilidad.

⁷² Ver Caps. 4-7, *infra*.

La crisis ambiental, como crisis del conocimiento, apunta hacia una nueva comprensión del mundo –de las relaciones sociedad-naturaleza–, que induce cambios en el orden cultural y social, cambios cognitivos y éticos, así como nuevas significaciones y sentidos que se abren hacia la construcción social de la sustentabilidad en la deconstrucción del orden establecido. Más allá de conocer las ideas, las creencias, las certezas sobre los riesgos ecológicos que se ciñen sobre la humanidad y que movilizan las acciones ambientalistas; por encima del conflicto entre convicción e interés, de la responsabilidad por el largo plazo frente al interés inmediato –en el largo plazo todos estaremos muertos, decía Lord Keynes–, y sin limitar la indagatoria a la confrontación entre valores opuestos entre diferentes grupos de interés, interesa cuestionar la disonancia cognitiva y ética en una misma persona: el conflicto entre el interés económico, el cálculo de riesgo ecológico y la responsabilidad con la vida del planeta y de la humanidad, de las generaciones por venir y un futuro sustentable; del dilema entre afianzarse en la “seguridad ontológica” del mundo establecido o asumir la responsabilidad ante el cambio climático y la apuesta por la vida.

Sociología de la acción prospectiva: la construcción social de la sustentabilidad

La sociología de la acción social se abre así al pensamiento complejo y a la *complejidad ambiental* que ha generado la intervención del conocimiento en el mundo y en los mundos de vida de la gente (Leff, 2000). La complejidad ambiental disloca los órdenes ontológicos, epistemológicos, axiológicos y morales tradicionales, generando un “caos” desde el cual el atractor de la vida llama a la constitución de un nuevo orden de racionalidad social. Este nuevo orden no emerge de manera espontánea. La racionalidad ambiental se construye a través de estrategias teórico-prácticas, de procesos políticos de reordenamiento social, a partir de formas de resistencia a las condiciones impuestas por la racionalidad dominante y de consideraciones éticas y culturales, de afirmación de identidades y derechos colectivos, que movilizan la acción social por la reapropiación de los bienes comunes y del patrimonio biocultural de las comunidades. Ello implica complejos procesos de construcción de una nueva racionalidad social. La hermenéutica ambiental desentraña las estrategias de poder en una pluralidad de teorías y discursos que se despliegan en el campo de la sustentabilidad; que arraigan en la conciencia y movilizan a los nuevos actores sociales del ambientalismo.

La sociología ambiental es una hermenéutica política deconstruccionista. Sin limitarse a una reinterpretación de la historia desde una mirada ambiental, implica una indagatoria sobre la epistemología y las construcciones teóricas que configuraron una racionalidad social insustentable. Al mismo tiempo, esta hermenéutica indaga la incorporación de diferentes órdenes de racionalidad en el cuerpo social, su inscripción de las condiciones de la vida en los imaginarios sociales de la sustentabilidad. La hermenéutica ambiental no es sólo la interpretación de textos desde una nueva mirada ecologizada, la recreación de la historia para incorporar retrospectivamente sus vínculos y conexiones con la naturaleza. La hermenéutica ambiental es el desentrañamiento de las formas de ser en el mundo que llevan incorporadas las condiciones de la naturaleza, de la vida. Allí se conjuga la hermenéutica ambiental con la antropología fenomenológica y la sociología del hábitus para recuperar en forma interpretativa las formas del ser cultural en la historia.

La sociología constructivista alimentada por esta hermenéutica ambiental, no se limita al estudio de los casos concretos en los que diferentes grupos sociales se movilizan por

reclamamos ambientales puntuales: apunta hacia una *sociología ambiental prospectiva* que vislumbra el cambio social hacia la sustentabilidad. En este escenario adquiere relevancia una indagatoria sociológica sobre la emergencia de una conciencia ambiental, que más allá del logro de consensos sobre visiones e intereses diferenciados y contrapuestos sobre la crisis ambiental y las perspectivas de la sustentabilidad, genere acciones concertadas y efectivas capaces de detener el deterioro ambiental y revertir la destrucción ecológica.

Desde una sociología ambiental del conocimiento, las ideas y las creencias, la hermenéutica ambiental apunta hacia la deconstrucción de los paradigmas de las ciencias en los que se sustenta la racionalidad dominante; indaga el sentido que adquieren las teorías, los conocimientos científicos, los saberes populares, los imaginarios sociales y las percepciones culturales ante la crisis ambiental, en la movilización de acciones sociales hacia la construcción de un futuro sustentable. En la perspectiva se ubica *otra* sociología constructivista enfocada a comprender cómo el pensamiento teórico sobre las condiciones ecológicas del planeta pueda reconducir la acción social hacia la construcción de un futuro sustentable; cómo adquiere realidad social y posibilidad histórica *otra racionalidad social*; cómo las leyes de la naturaleza se incorporan como condiciones existenciales en los imaginarios sociales; cómo el saber ambiental emergente confronta a los paradigmas de conocimiento establecidos y a los intereses institucionalizados, movilizándolo acciones sociales hacia la construcción otros mundos de vida, de sociedades sustentables.

En este campo de la acción social, la sociología ambiental se encuentra con la epistemología política del ambiente. Por encima de las políticas científicas que impulsan el conocimiento e informan políticas públicas sobre temas y problemas ambientales, la sociología ambiental apunta hacia las estrategias de poder –y de poder en el saber– que velan o hacen visibles situaciones y problemas ambientales en las percepciones de diferentes grupos sociales, y que por tanto son capaces de generar conflictos ambientales o de movilizar acciones sociales hacia la sustentabilidad; que permiten que emerjan otros imaginarios y se legitimen otras estrategias en la construcción de un futuro sustentable.

Ambientalismo, actores sociales y racionalidad ambiental

Toda acción social se inscribe dentro de una racionalidad en la que se entretajan visiones del mundo, intereses individuales, prácticas culturales, valores morales y normas jurídicas de una sociedad. La racionalidad social se define como el sistema de formas de pensamiento y reglas de acción social que se establecen dentro de las esferas económica, política e ideológica, y que se expresa en imaginarios sociales, reglas morales, arreglos institucionales, modos de producción y patrones de consumo, confirmando un sentido a la organización social, legitimando determinadas acciones y orientando prácticas sociales hacia ciertos fines a través de medios socialmente contruidos (Weber, 1922/1983).

Tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas, esas reglas sociales han establecido las prohibiciones y alentado las acciones de los hombres dentro de visiones de mundo y sentidos de la existencia humana, orientándolas hacia la contemplación, la guerra, el comercio, la industria, el trabajo, el dominio de la naturaleza o el cuidado del ambiente. El sentido de la organización social ha sido guiado por la fe divina, la moral religiosa, la mano invisible, la ética protestante, la vida secular, la lógica científica, la eficacia

tecnológica, el espíritu empresarial, la conciencia de clase, la ideología revolucionaria, la dialéctica trascendental, los valores democráticos o la ética ambientalista. Así han surgido diferentes “temperamentos sociales” y “racionalidades culturales”.

Las diferentes formas de organización social a través de la historia han sido objeto de enfoques diversos, de los que han derivado teorías y metodologías para la investigación sociológica. Empero, con la crisis ambiental surge algo radicalmente nuevo que redefine lo social; no solo en cuanto a una nueva indagatoria filosófica o un nuevo método de análisis de los procesos sociales, sino a la emergencia de un hecho inédito en la historia: el límite de la naturaleza y la emergencia de la complejidad ambiental en la organización social. Los anteriores paradigmas sociológicos dejan fuera esa nueva comprensión del mundo que emerge de la crisis ambiental y que orienta a la acción social hacia la reconstrucción del mundo conforme con las condiciones termodinámicas y ecológicas de sustentabilidad de la vida. La sociología ambiental indaga las condiciones de la vida más allá de la realidad presente para abrir la imaginación sociológica a pensar lo aún inexistente a partir de la potencia de lo Real, de lo que nos dan a pensar las teorías científicas actuales, la reflexión crítica del orden mundial establecido y la sensibilidad de la razón hacia los procesos sociales emancipatorios en el horizonte de la sustentabilidad planetaria.

Confrontando el fin de la historia (Fukuyama, 1992), ante la muerte del sujeto anunciada desde la crítica filosófica al humanismo (Heidegger, 1945/2000) y la crítica estructuralista al antropocentrismo (Althusser, 1967), hoy emergen en la escena política los actores sociales del ambientalismo. No se trata del “retorno del actor social” (Touraine, 1984) que renace bajo el influjo de la libertad recuperada del individuo, en la figura del sujeto autónomo y soberano frente a las funciones de la estructura social, las determinaciones de la historia, las finalidades de la acción propositiva, o las formaciones del inconsciente.⁷³ Los actores del ambientalismo surgen en la emancipación del proyecto objetivador del mundo fundado en la historia de la metafísica, por la epistemología positivista y el pensamiento totalizador, llevado por la racionalización de la lógica formal y la racionalidad económica al encuentro con las leyes límite de la naturaleza, la inmanencia de la vida y los sentidos de la existencia humana. De otro modo que la conciencia de sí del sujeto de la lucha de clases, ante la imposible totalización de una conciencia ecológica, el “sujeto” renace confrontando la racionalidad de la modernidad insustentable, forjando nuevas identidades en el reencuentro del ser cultural con sus condiciones ecológicas de vida, resignificando sus mundos de vida en procesos de reapropiación de su patrimonio biocultural, constituyendo nuevos actores sociales habitados por el deseo de vida y movilizadas por el derecho de *ser en el mundo* ante la *muerte entrópica del planeta*.⁷⁴

⁷³ El propio Touraine (1984: 15) declara que *Le retour de l'acteur* “tal vez hubiera debido llamarse ‘el regreso del sujeto’”. El actor social resurge en el “nuevo paradigma” del mundo “postsocial”, desde la voluntad de reconstitución del sujeto, afianzado en sus derechos individuales y en su autocreatividad reflexiva, frente a la globalización, y no desde sus identidades colectivas, que para este autor contrarian el principio de alteridad y se expresan como comunitarismos autoritarios, sectarismos culturales y a radicalismos de pureza étnica, racial o religiosa, llevando a la confrontación y a la violencia, haciendo imposible “vivir juntos” en un mundo cosmopolita (Touraine, 2005).

⁷⁴ Ver cap. 5, *infra*.

Hoy en día las tradiciones se actualizan ante un imperativo de supervivencia, un reclamo de autonomía y una confrontación con la racionalidad moderna; las identidades se complejizan y reinventan; los saberes y prácticas tradicionales se hibridan con las ciencias y las tecnologías modernas. La interculturalidad se produce en juegos de lenguaje que confluyen en el encuentro de diferentes visiones del mundo y se abre hacia un diálogo de saberes. Los actores del ambientalismo se inscriben en el campo de la ecología política, donde se configuran las estrategias discursivas de la sustentabilidad y se confrontan diferentes visiones e intereses por la reapropiación social de la naturaleza.⁷⁵ La construcción social de la sustentabilidad se da a través de estrategias discursivas en las cuales se enfrenta la razón individualista de la racionalidad moderna con otras razones inscritas en los imaginarios colectivos, en el contexto de la diversidad cultural que constituyen múltiples modos de comprensión del mundo que dan su consistencia práctica, antes que lógica, a la racionalidad ambiental. Más allá de la deconstrucción teórica de la racionalidad formal e instrumental de la modernidad, la racionalidad ambiental impulsa la organización de nuevos modos de vida sustentables y la constitución de actores sociales capaces desplegar estrategias para la construcción social de un mundo sustentable.

El marxismo abrió la mirada hacia la acción social conducida por la reacción ante la explotación del hombre por el hombre y la voluntad de emancipación del dominio del capital. Pero con la crisis ambiental surgen otros imperativos de vida que promueven acciones sociales: la sobreexplotación de la naturaleza; la preservación del medio ambiente; las migraciones por incidentes ambientales; los derechos humanos por la reapropiación de la naturaleza y la territorialización de sus mundos de vida.

La respuesta social ante la crisis ecológica ha derivado en una variedad de ambientalismos (Guha y Martínez-Alier, 1997). El movimiento ambiental es multclasista, no sólo porque los impactos ambientales afectan a todos, aunque de forma diferenciada, sino por la fragmentación de visiones sobre la crisis ambiental, por la diversidad de sus organizaciones sociales y de sus motivaciones para la acción (Mainwaring y Viola, 1984). El movimiento ambientalista adquiere un carácter emancipatorio para desujetarse de las determinaciones de la estructura social establecida y del orden global dominante, apuntando hacia nuevas estrategias políticas guiadas por valores culturales, nuevos derechos colectivos sobre bienes colectivos, y una ética de la vida. Las perspectivas de la sustentabilidad abren diferentes vías de reconstrucción de los mundos de vida en que se inscriben los diferentes actores sociales. No generan una conciencia ecológica genérica, sino identidades culturales diferenciadas: diferentes estrategias teóricas, discursivas y políticas donde se incorporan los imaginarios y las motivaciones de los actores sociales, generando movimientos globales y acciones locales. Estos son generados por conflictos ambientales derivados de la contaminación; de impactos de megaproyectos y desechos tóxicos; de acciones de resistencia a las políticas neoliberales, de participación en políticas de mitigación y adaptación al cambio climático; de movimientos por la apropiación cultural de territorios de biodiversidad, nuevas estrategias productivas sustentables y la construcción de mundos “ecológicos” de vida.

⁷⁵ Ver cap. 3, *infra*.

Hoy en día los campesinos se ven compelidos a adaptarse al cambio climático abandonando sus prácticas productivas milenarias (la agricultura itinerante de roza-tumba-quema), que implican un riesgo creciente de incendios forestales. Las sociedades tradicionales, indígenas y campesinas, son mundos en movimiento impulsadas por el cambio global, por la reivindicación de sus derechos culturales, por el imperativo de supervivencia ante la marginación y el abandono, pero constreñidos por los límites y condiciones del cambio climático. Los pueblos indígenas se ven impulsados no sólo hacia la resistencia, sino hacia la reinención de sus identidades y la actualización de sus prácticas productivas. Acosados por la imposición de un modelo de reconversión ecológica de la globalización económica, diseñan sus propias estrategias de sustentabilidad para reapropiarse sus recursos naturales y sus territorios de vida desde sus propias identidades culturales.⁷⁶

Esto no sólo lleva a fundar una nueva antropología ambiental para comprender la reconstitución de las identidades culturales en sus innovadores procesos de reapropiación de la naturaleza, sino a construir una sociología de los actores y los movimientos sociales frente a las estrategias de la globalización económico-ecológica y la construcción de sus propias vías hacia la sustentabilidad basadas en la diversidad biológica y cultural; a una *ecología política* encargada de analizar el campo diverso y contradictorio de las diferentes visiones, intereses y estrategias de construcción de la sustentabilidad y los conflictos socio-ambientales generados en este proceso; a una justicia ambiental encargada de dirimir pacíficamente estos conflictos y abrir las vías para la construcción de un futuro sustentable en una política de la diversidad y de la diferencia.

Imaginación sociológica y construcción de un futuro sustentable

A la sociología ambiental –al igual que a la ecología política– le compete el estudio de los conflictos socioambientales derivados de la degradación ecológica, las resistencias y protestas que llevan a la organización social en la defensa del ambiente, las disputas de sentido de las estrategias discursivas de la sustentabilidad y las formas socioculturales de reapropiación de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, le corresponde un papel más importante: proveer la teoría que coadyuve a orientar las acciones sociales hacia la construcción de un futuro sustentable: del pensamiento para la construcción de una racionalidad ambiental, de los actores sociales y las estrategias políticas para la realización de sus utopías. Siguiendo a Marx, la función de la teoría social no es tan sólo la de comprender el mundo actual, sino de transformarlo, de deconstruir teórica, política y prácticamente el modo de pensar la realidad que ha incrustado en el mundo una racionalidad insustentable y de construir estratégicamente un mundo sustentable.

La *imaginación sociológica* no es tan solo un *insight* para comprender mejor los procesos sociales ya objetivados en la realidad social, sino para mirarlos por dentro; para liberar de la opresión y sacar a la existencia otros modos de ser en el mundo; para acompañar la emancipación social hacia la diversificación de los modos de convivencia sustentable con la naturaleza. La ciencia social debe proveer la teoría que oriente la praxis recogiendo las intuiciones, los imaginarios, los saberes, las motivaciones y las iniciativas de los actores sociales. La sociología ambiental juega así un *rol estratégico* y no simplemente teórico o

⁷⁶ Ver Cap. 6, *infra*.

analítico. La sociología renueva su función utópica de preparar el futuro pensando lo posible que emerge de la comprensión del mundo natural y humano, incorporando los límites y las potencialidades de lo real, la creatividad cultural y las innovaciones del conocimiento: la ley de la entropía, el principio de la negentropía y la organización ecológica; las barreras epistemológicas que limitan el pensamiento, la jaula de hierro de la racionalidad moderna que aprisiona la imaginación y la acción, las estrategias de poder que dominan a las instituciones y se inscriben en prácticas discursivas que velan e iluminan la comprensión del mundo, que bloquean o abren vías de acción hacia un futuro sustentable. La crisis ambiental es el acontecimiento histórico que abre nuevas vías de sentido para la construcción de otros mundos posibles y un futuro sustentable por entre las estructuras y determinaciones de la realidad. En ese acontecimiento se inscribe la imaginación sociológica para orientar la acción social creativa en la inmanencia de la vida.

La sociología ambiental navega entre esas aguas inciertas. Ni la ciencia, ni la sociología, pueden ofrecer una comprensión del mundo en crisis que dé certeza de los principios y garantice los procesos que habrían de llevarlo a la sustentabilidad. La crisis ambiental, como crisis civilizatoria, implica una nueva concepción de la vida, del habitar de la humanidad en el mundo, de las condiciones de vida del planeta y de los sentidos de los mundos de vida de las personas. La transición hacia la sustentabilidad no habrá de producirse por una lógica trascendental o por la modernización ecológica del mundo; implica la construcción de una nueva racionalidad y su incorporación en actores sociales capaces de movilizar un conjunto de procesos que permitan alcanzar sus propósitos. En este escenario, la sociología habrá de distinguir un conjunto de comportamientos y acciones derivados de la implantación de normas de control ambiental, de una ética ecológica y de políticas ambientales, así como de las *acciones colectivas propositivas* inscritas de forma consciente en la construcción de sociedades sustentables.

Frente a la crisis ambiental, la imaginación sociológica no es una toma de conciencia o un imaginario de las vivencias de los sujetos sociales. La imaginación sociológica es la *voluntad de poder saber* cómo construir un futuro sustentable a través de las estrategias de los poderes mundiales que determinan las condiciones de sustentabilidad del planeta, de las culturas y de los mundos de vida de las gentes. La sociología ambiental debe surcar los laberintos de la incertidumbre en el derrumbamiento de las certezas de los paradigmas dominantes, de las teorías establecidas y de los discursos hegemónicos, para imaginar otros mundos posibles y conducir la acción social hacia su posibilidad.

La imaginación sociológica no sólo impulsa cambios paradigmáticos de la teoría, sino que indaga sobre los imaginarios culturales y la imaginación política de los actores sociales, que sin teoría expresa perciben la realidad en la que se inscriben y actúan, en la que conducen sus deseos y aspiraciones, buscando abrir brechas hacia modos sustentables de producción y de vida, a través de un cambio de creencias y de valores, en la instauración de nuevos modos de comprensión y habitabilidad del mundo. Cuestionando la libertad condicionada del sujeto, de su derecho a decidir autónomamente y a elegir entre opciones alternativas, la crisis ambiental desafía a la creatividad humana a inventar opciones posibles y viables a través de las limitaciones y potencialidades de lo real, de los obstáculos epistemológicos, las instituciones establecidas y los pensamientos normalizados; de la ineluctable entropía

que gobierna al universo y de las fuentes de negentropía que organizan la vida, a través de una racionalidad que oriente la construcción de mundos de vida sustentables posibles.

Si la crisis ambiental es una crisis del conocimiento con el cual ha sido construido el mundo, la restauración ecológica y la resignificación del mundo tendrán que atravesar por una reflexión del pensamiento y por una recompreensión del mundo; por la reinención de ideas que no sólo provean signos y paradigmas para conocer al mundo, sino saberes que encarnen en nuevos modos de producción y formas de ser en el mundo, que se asienten en nuevos territorios de vida y abran nuevos sentidos existenciales. Los fines y valores de la sustentabilidad establecen principios éticos y normativos más allá de las técnicas de control y evaluación ambiental: la vida humana en armonía con las condiciones ecológicas del planeta, la diversidad cultural, el reconocimiento del otro. La racionalidad ambiental convoca a la creación de un nuevo mundo en el caos de la complejidad ambiental: un mundo abierto a la diversidad, a la diferencia y a la otredad. Estos son los retos de la sociología ambiental en la encrucijada de la crisis ambiental y en la perspectiva de un futuro sustentable.

Hacia “otro” programa de sociología ambiental

Desde la racionalidad ambiental se prefigura un programa alternativo al esquema de la sociología ambiental que se ha venido configurando a partir de los años 70 en un propósito de analizar el orden social dentro de las condiciones que le impone el orden de la naturaleza, en el imperativo de romper el “excepcionalismo sociológico” del campo de la sociología pre-ambiental y el “paradigma” emergente que se ha venido institucionalizando en la perspectiva la modernización ecológica. Este “otro” programa de sociología ambiental se construye en la perspectiva teórica que abre una racionalidad ambiental, en el horizonte de un futuro sustentable. En este proceso se articula el pensamiento teórico con la acción política, involucrando a un conjunto de ideologías, imaginarios, organizaciones, prácticas, movimientos y luchas ambientales, de los cuales hoy es posible identificar procesos en marcha, trazos y rasgos de caminos abiertos, más que un punto de llegada a una nueva realidad social, a la normalidad de un nuevo paradigma, o la definición de una ruta crítica hacia la sustentabilidad. Se trata de una sociología que acompaña un proceso en marcha hacia un futuro en construcción más que un programa de investigaciones sobre una *themata ambiental*, sobre un conjunto de problemas actuales que convierten al ambiente en un objeto empírico contrastable con la realidad presente. La sociología ambiental se sitúa en la perspectiva histórica de un cambio civilizatorio cuyo desafío es reconstituir el orden social dentro de las condiciones de la vida: tanto del orden termodinámico y ecológico que sustentan la vida orgánica, como de las condiciones simbólicas de la vida humana. Hacia ese horizonte lanza la mirada propositiva y su convocatoria la imaginación sociológica en un sentido prospectivo.

Estos principios constituyen el esquema de una nueva sociología comprensiva que se despliega en un conjunto de temas y problemáticas, de vías de indagatoria teórica y de acción social que configuran el programa de “otra” sociología ambiental integrado por un conjunto de sub-programas:

1. Sociología ambiental del conocimiento:

Comprende la indagatoria de las “causas epistemológicas de la crisis ambiental”, de los modos de comprensión y entendimiento del mundo; sobre la configuración del modo de producción de conocimientos en el orden de la racionalidad de la modernidad y los procesos de intervención de la racionalidad tecno-económica; sobre las transformaciones del conocimiento y la construcción de nuevas disciplinas ambientales inducidas por la emergencia de problemas socio-ambientales: economía ecológica, derecho ambiental, sociología constructivista, etc.; sobre la deconstrucción del *logocentrismo* de las ciencias desde la exterioridad del concepto de *ambiente* y la crítica de la *episteme ecologista*: la “ecologización” del pensamiento, el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad ambiental; sobre la configuración de la ecología profunda, ecología política, ecomarxismo, ecoanarquismo, ecofeminismo, ética ambiental; sobre la construcción del saber, la racionalidad y la complejidad ambiental. Este programa busca fundar los principios teóricos para la construcción de un mundo sustentable, consistente con las leyes de la entropía y la construcción de sentidos de sociedades negentrópicas.

2. Sociología de la institucionalidad ambiental:

Comprende la configuración del orden económico-ecológico global; la geopolítica, el discurso y las políticas públicas del desarrollo sostenible; las organizaciones de la sociedad civil en la gestión participativa de la sustentabilidad; los marcos jurídicos y procedimientos de justicia ambiental; los nuevos derechos ambientales, culturales y colectivos; la democracia deliberativa y la democracia ambiental.

3. Sociología de las estrategias discursivas y de poder en la construcción social de la sustentabilidad:

Comprende el análisis de las fuerzas políticas e ideologías emergentes en diferentes clases sociales y grupos de interés; es la sociología de los conflictos socio-ambientales; de las estrategias y dispositivos de poder inscritos en las teorías, paradigmas y discursos ecológicos y ambientales; de la disputa de sentidos de la sustentabilidad en la confrontación entre racionalidad tecno-económica y racionalidad ambiental; de la “traducción”, “resonancia”, “incorporación” de teorías y formaciones ideológicas emergentes en los imaginarios populares, en las prácticas sociales y en los mundos de vida de la gente en la institución de una cultura ecológica y una ética ambiental. Es la sociología del campo de la ecología y la ontología política; de las estrategias teóricas y la política de los conceptos; de las estrategias socio-culturales-políticas de reapropiación de la naturaleza.

4. Sociología comprensiva y hermenéutica ambiental:

Este sub-programa lleva el esquema de la sociología comprensiva a la investigación sobre los significados y sentidos de la naturaleza y de la socialización de la naturaleza; abre una indagatoria sobre la inscripción del orden de la naturaleza en los imaginarios, hábitos y prácticas culturales de la sustentabilidad; sobre la reinención de las identidades en una concepción renovada de las relaciones del ser social con la naturaleza y la resignificación

de saberes culturales; de la reconfiguración de los mundos de vida ante los límites y potenciales de la naturaleza y en la diversidad cultural.

5. Sociología de las formas emergentes de subjetividad, actores y movimientos sociales:

Este sub-programa analiza las figuras del sujeto y del *self* ecológico, la reinención de las identidades y la construcción de los actores de los movimientos ambientales en la complejidad ambiental: estrategias políticas y de organización: las formas de protesta, resistencia y *reexistencia*; las estrategias discursivas y políticas de legitimación de los derechos ambientales y culturales en la defensa del patrimonio biocultural de los pueblos; la territorialización de nuevos modos de producción, intercambio económico, socialización y reconstitución de mundos de vida. Comprende las estrategias políticas de los movimientos ambientales emergentes por la reapropiación de la naturaleza y la construcción de territorios sustentables; los procesos sociales orientados a la formación de un mundo construido por la diversidad de modos sustentables de vida, desde sus racionalidades ambientales locales y una ética política de convivencia en la diversidad.

La sociología de la racionalidad ambiental integra a estos cinco sub-programas, a los diversos procesos sociales que confluyen en la construcción sociológica del orden social dentro de la axiomática y la consistencia conceptual de la racionalidad ambiental. Esta indagatoria sociológica atrae la reflexión filosófica sobre la ontología de la diferencia, la cultura de la diversidad y la ética de la otredad hacia la construcción social de un nuevo orden social fundado en una política de la diferencia y una ética de la otredad. Es una sociología de la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y de la construcción de otra racionalidad social a través del diálogo de saberes diversos: de estrategias teóricas y prácticas para la construcción de otros mundos posibles, de sociedades negentrópicas fundados en los principios de una racionalidad ambiental.

La construcción de un futuro sustentable, de una sociedad organizada en la inmanencia de la vida, de las condiciones entrópico-negentrópicas, termodinámico-ecológicas y simbólico-humanas de habitabilidad sustentable del mundo, habrá de surgir de la raíz de los imaginarios sociales y de la imaginación sociológica de los actores sociales. La forja de este futuro está destinada pero no está decidida: será el resultado de un nuevo giro de la historia que no es propiamente una dialéctica trascendental resultante de la intencionalidad subjetiva, de la lucha de clases o del poder tecnológico de la modernización ecológica. El futuro no está prescrito en los poderes de la tecnología ni en la ley de hierro de la economía; no será el resultado de una mirada reunificadora del ser desde el pensamiento holístico, sino del encuentro de las comprensiones diferenciadas de los modos de ser y existir en el mundo resignificados por las condiciones de la vida en el planeta; será la resultante de un diálogo de saberes, entendido como un encuentro de seres culturales, en la deconstrucción de la racionalidad insustentable de la modernidad y la construcción de una racionalidad ambiental. Este encuentro se produce en el campo de la ecología política, de las luchas sociales por el derecho de ser-en-el-mundo, de los procesos de reinención de identidades y reapropiación de la naturaleza; en la construcción de nuevos territorios de vida que habrán de restablecer el suelo fértil de la vida en el planeta: entre los procesos de producción de vida y los procesos de degradación de la materia y la energía; en una nueva

dialéctica entre entropía y negentropía en la que será el desafío de la sociología construir el sentido social de tales conceptos derivados de la ciencia de la naturaleza.

La *apuesta por la vida* pone en juego la posibilidad de revertir el dominio de la racionalidad económica que desencadena y magnifica los procesos de degradación ecológica y conduce hacia la muerte entrópica del planeta, renovando la potencia negentrópica creadora de la vida, reorientada por un orden social que, sin negar la ley de la entropía, reconduce los procesos sociales en concordancia con las condiciones de la vida.

El destino de la humanidad y del planeta se juegan en esta dialéctica de la vida en el terreno de la complejidad ambiental. No será resultado de una construcción teórica, sino del encuentro de mundos de vida, de sus imaginarios, cosmovisiones y prácticas; de las estrategias de poder que conduzcan a un reordenamiento ecológico del planeta orientado por una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad. De esta manera, los imaginarios tradicionales, la ciencia moderna y el pensamiento de la posmodernidad se decantan en el campo de la ecología política para reinventar los modos de habitar el planeta y fertilizar nuevos territorios de vida.

Capítulo 2. La sociedad ante la naturaleza: la construcción social de la sociología ambiental

La crisis ambiental y la reflexión ambiental de las ciencias sociales

Hacia finales de la década de los años 60 y principios de los 70 irrumpió en el mundo la crisis ambiental. Esta crisis ha sido un acontecimiento histórico, una emergencia tan inédita como inesperada que vino a conmocionar la seguridad del progreso de la humanidad. Este evento no es una catástrofe ecológica, un fenómeno de la naturaleza. La cuestión ambiental emerge como una crisis del conocimiento, generada por los modos de pensar, de conocer y de intervenir el mundo; de un modo de producción de la realidad del mundo que al volverse hegemónico, dominante y global, construyó un mundo insustentable. El dualismo ontológico cartesiano, al disociar el objeto y el sujeto del conocimiento sentó las bases metodológicas para la construcción de los paradigmas científicos de la modernidad derivados de la comprensión metafísica del mundo. La disyunción de la naturaleza de la sociedad –lo real de lo simbólico, el cuerpo del espíritu, la razón de la emoción–, dio lugar a una racionalidad social forjada en el olvido de la naturaleza, de las condiciones de la vida. El Iluminismo de la Razón produjo la idea fantaseosa de un progreso sin límites de la modernidad desconociendo las leyes límite de la naturaleza en las que se configura la vida.

La crisis ambiental es resultado de esta construcción social. Esta no es una crisis ecológica entendida como un desarreglo o una disfuncionalidad intrínseca al orden ecológico. El ambiente no es un entorno. El ambiente es un concepto epistemológico que emerge como el campo de “externalidad” del *logocentrismo* de las ciencias, el espacio ontológico que queda fuera del interés –lo excluido, lo negado, lo impensado, lo otro– de los paradigmas de la ciencia positiva (Leff, 2001). En este sentido, la crisis ambiental induce una reflexión de la modernidad para “internalizar las externalidades ambientales”, no solo en el campo de la

economía, sino de todas las ciencias, es decir de *La Ciencia* que ha sido construida en el olvido de las condiciones de la vida y de la existencia humana.

La crisis ambiental dio lugar a un complejo proceso de “reflexión” para internalizar el *ambiente* excluido en los diversos dominios del conocimiento. Parte fundamental de la historia ambiental del último medio siglo ha sido la emergencia de los paradigmas de la complejidad y la difícil apertura de las ciencias para responder al desafío ambiental. De allí ha surgido una pléyade de nuevas disciplinas “ambientales” y “ecológicas” que han ido constituyendo el campo emergente de las “ciencias ambientales”, ganando reconocimiento legítimo dentro de la institución de las ciencias sociales: economía ecológica, economía ambiental, eomarxismo, historia ambiental, sociología ambiental, filosofía ambiental, derecho ambiental, geografía ambiental, psicología ambiental; ecología humana, ecología profunda, ecología social, ecología política. La sociología ambiental emerge en respuesta a la crisis ambiental, al desconocimiento del ambiente. Así como la economía ambiental reconoce al ambiente como una “externalidad”, la sociología busca trascender el excepcionalismo de las ciencias sociales, disolver la dicotomía entre naturaleza y sociedad.

Entre todas las disciplinas de las ciencias sociales –y de la ciencia en general–, cabe considerar a la sociología como aquella que debiera abrazar a las demás para dar cuenta de la crisis ambiental. Pues siendo esta crisis decurrente de los modos de comprensión del mundo y de las formas sociales de habitar el mundo, la cuestión ambiental se convierte en una cuestión socio-ambiental, de los modos como se ha constituido el orden social y el olvido de sus condiciones naturales. Las disciplinas ambientales han seguido indagatorias diferenciadas en su constitución, legitimación e institucionalización. En este proceso se han venido constituyendo redes y sociedades internacionales, regionales y nacionales de economía ecológica, ecología política, historia ambiental, como nuevos dominios del conocimiento y esferas de pensamiento; se han construido nuevos territorios disciplinarios, prácticas académicas, acciones ciudadanas, debates políticos y políticas públicas. Cada uno de estos campos emergentes tiene referentes de pensadores fundadores y una historiografía propia que hoy en día podría ser objeto de una sociología de las ciencias, de las disciplinas y los saberes ambientales. En este proceso se inscribe la emergencia del campo de la sociología ambiental.⁷⁷

En un artículo pionero, Frederick Buttel (1987) sugería las siguientes líneas de investigación para la agenda de la naciente sociología ambiental: a) la “nueva ecología humana”; b) los valores, actitudes y comportamientos ambientales; c) el movimiento ambiental; d) el riesgo tecnológico y la evaluación del riesgo; e) la economía política del ambiente y las políticas ambientales. Para el año 2000, la sociología ambiental anglo-americana se había establecido –a juicio de sus propios fundadores y miembros activos– en el espacio de las disciplinas académicas. La sociología ambiental había adquirido derecho de ciudadanía en el terreno disciplinario de la sociología.⁷⁸ Esto habría de permitir hacer un

⁷⁷ Sobre la emergencia de estos paradigmas ambientales y en particular del pensamiento ambiental latinoamericano, véase Leff *et al.*, 1986, 1994, 2002, 2012.

⁷⁸ Si tal consideración se justifica en el caso de la sociología ambiental anglo-americana que ha establecido su espacio dentro de la Academia Nacional de la Ciencia de los Estados Unidos, no se verifica en el caso de otras regiones y países, en particular en el caso de América Latina en el que, salvo el caso de Brasil, que ha establecido una Asociación Nacional de Investigación y Posgrados en Ambiente y Sociedad (ANPPAS), en

balance de sus alcances, analizar sus trayectorias y perspectivas, evaluar sus enfoques teóricos y metodológicos. Es lo que pretende Frederick Buttel en el capítulo inicial al libro que junto con Gert Spaargaren y Arthur Mol editan con el título *Environment and global modernity* (Spaargaren, Mol y Buttel, 2000). Más que un recuento de los orígenes y la cobertura del campo luego de casi tres décadas de labrar el terreno de la sociología ambiental, Buttel ofrece una síntesis de las controversias y demarcaciones, de las ramas y compartimentos de la nueva disciplina: señala tanto sus diferencias y limitaciones como los debates que debieran haberse celebrado con otras disciplinas colindantes y con posiciones contestatarias (Buttel, 2000).

De esta manera, Buttel destaca los conceptos y abordajes principales que han definido a la disciplina en su vertiente anglo-americana-sajona y europea: el “nuevo paradigma ecológico” con el que nace la sociología ambiental (Catton y Dunlap, 1978; Dunlap y Catton, 1979); la “nueva ecología humana” (Buttel, 1986); la “sociedad del riesgo” (Beck, 1986); la “modernización reflexiva” (Beck, Giddens, Lash, 1994); la “modernización ecológica” (Huber, 1993; Jänicke, 1993; Spaargaren y Mol, 1992; Spaargaren, 2000); la “sociología ambiental constructivista” (Hannigan, 1995; Hajer, 1995; Yearly, 1991, 1996, 2005, 2010). En sus distintos abordajes, los diferentes autores de la sociología ambiental naciente coinciden en el propósito de romper la división entre naturaleza y sociedad, de cuestionar el falaz y fallido esfuerzo de la sociología y de las ciencias sociales de definir y ganar su propia autonomía científica distinguiéndose de las ciencias naturales, pero separándose para ello de las condiciones que impone la naturaleza al orden social.

Tal propósito de “restauración ecológica” de las ciencias sociales irá definiendo diferentes indagatorias para demarcar la especificidad de los procesos propiamente sociales, pero incorporando la relación con la naturaleza y abriendo un nuevo campo en el cual la cuestión ambiental adquiere el carácter de una problemática social y conforma un nuevo objeto de conocimiento. Contra el “excepcionalismo” de la sociología clásica que pensaba que la cuestión social podía ser comprendida por sus dinámicas internas, sin condicionamientos ni determinaciones del mundo de la naturaleza (que sería objeto de las ciencias naturales), la nueva sociología pretendía responder a la inquietud (y a la necesidad) de comprender cómo los procesos y fenómenos de la naturaleza (biofísicos, termodinámicos, ecológicos, geológicos, meteorológicos) afectan a la estructura y la vida social (Dunlap y Catton, 1994). Se abre así una indagatoria sobre los efectos en la sociedad generados por los cambios en la naturaleza, hasta las maneras como la sociedad percibe, valúa y actúa frente a las transformaciones de la naturaleza y la emergencia de problemas ambientales. Sin embargo, estas primeras reflexiones para reconectar la sociedad con la naturaleza dejaban pendiente un tema fundamental: indagar cómo las dinámicas de la naturaleza inducidas por los modos de pensar, de producir y de intervenir a la naturaleza modifican el objeto teórico, los conceptos y los métodos de la teoría social, llevando a una reconstitución del campo de la sociología.

los demás países los estudios socio-ambientales constituyen un conjunto de tareas académicas dispersas – investigaciones, enseñanzas, publicaciones– en diferentes disciplinas sociales sin haber alcanzado a constituir una instancia institucional que, más allá de “reconocerlas”, fomente su desarrollo.

La sociología ambiental emerge así –como otros tantos nuevos paradigmas ecológicos y ambientales en las ciencias sociales–, para restaurar el error epistemológico que produjo el “excepcionalismo” de las ciencias humanas en su olvido de la naturaleza, de las condiciones naturales que no sólo afectan, sino que *constituyen* al orden social. Tal “olvido” es patente en los fundadores de la sociología clásica: Marx, Durkheim y Weber. En este sentido, Durkheim proclamaba como principio teórico y metodológico de la sociología el dar cuenta de los hechos sociales recurriendo exclusivamente a otros hechos sociales como factores explicativos, distanciándose así de la psicología y de la biología para establecer un campo propio de la sociología. Por su parte Marx combatió las teorías “ecologistas” o darvinistas de Malthus sobre los factores poblacionales en el rendimiento decreciente de la tierra, para privilegiar el proceso de valorización, acumulación y reproducción ampliada del capital. Ciertamente la naturaleza queda inscrita en el proceso productivo: como efectos en el metabolismo de la naturaleza; como sus efectos en la renta diferencial del capital. La naturaleza participa así de manera determinada: como objeto de trabajo, como materia y energía que circulan en el metabolismo de la producción agrícola e industrial, pero no como *factor determinante* de la valorización del capital (Leff, 1980, 2004, Cap. 1). Weber a su vez demarcó su razonamiento sociológico del influjo de las teorías biológicas y de las ciencias naturales para establecer la racionalidad social en términos estrictamente socio-culturales.

Ante el influjo de la *episteme* ecologista que emerge con la crisis ambiental, los científicos se han visto atraídos hacia la reconstitución ecológica de las ciencias sociales y compelidos a desentrañar el sustrato ecológico que subyace en los teóricos clásicos mediante una hermenéutica ambiental. Así, Buttel y Humphrey (1987) buscan rescatar una “sociología ambiental clásica”, mientras que autores como Ted Benton (1996), Paul Burkett (1999) o John Bellamy Foster (2000) se han propuesto recuperar a un Marx ecologista. Empero, la ambientalización de las ciencias sociales resulta ser una empresa epistemológica más compleja que la inhumación de los restos ecológicos enterrados en los estratos arqueológicos del saber de la modernidad (Foucault, 1966, 1969), de su marginalidad en las ciencias pre-ambientales y su recomposición en la emergencia de una *episteme* ecologista.⁷⁹

Constitución de la sociología ambiental: el debate realismo/constructivismo

En el terreno ontológico, Buttel (2000), traza una línea divisoria y un debate permanente en la nascente sociología ambiental entre realistas y constructivistas. En esas controversias lo que se juega en el fondo no es una demarcación y confrontación radical entre las causas naturales o sociales de la crisis ambiental, sino la construcción de líneas diferenciadas de indagatoria sobre la construcción social de los problemas ambientales. El realismo busca romper la dicotomía naturaleza/sociedad indagando las respuestas sociales a la realidad ontológica de la crisis ambiental. Parte así de los conocimientos y conceptos que aportan otras ciencias sobre el agotamiento de los recursos naturales, la explosión demográfica, la crisis energética, la polución ambiental o la “pobreza del poder”, para resolver la crisis ambiental, para “curar” y “hacer las paces” con el planeta (Commoner, 1975, 1976; Erlich, 1968, Erlich y Erlich 1991). Por su parte, el constructivismo no niega la realidad en sí de

⁷⁹ He tratado esa problemática epistemológica de la constitución de las ciencias y los saberes ambientales en textos anteriores: Cfr. Leff *et al.*, 1986 y 1994; Leff 1994, 2001, 2004.

los procesos naturales que afectan a la sociedad, sino que circunscribe su interés a los procesos sociales que hacen que los problemas ambientales se conviertan en “casos verdes”, es decir, que cobren sentido, adquieran visibilidad y ganen credibilidad, al punto de movilizar acciones sociales, generando cambios culturales y propiciando decisiones políticas.

En su artículo “The maturation and diversification of environmental sociology”, Riley Dunlap (2010) intenta actualizar el debate sobre realismo y constructivismo en la sociología ambiental anglosajona. Asumiendo su posición “realista”, resiente el giro posmoderno del constructivismo que deja de lado las determinaciones “reales” de la naturaleza, y la objetividad que aportan las ciencias en la comprensión de génesis y la contundencia de los problemas ambientales, cediendo hacia posturas ontológicas y epistemológicas relativistas que debilitan la respuesta social a la crisis ambiental. Sin embargo, este supuesto realismo de la sociología norteamericana –frente al constructivismo más afín a la sociología inglesa– pierde de vista el problema epistemológico fundamental para la sociología y las ciencias sociales. Al enfocar la sociología ambiental a los impactos de los problemas ambientales actuales sobre la sociedad, esta sociología se vuelca sobre sus efectos empíricos en las afectaciones generadas y los cambios de comportamientos sociales que conlleva. Abre nuevos campos a estudios diagnósticos –vgr. riesgos ecológicos; pérdida de biodiversidad– y conduce al diseño de políticas y programas de protección ambiental: prevención de riesgos ambientales, prospectiva y adaptación al cambio climático, normativa ecológica de la economía, etc. Sin embargo no responde a un cambio de objeto teórico de la sociología.

Por otra parte, no resulta justo ni útil descalificar a la sociología constructivista por su pretendido “idealismo” para entender su aporte al entendimiento de las respuestas sociales a los problemas ambientales. Pues más allá de ver cómo la “realidad” de los procesos ambientales impactan a la sociedad, lo que destaca la sociología constructivista es cómo los problemas ambientales son definidos y adquieren visibilidad, legitimidad e interés a través de procesos sociales de ocultamiento, simulación, comprensión, valorización y codificación; cómo movilizan procesos sociales hacia su reconocimiento, generando cambios teóricos, respuestas institucionales y acciones sociales.

Lo que ambas corrientes desconocen es la *causalidad metafísica y epistemológica de la crisis ambiental*, es decir, la manera como ha sido socialmente construida, desde los modos del entendimiento y las formas de conocimiento de lo real que han conducido a la cosificación del mundo, a la desnaturalización de la naturaleza y la objetivación de la realidad, habiendo llegado a constituir la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad en el olvido de las condiciones ecológicas que la sustentan. En efecto, los procesos cognitivos y las formas de racionalidad de las sociedades humanas, al intervenir a la naturaleza, desnaturalizan las causas naturales que producen la realidad de los fenómenos socioambientales. Esta es la *causalidad social* que constituye el sentido fuerte de una sociología ambiental constructivista (SAC).⁸⁰

⁸⁰ Podemos distinguir, en analogía con las teorías de la sustentabilidad fuerte y débil en el campo de la economía ecológica (Daly, 1991), una sociología constructivista *débil* –en el sentido de la racionalización ecológica de los comportamientos sociales– y una sociología constructivista *fuerte*, en el sentido de la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y la construcción de una racionalidad ambiental.

En el debate entre realismo y constructivismo, frecuentemente se cuestiona la posición relativista del constructivismo que parte de la premisa de la incertidumbre de los procesos socioambientales, cuya consecuencia política sería la pasividad para actuar de manera responsable ante los problemas reales que genera la crisis ambiental. Sin embargo, la incertidumbre, como condición inmanente del riesgo ambiental, no niega la realidad de la manifestación eventual de fenómenos reales que afectan a la sociedad y alteran a la propia naturaleza. El que la ciencia no pueda dar certeza sobre la ocurrencia de un evento –sobre su frecuencia, intensidad y consecuencias–, no elimina la potencialidad e inminencia de la eventualidad de fenómenos ambientales.

Otra crítica al constructivismo se refiere al hecho de que se establece en un campo teórico-discursivo-estratégico en el cual se debaten diferentes concepciones sobre el origen y las causas de los fenómenos socio-ambientales, donde se dispersa y diluye la realidad y la inminencia de la crisis ambiental. Empero, estas controversias entre las causas naturales y/o antrópicas de los problemas ambientales son ineludibles; los procesos socio-ambientales son comprendidos desde diversos paradigmas que explican las dinámicas ecológicas y los fenómenos ambientales, de donde derivan concepciones cósmicas, naturalistas, económicas o tecnológicas sobre sus causas. A su vez, la respuesta social a estos fenómenos es lógica e ineludiblemente construida socialmente; ésta se construye a través de teorías, de paradigmas, de imaginarios sociales y de estrategias de poder, a través de los cuales se configuran las formas que adopta la conciencia de los actores sociales y se inducen las respuestas institucionales para establecer programas globales, nacionales o locales, y que movilizan a la sociedad en torno a ciertos problemas ambientales. De allí deriva el principio teórico-metodológico de la SAC.

Sin embargo, el planteamiento fundamental de la sociología constructivista debiera apuntar hacia la causalidad histórico-social de los fenómenos ambientales, a la des-naturalización de sus causas y de sus manifestaciones en la realidad. El cambio climático es un buen ejemplo. Más allá de las causas cósmicas que puedan afectar el clima terrestre –sobre las cuales los humanos no podemos actuar–, es un hecho comprobable que la concentración de los gases de efecto invernadero en la atmósfera se ha incrementado de 280 ppm a partir de la revolución industrial a ya más de 400 ppm como efecto de la magnificación del metabolismo material, de los flujos energéticos y de la degradación entrópica que induce el proceso económico. Nadie podrá debatir que tal proceso es un hecho social, y que como tal el incremento de gases de efecto invernadero es de origen antrópico (salvo quien reduzca el proceso económico y la degradación entrópica a la naturalidad de la evolución de la naturaleza). De las ciencias de la atmósfera y los registros históricos del clima se derivan diagnósticos sobre la normalidad o atipicidad de los fenómenos climáticos observados en años recientes para asignarle o no una causalidad efectiva a la variación en la composición de la atmósfera en el cambio climático, frente a otros fenómenos cósmicos, geofísicos y meteorológicos que se conjugan en este fenómeno. Si la termodinámica y la ecología dan cuenta del metabolismo de la naturaleza, la economía explica las causas sociales que desencadenan los procesos de degradación entrópica, el incremento de su escala e intensidad, dando lugar a la credibilidad de la construcción social del riesgo objetivo.

Empero, el trazado de umbrales de riesgo en función del incremento de las emisiones de gases con efecto invernadero no deja de ser un ejercicio normativo y especulativo lleno de incertidumbres. Un buen ejemplo es el Informe Stern sobre cambio climático (Stern, 2006). Ciertamente, los intereses económicos, políticos y sociales intervienen en la credibilidad asignada a estas diferentes teorías explicativas y en la construcción de las políticas climáticas, conjugándose el causalismo realista y la comprensión constructivista en las respuestas sociales al cambio climático.

Una dimensión fundamental del constructivismo ambiental es la percepción del riesgo que da visibilidad y otorga credibilidad a un problema real o a una eventualidad potencial. La comprensión del riesgo depende de intereses que producen efectos políticos y generan movilizaciones sociales en torno a problemáticas muy diversas, construyendo estrategias de poder para enfrentar y resolver los conflictos ambientales. Los procesos de definición de problemas ambientales y de sus formas de abordaje, intervención y solución en el campo de la política y la gestión ambiental, son construcciones sociales, como lo son ya en un sentido más primario la nominación de todas las cosas del mundo, que adquieren sentido desde un lenguaje, una cultura o un paradigma científico, sin que haya esto conmovido los ánimos de los sociólogos “realistas”.

Empero, la SAC ha venido construyendo sus objetos de estudio haciendo abstracción de las causas metafísicas, ontológicas y epistemológicas de la crisis ambiental. De esta manera, el interés de la sociología ambiental constructivista se ha centrado en los procesos mediante los cuales los fenómenos ambientales se convierten a través del interés social en un “caso” –un asunto, un fenómeno, un problema– que moviliza a actores e instituciones sociales. Los “casos ambientales” no emergen a la conciencia de manera directa, clara y natural, sino a través de procesos de percepción, de significación y sentido configurados por estrategias de poder. Los problemas ambientales llegan a constituir “casos verdes” a través de controversias y estrategias que los convierten en reclamos sociales. Esta perspectiva del análisis social es lo que constituye la especificidad de esta rama de la SAC (Yearley, 1991, 1996, 2005, 2010; Hajer, 1995, Hannigan, 1995/2006) que de esta manera construye su objeto y delimita su programa disciplinario dentro del campo de la sociología ambiental.

En su libro *The Green Case*, Steven Yearly explicita su propósito como aquél de

explicar porqué la ‘onda verde’ ha empezado a rodar y examinar las fuerzas que dan forma al futuro de la política y las políticas verdes a escala internacional [...] cómo una variedad de fuerzas sociales, comerciales y políticas han actuado para dar forma a la agenda del movimiento verde, cómo algunas cuestiones han alcanzado prominencia mientras otras han sufrido un desdén relativo [...] y la influencia que ejercen estructuras e instituciones [...] de los grupos de presión, políticos, agencias publicitarias y medios informativos [...] responsables de traer las cuestiones ecológicas al primer plano de nuestra atención (Yearly, 1991: 1, 6-7).

La objetividad de los casos ambientales no remite pues a una realidad óptica, sino a los procesos sociales que los convierten en problemas sociales, donde adquieren su realidad y objetividad social. Yearly sigue aquí a Kitsuse y Spector, quienes fieles al principio “excepcionalista” de Durkheim “tomaron la iniciativa de argumentar que los sociólogos a

quienes conciernen los problemas sociales debieran suspender todo interés sobre si las circunstancias objetivas merecen o no la existencia de un problema social [...] En cambio debieran enfocarse en los procesos sociales que atraen una cuestión a la atención pública como un problema social” (Ibid.: 49-50).⁸¹ El interés teórico de Yearly es “analizar el movimiento verde como una colección de agencias que hacen ‘reclamos de problemas sociales’ [...] esta perspectiva nos permite apreciar cómo el movimiento verde ha llegado a asumir la forma que ha adoptado al comienzo de los años 90 [...] nos lleva a preguntar cómo es que las cuestiones ambientales han llegado a ser vistas como un problema social objetivo” (Ibid.:52).

Conviene en este punto analizar las consecuencias de la definición misma del objeto de la sociología en torno a la noción de “casos verdes”. Al definir su objeto como la construcción social de un “caso”, y éste como un problema o situación específica ante el cual puede suscitarse un reclamo, esta vertiente de la SAC delimita y acota su dominio disciplinario dentro del campo de la sociología ambiental, reduciéndolo a un programa de estudios en torno a los procesos sociales que intervienen en la definición, validación y legitimación de algunos problemas ambientales. Empero los “casos verdes” que así se constituyen como hechos sociales no representan, como situaciones concretas que suscitan respuestas sociales, la cuestión de fondo de la *cuestión ambiental*, el carácter crítico de la crisis ambiental que lleva a cuestionar el orden social y a reconstituir a las ciencias sociales.

La comprensión de la cuestión ambiental como una “crisis ambiental”, como una “sociedad del riesgo” o un proceso social orientado hacia la “modernización ecológica” constituye diferentes lógicas del “sentido ambiental” que resultan de modos más comprensivos sobre la reconfiguración del orden social global en el que se inscriben los “casos verdes” sujetos a reclamos de grupos sociales en contextos institucionales, territoriales, nacionales y culturales específicos. Sin esta comprensión ontológica y epistemológica sobre la emergencia y “naturaleza” de la crisis ambiental, la sociología ambiental se convierte en una casuística y una pragmática de la problemática ambiental desprendida de una concepción teórica en la que se ubica la definición de los “casos verdes”.⁸²

En este sentido, el objeto de la sociología ambiental no son los casos empíricos concretos de problemas ambientales. Su “objeto de fondo” y motivo de su emergencia es la *cuestión ambiental*. La cuestión ambiental adquiere el carácter de los grandes problemas de la sociología: la cuestión agraria y la cuestión urbana; la cuestión energética, del agua o del carbón. La cuestión ambiental adquiere incluso una mayor dimensión, en tanto que lo que pone en cuestión no es sólo un problema a ser resuelto dentro de la lógica del orden social establecido, sino que problematiza a este orden social como causa de la crisis ambiental. La

⁸¹ En palabras de Kitsuse y Spector (1981:201) “El problema central para una teoría de los problemas sociales [...] es dar cuenta de la emergencia y mantenimiento de las actividades, demandas o reclamos y las respuestas correspondientes.”

⁸² Ejemplo de ello es el estudio de Hajer (1995) sobre las diferentes construcciones de la realidad de la lluvia ácida como problema ambiental y sus consecuencias en la instrumentación de políticas públicas para resolver dicho problema a través de un interjuego discursivo-institucional. Empero, la construcción social del “caso” de la lluvia ácida se inscribe en un Caso que lo contiene: la construcción del paradigma de la “modernización ecológica” como modelo de comprensión de la cuestión ambiental que orienta la instrumentación de soluciones prácticas, sin cuestionar el fondo de la crisis ambiental.

cuestión ambiental adquiere así el estatuto de un cuestionamiento radical: como la cuestión humana, la cuestión del ser, la cuestión de la técnica o la propia cuestión social. La cuestión ambiental es el fondo y la trascendencia de la crisis ambiental como cuestionamiento del orden social establecido.

La cuestión ambiental llama a pensar la condición del mundo, las condiciones de sustentabilidad de la vida. Lo que cuestiona a la sociología y la induce a reflexionar sobre su comprensión de “lo social”, es la condición del mundo habitado humanamente. Más allá de internalizar el ambiente en los paradigmas “excepcionalistas” de la sociología, de amalgamar lo natural y lo cultural –lo real y lo simbólico– de las sociedades humanas, de saldar las diferencias entre realismo y constructivismo, de conformar un expediente de “casos verdes” o de generar enfoques interdisciplinarios y holísticos para abordar el carácter híbrido de los flujos ambientales, de lo que se trata es de comprender la condición del mundo y la ontología de la vida: la conjugación de la *physis*, el *logos* y la *polis* en el devenir del mundo y en la construcción de un futuro sustentable.

La SAC, en su propósito de alcanzar la objetividad social de los procesos socio-ambientales que construyen “casos verdes” (que dan credibilidad y legitimidad o movilizan a actores sociales para la consecución de sus fines), hace abstracción de la *cuestión ambiental*: pone de lado la ontología de la crisis ambiental, tanto sus causas metafísicas y epistemológicas como la realidad de un determinado problema ambiental. Como afirma Yearley,

En aras de la objetividad, los analistas de problemas sociales suspenden el juicio sobre lo correcto de diferentes reclamos de problemas sociales. Ellos argumentan que los procesos sociales de persuasión, de emprendimiento moral, son esencialmente similares, no importa que tan profunda o banal sea la causa. Yo he adoptado esta postura agnóstica [...] este desinterés es esencial. Nos permite explicar de manera objetiva el éxito de organizaciones como RSPB o Greenpeace; también nos permite identificar las partes del ambiente natural que se han beneficiado de su atención (Yearley, 1991:186).

Así, la realidad de los problemas ambientales queda definida por su objetividad sociológica y no por su naturaleza ontológica; más por sus consecuencias prácticas que por su consistencia teórica. Esta objetividad sociológica es resultado de campañas habilidosas realizadas por “empresarios morales” que consiguen construir la realidad de un “caso ambiental” movilizand o creencias y sentimientos que generan una presión política que incide en decisiones económicas y sociales. Resultan también de “empresarios expertos” que movilizan los paradigmas teóricos dentro de los cuales se definen los problemas ambientales. Sin embargo, estas indagatorias no se detienen a analizar las estrategias teóricas y discursivas en las que se inscriben las acciones y decisiones de estos “empresarios”, el punto en el cual los paradigmas establecidos o contruidos se erigen en un poder de resistencia o apuntalamiento de intereses instituidos; el porqué ciertos “casos” generan respuestas institucionales “exitosas” –el caso del Protocolo de Montreal ante la capa de ozono–, respuestas fallidas –el caso del Protocolo de Kioto frente al calentamiento global–, y respuestas controversiales –el caso de los agro-combustibles.⁸³

⁸³ De esta manera, la SAC puede seguir el proceso de la construcción de un caso como el de los CFC hasta la institucionalización del Protocolo de Montreal y la creación de las nuevas tecnologías y sustancias de refrigeración para atender el problema de la destrucción de la capa de ozono. Pero una vez dictaminado el

Las indagatorias sobre la construcción de casos ambientales han generado métodos de análisis del discurso para discernir las estrategias puestas en juego hasta configurar una determinada institucionalidad y producir políticas e instrumentos de gestión ambiental, como lo hace Hajer para el caso de la lluvia ácida (Hajer, 1995); pero no desentrañan los procesos discursivos que, decurrentes de la racionalidad científica, llegaron a legitimar la ideología de la modernización ecológica en la cual se inscribe la geopolítica del desarrollo sostenible, del progreso del proceso de economización de la naturaleza (Leff, 2002).

Así queda enmarcado el campo de tal sociología y declarados sus fines: lo que interesa a la SAC es mirar “objetivamente” cómo se construye un caso ambiental: ver cómo se define, adquiere relevancia social, conlleva decisiones y configura las formas de intervenir sobre la naturaleza y la sociedad en nombre de la problemática ambiental. Sin duda este acercamiento tiene un amplio campo de aplicaciones: no sólo para estudiar las estrategias de diferentes grupos de interés, para analizar el éxito o fracaso de respuestas sociales frente a problemas como el agujero de ozono o el cambio climático. El análisis de “casos verdes” permite ver cómo se despliegan las estrategias discursivas, cómo se elaboran las normas ambientales y los códigos jurídicos, cómo se implementan las políticas públicas y se establece la institucionalidad ambiental. Pero no plantea la criticidad de la crisis ambiental o los desafíos de la sustentabilidad. La prevalencia de los *efectos de poder* (estrategias discursivas, dispositivos de poder) que dan realidad a un “caso ambiental” a través de la movilización social, disuelven la roca fundamental del constructivismo ambiental, es decir, su realismo social: la construcción social del conocimiento que transforma el ambiente, que lo convierte en problema y moviliza a la sociedad en torno a la crisis ambiental.

La miopía de la mirada del constructivismo ambiental eurocéntrico resulta de su ceguera teórica. Yearly ofrece un ejemplo de ello al intentar abrir el prisma de sus observaciones sobre los problemas ecológicos de los países del Tercer Mundo para analizarlos en la perspectiva de la deuda económica, de la desigualdad económica y la inequidad del poder político. Yearly analiza la distribución de residuos peligrosos, la contaminación de la minería, la destrucción de los bosques y la transformación del uso de la tierra para la producción de cultivos comerciales para cubrir la deuda externa y balancear su balanza comercial. Ello ha llevado a los países “desarrollados” a buscar nuevas estrategias de inversión en “paraísos de contaminación” con el propósito de eludir las regulaciones más estrictas de sus países. El capital se reterritorializa asignando nuevas funciones a los países

caso, no habrá de preocuparse por saber cómo afectan las nuevas sustancias a los procesos ambientales, sus efectos en el cambio climático o en el metabolismo de la naturaleza o en la salud humana. De forma similar podrá seguirse el caso que condujo a promover la producción de cultivos transgénicos o de los biocombustibles con sus polémicas decisiones, sin indagar necesariamente la simulación ecológica y los efectos socio-ambientales perversos de la producción de los agro-combustibles (Houtart, 2010), es decir, la controversia de fondo sobre la cuestión ambiental. Por su parte, podrá seguirse el caso de las estrategias económicas de respuesta al cambio climático, como los derechos de transacción de bonos de carbono dentro de la “economía verde” y el “mecanismo de desarrollo limpio”, donde más allá de la efectividad de tales dispositivos de gestión para “secuestrar” el carbono excedente librado a la atmósfera por los agentes económicos, se *secuestra* el concepto de sustentabilidad para circunscribirlo dentro del marco de la valorización y transacción económica del carbono y los márgenes de operatividad del proceso económico.

“subdesarrollados” como vertederos de contaminación, territorios de biodiversidad o sumideros de carbono dentro de la lógica del “desarrollo sostenible”. Empero esas estrategias globales del capital escapan al campo de visibilidad de la sociología ambiental. De esta manera, sus análisis pueden concluir con un candoroso optimismo sobre la capacidad de los intercambios de deuda por naturaleza como programas efectivos de protección ambiental (Yearley, 1996). Hasta allí alcanza la objetividad de su mirada constructivista.

En esta delimitación de su campo, la sociología ambiental se asume como un campo hipocórico, al no cuestionar la racionalidad que genera la crisis ambiental ni las vías de reconstrucción social que se abren a partir de esta encrucijada civilizatoria. Los casos ambientales están sujetos a una pluralidad y ambivalencia de criterios, de estrategias de poder y procesos de simulación con que se definen los problemas ambientales. Así, la SAC se aleja de una sociología que asuma la tarea de indagar las causas sociales de la crisis ambiental, incluyendo las estrategias teóricas, discursivas e institucionales mediante las cuales se definen las respuestas políticas de fondo –y no meramente instrumentales dentro de la racionalidad dominante– a la problemática ambiental.

En el marco de esta “otra” sociología ambiental se inscribe la configuración del discurso y de las estrategias de la geopolítica del desarrollo sostenible, de la economía verde y la modernización ecológica. En esta perspectiva crítica, la sociología ambiental analiza las estrategias teóricas de la economía ambiental, los dispositivos de poder y los instrumentos de la gestión ambiental como la construcción de “casos ambientales”, frente a posturas contra-paradigmáticas provenientes de otras comprensiones y abordajes de la crisis ambiental: de la ecología profunda, el ecologismo social, la ecología política; de los posicionamientos anti-sistémicos de los pueblos de la tierra que reclaman simplemente su derecho a “vivir bien”.

La sociología ambiental se constituye así en un campo más amplio, no circunscrito al estudio de los procesos sociales que conducen a la construcción de “casos verdes” dentro de una comprensión normalizada de la modernidad, definidos dentro de la racionalidad dominante que codifica y valora los hechos ambientales, sino abierta a aquellos procesos menos visibles para la mirada sociológica; para sacar a la luz las controversias entre las distintas racionalidades que se confrontan en los sentidos de la sustentabilidad y los procesos de emancipación de los pueblos por la reapropiación de la naturaleza. Para ello, la sociología constructivista tendría que orientarse hacia una deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y abrirse hacia las perspectivas de la ecología política –de una política de la diversidad, la diferencia y la otredad– al campo conflictivo de la confrontación de paradigmas e ideologías en la construcción de un orden social sustentable.⁸⁴

El campo teórico de la ecología política abre la mirada de la sociología constructivista hacia los procesos que conducen a la construcción de “casos ambientales” en un amplio espectro de situaciones y contextos que van desde la respuesta social al cambio climático, la defensa de un territorio de biodiversidad o la compensación por un daño ecológico. En este espacio se juegan las estrategias discursivas generadoras de sentidos que movilizan a actores

⁸⁴ Ver Cap. 3, *infra*.

sociales para dar visibilidad social y valor político a cuestiones ambientales como hechos realizados (un vertedero de residuos tóxicos) o riesgos inminentes (cambio climático, contaminación genética). La defensa de valores culturales y ambientales moviliza a actores sociales ante situaciones en las que la contundencia del hecho real –la peligrosidad de la exposición a desechos tóxicos; la inminencia del riesgo climático; la legitimidad de un derecho cultural o ambiental– no guarda necesariamente proporción con los procesos sociales que mueven las acciones para hacer de estos asuntos un “caso”: para “hacerle caso” a estos asuntos. Los casos se construyen a través de estrategias de poder donde la fuerza del sentido y el interés social producen la “realidad ambiental”. Los problemas ambientales se vuelven verdaderos a través de recursos retóricos orientados hacia su sentido práctico y utilitario, o movilizados por valores espirituales, éticos y culturales, dentro de diferentes racionalidades sociales, desde las racionalidades que configuran el campo teórico y delimitan el territorio empírico donde se definen los “casos ambientales”.

Los “casos verdes” se definen así en procesos de significación, valorización y legitimación de un fenómeno ambiental, es decir, de lógicas de sentido que mueven a la sociedad a reconocerlo como problema y a actuar sobre él, a darle carácter de verdad objetiva y a percibirlo como un riesgo que afecta a la sociedad y a la vida misma; que merece ser atendido mediante cambios de comportamiento de los agentes sociales y por la elaboración de normas jurídicas, instrumentos de gestión y políticas públicas. Empero, el ordenamiento mismo de la SAC está fraguado en el crisol de una racionalidad científica, de la mirada y valores individualistas de los observadores sociólogos y de la organización institucional de las sociedades “desarrolladas” –americana, inglesa, holandesa– que operan dentro de los cánones de tal modelo de organización: donde ciertos valores, ciertas prácticas discursivas e institucionales establecen el campo de lo pensable y lo observable; del tono, la forma, los procedimientos mediante los cuales se construyen los “casos” sobre los reclamos de validez de las disciplinas ambientales.

Un buen ejemplo sobre el confinamiento cultural en el que opera la SAC es la construcción de la biodiversidad como un “caso” de las culturas del ambientalismo y la política ambiental global (Yearley, 1996, 2005). Así, para ver el proceso social mediante el cual el problema de la biodiversidad adquiere legitimidad se estudia la manera como un grupo de prominentes biólogos construyeron el sentido de la conservación de la biodiversidad desde el interés científico, vinculado a una cierta ética y cultura de “amor a la naturaleza” en la que se inscriben autores naturalistas como Thoreau y científicos como Wilson; que llevaron tanto a establecer una sociedad de protección de los pájaros o la Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza en 1948. Si bien estos antecedentes propiciaron el éxito que adquirió el “caso” de la biodiversidad en la Agenda 21, allí no se cerró el caso. Pues finalmente, el caso de la biodiversidad en la agenda internacional ha venido triunfando por el lado del interés económico más que por el de una ética de la conservación o de la reapropiación por parte de los pueblos de sus territorios biodiversos. Su éxito proviene de la valorización económica de la biodiversidad como recursos para la bio-prospección de productos alimenticios y farmacéuticos. Muy diferente es el interés y sentido de la biodiversidad para los pueblos que habitan ecosistemas complejos donde adquiere un valor cultural y espiritual. La biodiversidad se “construye” allí como la Pachamama o madre tierra; como un patrimonio de biodiversidad, de “bienes comunes” y territorios habitados

por la cultura. El caso de la biodiversidad se construye así en la confrontación de las diversas concepciones e intereses en el campo de la ecología política.

En ese terreno epistémico-político, la cuestión de la biodiversidad se plasma y se dirime en un campo de controversias de sentido y de estrategias de apropiación de la naturaleza. La biodiversidad se convierte propiamente en un “caso” en sentido jurídico, cuando una comunidad indígena reclama la compensación de un daño a su patrimonio de biodiversidad ocasionado por un derrame de petróleo, como el que llevó a los indígenas de la amazonía ecuatoriana a demandar a la Texaco en los tribunales de EUA: un claro “caso verde”. Pero la disputa por la biodiversidad es una cuestión de mayor alcance. La inscripción de la biodiversidad dentro de la racionalidad y el interés económico impide mirar el sentido que adquiere un territorio biodiverso como patrimonio biocultural de un pueblo, o como un potencial productivo para un paradigma productivo alternativo, y no sólo como una fuente de recursos potenciales para la bioprospección de mercancías biotecnológicas donde pudiera negociarse un reparto “justo” de beneficios en una visión economicista de la distribución ecológica.

De estos procesos discursivos, institucionales y políticos emergen en la arena social las temáticas y problemáticas en las que se manifiesta la crisis ambiental: explosión demográfica, contaminación atmosférica, desechos tóxicos, deforestación, biodiversidad, capa de ozono y cambio climático. En este campo se plasman los conceptos que configuran los dominios teóricos en los que se da sentido a la problematicidad de los riesgos y los daños ambientales; que orientan políticas y acciones sociales; que promueven nuevas disciplinas: biología de la conservación, economía ambiental, derecho ecológico; que promueven nuevas legislaciones, ordenamientos jurídicos, normas ambientales y programas de conservación ecológica.

En estos procesos, toman relevancia primordial líderes científicos-activistas, que desde sus campos científicos definen los problemas ambientales, los significan, configuran sus estrategias conceptuales y retóricas con el propósito de construir un sentido y generar una preocupación en torno a sus riesgos y efectos objetivos que afectan a la sociedad, elaborando discursos teóricos y modos de comprensión, activando respuestas sociales para su atención y resolución. La SAC se alimenta de los aportes de científicos e intelectuales como Paul Erlich, Barry Commoner, Edward Wilson o Mario Molina, y de políticos como Gro Harlem Brundtland o Al Gore, que atraen al campo de las decisiones políticas los problemas de población, pobreza, energía, alimentación y contaminación –del agujero de ozono y el cambio climático–, al tiempo que producen una retórica que produce efectos de sentido en la población, generando señales de alarma y provocando una movilización social. De allí el carácter metafórico de términos como el “agujero” de ozono, “bomba” poblacional, “límites” del crecimiento, “primavera silenciosa”; ó el sentido retórico y simuladorio de términos como “desarrollo sostenible”, “mecanismo de desarrollo limpio”, “economía verde”, “secuestro de carbono”, que operan como estrategias discursivas que codifican problemas que por su complejidad se vuelven difusos y hasta esotéricos para el ciudadano común y el público en general; pero que no impide que sean instrumentalizados en estrategias de gestión y en políticas públicas en el simulacro del desarrollo sostenible.

La SAC no suele incluir en su objeto de estudio la disputa por los sentidos de estos conceptos ambientales que escapan a la comprensión de sus casos empíricos y se despliegan dentro de la geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sostenible. En la denominación de los problemas ambientales –explosión demográfica, cambio climático, lluvia ácida, efecto invernadero, erosión de la biodiversidad, producción más limpia– se juega su eficacia simbólica en la producción de efectos prácticos. En esta retórica ambientalista se establecen los códigos de significación para la construcción de los casos y contracasos, para dirimir las disputas de reclamos y contrareclamos, de la factualidad y contrafactualidad de problemas, situaciones y conflictos socioambientales. En su polisemia, los conceptos ambientales se inscriben en el campo de disputa de sentidos en la construcción de la sustentabilidad. De esta manera, más allá de una hermenéutica de los sentidos construidos y confrontados en el campo de la ecología política, la imaginación sociológica juega un papel estratégico en el diseño de estrategias conceptuales para abrir los caminos de la sustentabilidad. La imaginación sociológica no solamente se despliega en la resistencia a asumir los efectos de una geopolítica hegemónica del desarrollo sostenible y modernización ecológica –para deconstruir los dispositivos de poder de los instrumentos económicos para valorizar bienes y servicios ambientales–, sino para dar una respuesta teórico-política –para construir una estrategia contrahegemónica– al sentido construido en los campos de la ciencia de la naturaleza, la teoría social y la racionalidad económica.

La sociología ambiental se abre al campo de la ecología política para mirar la disputa de sentidos en el debate entre sustentabilidad y el desarrollo sostenible, entre racionalidad económica y racionalidad ambiental. En este proceso, la construcción social de los problemas ambientales desborda los horizontes de visibilidad de la SAC –de las comunidades epistémicas que se constituyen dentro de una disciplina y en torno a un concepto-problema construido (biodiversidad, cambio climático)–, para dar cabida a otras comunidades de saber, a otras racionalidades y culturas en la construcción social de la sustentabilidad. En este contexto, el imaginario del “vivir bien” se inscribe en la arena ambiental, redefiniendo los sentidos del cambio climático y abriendo los caminos hacia la sustentabilidad.

Así, mientras que la SAC observa los casos ambientales positivos, aquellos que al haber ascendido a la esfera publicitaria y pública son las superestrellas del teatro ambiental, ignoran o pasan por alto otros problemas, ignoran otros procesos con un trasfondo más radical que quedan ocluidos ante su mirada pragmática sobre los problemas que llagan a escenificarse en la cartelera de los “casos verdes”. Me refiero al desconocimiento de los procesos de emancipación cultural y reapropiación de la naturaleza que están emergiendo en los territorios de América Latina y del Tercer Mundo. El acercamiento casuístico de la SAC dentro del orden económico-ecológico hegemónico nubla su mirada hacia los nuevos movimientos socio-ambientales, allí donde se produce el encuentro de visiones e intereses encontrados, que lleva a la sociología ambiental al campo de las acciones estratégicas. Para la sociología ambiental hegemónica son invisibles las razones profundas de la insustentabilidad de la racionalidad económica. En este sentido, la ley de la entropía como contradicción del capital no constituye un caso, en el sentido de haber movilizadado a la sociedad como respuesta a la comprensión del metabolismo de la naturaleza que acelera el proceso económico, exacerbando la degradación entrópica del planeta como causa de la crisis ambiental. Sin embargo constituye el “caso de fondo” de la cuestión ambiental.

En este sentido, la SAC construye un nicho disciplinario conformado por una comunidad epistémica que se otorga una identidad propia a través de la singularidad de su abordaje y su modo de construir los “casos ambientales”: su método, sus estrategias discursivas, sus juegos de lenguaje; sus espacios institucionales, sus redes académicas, sus programas editoriales. Esta disciplina se construye como una sociología empírica, que da concreción a su constructivismo sobre la base de sus casos de estudio. Esta rama de la sociología ambiental no enfrenta los problemas que plantea la emergencia ambiental para la organización social, incluso para la sociología como disciplina que tiene por caso dar cuenta de los procesos que constituyen el campo de la ciencia social: el de las causas históricas de los hechos sociales y los desafíos que plantea la crisis ambiental para la reconstitución de un orden social sustentable. La SAC mira los casos empíricos en los que se manifiesta la crisis ambiental como problemas aislados –que adquieren visibilidad e interés social–, con una objetividad descriptible –la de los hechos sociales que se efectúan en torno a la veracidad de un problema construido. De allí el “realismo” en el que se apoya el constructivismo ambiental: más allá de construir conceptos que permitan aprehender la naturaleza ontológica de la cuestión ambiental, la SAC elabora un abordaje que le permite acotar, organizar y explicar las acciones y las decisiones que se van generando en torno a cada caso/reclamo ambiental. La SAC aborda estos procesos como “casos”, “reclamos”, “riesgos”, “decisiones”, “políticas”. Configura un recurso descriptivo y anecdótico de cada uno de sus casos de estudio; busca ascender a un plano teórico en el terreno de la construcción de sentido a través de estrategias discursivas; más no alcanza a configurar un marco conceptual que le permita dar consistencia de un nuevo paradigma sociológico en el que los hechos sociales sean comprendidos desde sus condiciones ambientales.

En este sentido, la sociología ambiental crítica cuestiona el desafío ontológico de la sociología constructivista y lleva a preguntarnos ¿hasta qué punto la sociología ambiental puede comprender la cuestión ambiental haciendo abstracción de lo real? Ciertamente existe un amplio campo de maniobra en las estrategias del poder simbólico para moldear las conciencias, para los juegos de sentido que construyen verdades y conminan a la acción social. Más no logran desligarse de una relación de verdad con lo real, con la ontología fundamental de la inmanencia de la vida contra la que atenta la racionalidad de la modernidad de la que emerge la crisis ambiental; que se decanta en los imaginarios sociales que abren los destinos de la humanidad y sustentan los modos de estar en el mundo; que genera los conflictos socio-ambientales de los que debe dar cuenta la sociología ambiental. El conflicto ambiental emerge de la confrontación entre la racionalidad económica y la racionalidad ambiental, del encuentro entre la inmanencia de la vida y la racionalización del mundo moderno. Su resolución no prodrá venir de la confrontación –falsación de sus verdades en la arena de la competencia científica, o por una superación de la *idea absoluta* que gobierna al mundo globalizado mediante una dialéctica trascendental o una revolución paradigmática del conocimiento.

El cambio civilizatorio que anuncia la crisis ambiental podría comprenderse en analogía con las ideas que revolucionaron el imaginario social fundado en la teología y la ciencia con respecto al orden cósmico. La validación de la revolución copernicana tuvo que pasar por una álgida confrontación de creencias y estrategias de refutación del paradigma ptolemaico donde se jugaba, en la centralidad de la Tierra, la supremacía del poder de la

Iglesia sobre la burguesía naciente. Este debate ha sido sin duda un “caso” ejemplar para la sociología del conocimiento. Si el paradigma copernicano logró imponerse, no fue por la fuerza de los datos empíricos que podía captar los métodos observacionales de la época. En realidad, ambas partes eran capaces de ajustar sus teorías conforme a los datos obtenidos (Yearley, 1991:122). El triunfo del paradigma copernicano no solo se debió a la efectividad y superioridad de la argumentación científica sobre la retórica teológica –a una disputa de juicios del que emerge triunfante la autoridad de la ciencia–, sino a la contundencia de una “verdad óptica” que “refutó” la creencia del universo girando en torno a la Tierra. Algo similar sucedió más tarde con la controversia que generó la revolución darwiniana. Ciertamente, estas no desbancaron al poder de la Iglesia y a las creencias teológicas: las obligaron a readaptar sus creencias frente a la contundencia de lo Real. Si Dios no estaba más rigiendo al mundo desde el centro del universo; si no era más el responsable creativo directo de la emergencia de cada nuevo ser vivo, podía manifestar su poder sobre las cosas de este mundo como el principio y la fuerza originaria de todo lo existente en este mundo. De esta manera la teología pudo sobrevivir al embate de la ciencia pero no pudo detener el enderezamiento de la comprensión del mundo que produjo la inmanencia de lo Real.

La crisis ambiental es síntoma hoy de un nuevo cambio civilizatorio. Su carácter social no se puede saldar en el juego retórico que mueve decisiones en el sentido del interés y las estrategias de poder, sin llevar la reflexión hacia un principio inmanente que permita dirimir el alcance y sentido de las estrategias de construcción de la sustentabilidad. Ese es el punto de reencuentro entre realismo y constructivismo social en la apertura hacia otra racionalidad social. La confrontación de racionalidades en esta encrucijada civilizatoria no se limita a un cambio de paradigma en un campo específico de las ciencias –o de un conjunto de ciencias: ciencias ecológicas, ciencias de la complejidad– hacia un orden sistémico-holístico-ecológico. La sociología ambiental no puede abstraerse del conflicto actual entre los procesos de racionalización científico-tecnológico-económico en su modo de apropiación y transformación de la naturaleza, frente a las condiciones ecológico-culturales, reales y simbólicas, en las que se sustenta la vida. El futuro de la humanidad y del planeta no depende del juego del poder en la manipulación de las creencias y en la destinación del orden tecno-económico hegemónico a través de una modernización ecológica. La sustentabilidad no se sustenta en la racionalidad dominante, sino en el fondo de un Real que se impone sobre las creencias interesadas. La sociología ambiental se abre así a un campo de reflexión sobre las construcciones que se configuran en el juego del poder construido sobre diferentes esquemas de racionalidad, en el juego de lo Real y lo Simbólico donde la sustentabilidad posible depende de la consistencia de los conceptos que se construyan sobre el fondo de las condiciones de existencia y de la *real-idad* de la vida.

La comprensión científica de estas condiciones de la vida remite a los conceptos de entropía y negentropía en la termodinámica de la vida, de donde emerge el orden social y desde donde deben pensarse las condiciones sociales de habitabilidad del mundo. Ello no implica de manera alguna operar una transposición transdisciplinaria de las ciencias de la complejidad hacia las ciencias sociales, reduciendo la comprensión sociológica a la axiomática de la termodinámica de no equilibrio o a la teoría del caos determinista. La construcción de la sustentabilidad no depende del conocimiento experto –de lo cognoscible por la ciencia–, sino de los sentidos conceptuales que conectan la inmanencia de la vida con la comprensión existencial de los modos de vida y las acciones sociales (Deleuze y

Guattari, 1993). Esta comprensión de la sustentabilidad llama a la sociología a construir los sentidos sociales de la entropía y la negentropía como condiciones de la vida social; a indagar el papel de la cultura en la comprensión de la naturaleza, en los imaginarios sociales y en los modos culturales de ser en y con la naturaleza. El constructivismo social se abre así a las “culturas del ambientalismo” y a la construcción de la sustentabilidad desde la diversidad cultural.

Culturas del ambientalismo: confrontación de racionalidades en la construcción social de la sustentabilidad

La incidencia de la cultura en la cuestión ambiental se manifiesta no sólo desde los valores y significaciones que aportan los actores sociales desde sus formaciones culturales, la legitimidad de sus derechos, el sentido de sus saberes y la fuerza de sus movimientos sociales, a través de los cuales construyen “casos” en la defensa de sus territorios y abren perspectivas alternativas a la sustentabilidad. El orden cultural subyace a las construcciones teóricas que ocupan el campo de la sociología ambiental. En esta perspectiva, podemos distinguir dos tradiciones sociológicas: mientras que la sociología ambiental americana y anglosajona focalizan sus investigaciones empíricas sobre la singularidad de la organización de grupos de acción en torno a problemas o temas específicos, las corrientes europea y latinoamericana diferencian a los nuevos actores socio-ambientales de otras formas de activismo ecológico, por ser movimientos que no sólo defienden sus derechos o inciden en la resolución de un problema a través de una campaña focalizada en un tema, sino que apuntan hacia la trascendencia histórica de una cuestión social: “trascendencia”, que antes de definirse en el sentido del idealismo trascendental, entraña una comprensión cultural de los modos de ser-en-el-mundo que orientan la construcción del futuro.

La trascendencia histórica que abre la crisis ambiental no es un devenir teleológico hacia la sustentabilidad. La construcción de la sustentabilidad a través del diálogo de saberes cuestiona las vías hacia un futuro trazadas por la filosofía trascendental, por una dialéctica social en perspectiva hegeliano-marxista, o una restauración ecológica por la emergencia evolutiva de una noosfera y una conciencia ecológica. La racionalidad ambiental abre los caminos hacia la sustentabilidad cuestionando las limitadas perspectivas de la naciente sociología ambiental. Pues más allá del debate entre realismo y constructivismo se plantea el sentido de la trascendencia dentro de las ideas propuestas por los discursos teóricos de la modernización ecológica y de una modernización reflexiva, frente a la construcción de la sustentabilidad desde una racionalidad ambiental: de una postmodernidad fundada en una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad (Leff, 2004).

El problema de la sociología ambiental no se limita a ver cómo se construyen caso por caso las luchas ambientalistas sobre diferentes problemáticas a través de estrategias de poder en diferentes contextos culturales y políticos. Estas decisiones se vuelcan sobre políticas públicas y procesos de cambio social que se deciden sobre bases de racionalidades alternativas: de una racionalidad tecno-económica o una racionalidad ambiental dentro de las cuales se construyen vías diferenciadas hacia la sustentabilidad. En este sentido, un caso ganado por un movimiento ambientalista para no construir una planta nuclear, para no permitir un depósito de residuos tóxicos, para establecer una reserva de la biosfera, o para

recibir una compensación por un daño ecológico, son luchas ecologistas ganadas, pero que en sí mismas no alteran el dominio hegemónico, la lógica y la dinámica fundamental del proceso económico y su racionalidad valorativa de la naturaleza, frente a los sentidos culturales que orientan la construcción de la sustentabilidad en los principios de una racionalidad ambiental.

Yearly se plantea el problema de la construcción de una sociedad sustentable desde el enfoque clásico de la sociología a la sociedad, “para examinar cómo el problema del orden [social] puede manejarse en una sociedad ambientalmente sustentable” (Yearley, 2006:177). Así, se plantea una pregunta que no podrá responder, pues parte de una idea genérica y abstracta, de un “lugar común” inexistente, de un presupuesto no explicitado: el *sentido de la sustentabilidad*. No es que falte una axiomática constitutiva de tal orden social y un fin predeterminado en la lógica del orden hegemónico de la racionalidad económica dominante que orienta la pregunta y las respuestas de cómo manejar o como reconstruir tal orden desde los imperativos ambientales. El problema del planteamiento desde un *a priori* genérico de la sustentabilidad es el ocultamiento de la diferencia y diversidad de sus sentidos, el enmascaramiento y simulación de las estrategias de cooptación del sentido de la sustentabilidad por el orden social establecido. Sin la definición y sin la explicitación de un concepto consistente sobre el orden sustentable, sobre las vías de construcción y trascendencia hacia una “sociedad ambientalmente sustentable”, la sustentabilidad se vuelve una noción ambigua, vacía de contenido y carente de sentido. Se cierra así el pensamiento a comprender lo “ambiental” que reconstituye al orden social, las premisas, condiciones y procesos que permiten que se mantenga y reproduzca como un nuevo orden social bajo los principios de una racionalidad ambiental.

La construcción de sociedades sustentables no sigue una vía homogénea a partir de una normatividad ambiental global incorporada al orden social, sino que es la resultante de conceptos de sustentabilidad y de racionalidades sociales en disputa. Yearly admite que el desarrollo sostenible se construye desde diferentes perspectivas teóricas y valores sociales, pero no clarifica la consistencia entre los principios de la microeconomía ambiental y los valores de suficiencia, descentralización y justicia ambiental que deben conducir la construcción de la sustentabilidad. Remitir la definición de la “sustentabilidad” a la premisa de que “la única manera de vivir es de manera sustentable”, la convierte en un juicio tautológico antes que en un concepto consistente, abierto a las diversas concepciones culturales de la sustentabilidad, que constituyen los sentidos en los que se juega la dialéctica de la construcción histórica concreta de la sustentabilidad. La noción de *sustainability* se vuelve insustentable por falta de consistencia conceptual. No es posible pensar las instituciones sociales que habrían de sostener a una sociedad sustentable sin la racionalidad que define ese orden social: sus principios ontológicos, éticos, económicos y políticos. Sólo desde esa perspectiva conceptual es posible responder a la inquietud sobre las “implicaciones de los valores prácticos y las consecuencias indeseadas de los movimientos hacia la sustentabilidad” (Ibid.:181).

La democracia ambiental en América Latina se construye desde otros contextos políticos que desbordan los cauces teóricos e institucionales de los países del Norte y de su mirada sociológica. Aquí las controversias no sólo se plantean en torno a casos-problemáticos, sino a las perspectivas de construcción de sociedades sustentables desde los derechos de

apropiación y gestión social de la naturaleza, donde se ponen en juego valores políticos: autonomías y territorios, identidades culturales, racionalidades productivas. Ello no significa que al mismo tiempo no se generen movilizaciones sociales en torno a “casos ambientales”. Así, han surgido diferentes manifestaciones de resistencia y de reclamos ante daños ambientales, procesos de reapropiación de la naturaleza y defensa de sus territorios culturales,⁸⁵ así como diversos movimientos de grupos sociales contra instalaciones nucleares e hidroeléctricas, contra empresas mineras y cultivos transgénicos, contra la construcción de megaproyectos de “modernización” y “desarrollo”. Estos procesos no dejan de darse en condiciones desventajosas para los grupos y movimientos ambientalistas, que en muchos casos son reprimidos o adquieren un carácter simbólico marginal y rara vez alcanzan un nivel de presencia en los medios y un debate público para legitimar y ganar sus casos, a falta de regímenes de democracia deliberativa donde se confronten los intereses económicos y los argumentos científicos con la legitimidad de otros valores, otros saberes y otros derechos culturales.

La SAC puede así construirse ignorando las causas profundas de la cuestión ambiental: el conflicto entre la racionalidad económica, la ley de la entropía y la ontología de la vida. La apertura de la sociología hacia las culturas del ambientalismo se enfrenta así a la confrontación de racionalidades culturales en que se expresa el dilema de la sustentabilidad en el campo político. En este sentido, el ambientalismo crítico busca comprender la crisis y la complejidad ambiental, la emergencia del campo de la ecología política y la construcción social de la sustentabilidad. La racionalidad ambiental no solo mira los conflictos socio-ambientales que se convierten en “casos” por la relevancia que adquieren en la esfera política –el cambio climático, un accidente nuclear o un derrame de petróleo– y las políticas y acciones sociales decurrentes, sino la confrontación de racionalidades e imaginarios que mueven a los actores sociales, que trazan las líneas de tensión en las que se debate la cuestión ambiental, se dirimen los conflictos ambientales y se construyen las vías de la sustentabilidad. Esa es la posición que toma una sociología ambiental crítica –frente a la sociología empírica, funcionalista, constructivista–, para analizar los conflictos sociales que genera la degradación ambiental, así como la reconfiguración de las identidades, los actores y los movimientos sociales que construyen los caminos del ambientalismo hacia la sustentabilidad.⁸⁶

Los conflictos generados por el encuentro y confrontación de estas diversas vías de construcción de la sustentabilidad es sin duda uno de los temas fundamentales para una sociología ambiental. En este sentido, Yearley plantea que “una cuestión clave para vislumbrar futuros sustentables “gruesos” (thick) será el desarrollo de formas innovadoras de experticia pública y nuevas instituciones que gocen de autoridad cognitiva” (Ibid.:183). Pero justamente el dilema está en dirimir el conflicto de las vías alternativas de la

⁸⁵ Ver Caps. 5 y 6 *infra*.

⁸⁶ Yearley expande su visión de la cuestión ambiental hacia el campo cultural y de la ontología existencial al afirmar que los estudios sobre las disputas ambientales “tienden a ser analizados de manera demasiado estrecha y a dar por sentado el medio sociológico. Cuestiones sobre cómo vivir de manera significativa dentro de límites ambientales, o lo que entraña la ‘buena vida’, son constantemente marginalizados”. Sin embargo, los estudios sobre “casos” de la SAC se limitan a entender cómo “las decisiones concernientes al ambiente se toman de hecho hoy”, pero no aporta los conceptos que permitan “reflexionar de manera novedosa sobre la naturaleza de los futuros ambientales” (Yearley, 2006:184).

sustentabilidad en términos de autoridades epistémicas (comunidades de expertos) frente a formas alternativas de cognición donde se ponen en juego visiones culturales en las que no podría imperar jerarquía cognitiva alguna. Las decisiones democráticas en torno a problemas ambientales y la construcción de la sustentabilidad no son resolubles mediante una autoridad cognitiva y una jerarquía de conocimientos. Los dilemas y alternativas de la sustentabilidad no se resuelven a través de acciones sociales concertadas fundadas en una comprensión universal –en un saber de fondo– en los que pudieran dirimirse las diferentes comprensiones culturales a través de los procedimientos de una racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990). Esto no sólo se debe al hecho de que los argumentos no se sustentan en la facticidad de hechos presentes y realidades incontrovertibles, que admiten interpretaciones científicas y valoraciones sociales alternativas, sino porque la construcción de la sustentabilidad apunta hacia un futuro, un por-venir, para el cual no existe un camino trazado, una ruta crítica fundada en un paradigma totalitario o autoridad cognitiva alguna.

Ciertamente, la racionalidad instaurada orienta y busca legitimar los argumentos sobre la sustentabilidad hacia los procesos de modernización ecológica. La democracia deliberativa como mecanismo de concertación para una democracia ecológica puede ejercerse en sociedades “avanzadas” plenamente racionalizadas con sistemas científicos, jurídicos y políticos donde en principio podrían confrontarse diferentes intereses con base en acciones inscritas dentro de una racionalidad comunicativa. Empero, tal posibilidad está excluida en los países con sistemas jurídicos débiles, donde las controversias ambientales raramente entran al debate científico y público, como es el caso de la falta de democracia deliberativa en la toma de decisiones sobre megaproyectos de “desarrollo”, la introducción de maíz transgénico, la entrada de la megaminería o la política energética de México y en general de América Latina y el Tercer Mundo. Pero tal racionalidad comunicativa resulta aún más disfuncional cuando las decisiones en conflicto corresponden a diferentes racionalidades culturales que no se unifican o dirimen en un “saber de fondo”; que apuntan a modelos sociales alternativos y a concepciones diferentes sobre la construcción de mundos de vida sustentables. El camino hacia la sustentabilidad en el marco de una democracia deliberativa demanda una ética política que permita debates públicos –un diálogo de saberes– en los que las controversias de intereses habrán de dirimirse políticamente, mediante procesos de legitimación de diferentes racionalidades, sentidos y derechos en conflicto.

En su libro *Sociology, environmentalism, globalization*, Yearly se propone realizar una “reflexión crítica de la globalidad de los intereses socioeconómicos y políticos en el ambiente” (Yearley, 1996:ix), incluyendo las representaciones culturales de los problemas ambientales planetarios. Busca así extender la sociología emergente de la globalización hacia la problemática ambiental, al tiempo que incorpora el análisis del proceso de globalización a la naciente sociología ambiental. Si bien esta ampliación del programa de investigación de la SAC hacia una comprensión cosmopolita de los problemas ambientales es una señal de apertura de la sociología ambiental anglosajona, no con ello logra despojarse de la mirada eurocéntrica en su tendencia a universalizar su visión del mundo, cerrando los ojos a otras perspectivas teóricas e imaginarios sociales provenientes de otros órdenes epistémicos y latitudes políticas; desde la diversidad cultural como punto de dispersión de los caminos que se abren hacia la sustentabilidad.

La sociología de la globalización ambiental observa cómo el concepto mismo de globalización y la definición de los fenómenos como “problemas ambientales globales” es construido por estrategias de poder económico-político (vgr. la construcción del discurso y la institucionalización de la geopolítica del desarrollo sostenible, el marketing ecológico y la mercantilización de la naturaleza).⁸⁷ El problema no proviene de ignorar los problemas de otras regiones –en particular del tercer mundo– sino en mirarlos a través del lente de observación de la racionalidad dominante que empaña la comprensión de los problemas ambientales y el tránsito hacia la sustentabilidad desde perspectivas alternativas. Así, la cuestión ambiental y de la sustentabilidad quedan atrapadas en la visión dominante de la globalización, lo que permite a Yearley concluir que,

más que cualquier otro de los movimientos sociales contemporáneos, los ambientalistas ofrecen una alternativa comprensiva [...] solo el movimiento ambiental ofrece un desafío distintivo a la idea de que hemos llegado al ‘fin de la historia’. Particularmente a través del concepto de desarrollo sostenible tiene un vocabulario para describir un futuro coherente que se aparta del ‘*business as usual*’ del capitalismo liberal (Yearley, 1996:150).

El pretendido universalismo de las ciencias sociales no logra trascender los límites de su provincialismo. La sociología ambiental no puede eludir el desafío de trascender los regionalismos teóricos y generar nuevas perspectivas sociológicas que más que hibridarse con otras disciplinas para generar una mirada holística sobre la complejidad del mundo social globalizado y ecologizado, se configuran en un encuentro de la ciencia social de pretensión universal con una reconfiguración-reterritorialización del conocimiento que nace desde otros principios teóricos, otras condiciones sociales, otros contextos ambientales y otros intereses políticos que van tejiendo un nuevo entramado epistémico de la ecología política en sus diferentes contextos ecológico-culturales.

El problema del provincianismo de la sociología de la globalización no significa que no vea los impactos regionales y locales diferenciados y la desigual distribución de los costos ecológicos derivados de la economía globalizada: el hecho de que los países pobres cobren barato por ser recipientes de los desechos tóxicos de los países ricos; la mayor incidencia de radiaciones dañinas por el adelgazamiento de la capa de ozono en las regiones polares del planeta; o los efectos diferenciados del cambio climático según la ubicación geográfica de los países isleños o las tierras bajas. El problema es que desde su visión eurocéntrica no alcanza a desentrañar las estrategias de poder que inciden en la configuración misma de la sociología constructivista. La sociología ambiental del Norte mira de forma general, acrítica y voluntarista los procesos de inscripción de otras regiones del mundo en el orden

⁸⁷ Más allá de la ineficacia de los procedimientos instaurados por el protocolo de Kioto y del Mecanismo de Desarrollo Limpio para solucionar el calentamiento global y operar una justicia ecológica distributiva mediante la captura de carbono por la biosfera gracias a la eficacia de la valorización económica de la capacidad de secuestro de carbono por la biodiversidad y las transacciones de bonos de carbono, Yearly muestra la ironía de los poderes de la ficción ecológica para salvar las culpas de gobiernos y empresas. Así destaca la propaganda comercial del yogurt ecológico que anuncia en su etiquetado que el 10% de las ventas será destinado a proteger al planeta. Y se pregunta en qué cuenta de banco se depositará ese dinero, quien lo maneja, en qué lo invierte, quien supervisa que se aplique a proteger al planeta, cuestiones que no interfieren en la formación de la conciencia ecológica del consumidor a través de las campañas de mercadeo de productos ecológicos (Yearley, 1996: vii).

globalizado; no comprende sus resistencias culturales y sus estrategias teórico-políticas para la construcción de territorios sustentables en otros mundos de vida.

En esta perspectiva es que nace la sociología ambiental latinoamericana, demarcándose de la sociología europea y anglo-americana. El pensamiento ambiental latinoamericano bebe en las fuentes selectivas de la teoría sociológica y el pensamiento filosófico que nacen de la cuna griega y configuran la civilización de occidente, hoy en día globalizada, para atraer el pensamiento crítico a los territorios de vida que renacen desde las raíces de la diversidad cultural; para hibridar el pensamiento “universal” con el pensamiento que brota en otras geografías –de las condiciones ecológicas y culturales de América Latina–, con sus teorías políticas y sus saberes tradicionales. De esta manera se opera un proceso de deconstrucción, hibridación y reterritorialización de teorías y saberes en la construcción de “otra” sociología ambiental que se plasma en el campo de la ecología política.⁸⁸

Sociología del riesgo y modernización reflexiva

La sociología del riesgo y de la modernización reflexiva abren otras vías de comprensión, de reflexión y respuesta social a la cuestión ambiental. Alejada de la intención de construir una sociología surgida de la crisis ambiental y enfocada específicamente hacia los problemas ecológicos, la “sociología del riesgo” (Beck, 1986) nace del propósito de dar cuenta de la condición de la sociedad en la etapa de la “alta modernidad”. Lo que define tal “momento social” es el riesgo como condición ontológica de una nueva realidad en la que se inscribe la vida humana. El riesgo trasciende el estado de la modernidad primera –caracterizado por la distribución económica– y apunta hacia una “nueva modernidad”⁸⁹ que cuestiona –al tiempo que busca restaurar– los fundamentos de la modernidad a través de la “reflexividad del proceso de modernización” (Beck, Giddens, Lash, 1994).

Con el concepto de riesgo, Beck busca trascender tanto el excepcionalismo como el realismo sociológico demarcándose a su vez de toda la constelación de teorías sociales que han tomado como referente a la naturaleza, a la ecología o al ambiente. Su sociología del riesgo es una sociología ambiental “por añadidura”. Beck va configurando una nueva teoría autocentrada, un concepto identitario que singulariza su autoría en el debate global. Se refiere así a la crisis ecológica y al cambio climático dentro de la “dinámica de la sociedad del riesgo mundial”, sustituyendo los términos de naturaleza, ecología o medio ambiente, por los conceptos que habrían de designar la actual condición de la vida social. Beck

[propone] un concepto para el análisis socio-científico de las cuestiones ecológicas que no las interprete como problemas pertenecientes al entorno de la sociedad, esto es, al *medio ambiente*, sino que las ancle en el interior de la sociedad [...] Sustituyo los términos clave [...] ‘naturaleza’, ‘ecología’ y ‘medio ambiente’, que acentúan la diferencia entre lo natural y lo social, por un conjunto de conceptos que superan la oposición entre naturaleza y sociedad y se centran en la *inseguridad fabricada* por el ser humano: riesgo, catástrofe, consecuencias indirectas, asegurable, individualización y globalización (Beck, 2008: 121).

⁸⁸ Ver cap. 3, *infra*.

⁸⁹ El título con el que inaugura Ulrich Beck esta “nueva sociología” sintetiza su propósito: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*.

Beck va edificando y fortificando así su propio enclave teórico. En su afán por establecer la singularidad de su discurso, Beck se aparta de otras vertientes del pensamiento ambiental, que más que tratar de comprender los riesgos de la crisis ecológica, responden a los desafíos de la explotación de la naturaleza, la degradación ambiental, la desigualdad social, la inseguridad del mundo globalizado y las perspectivas de la sustentabilidad. Lo que interesa a la “sociología del riesgo” –a diferencia del propósito de la sociología constructivista para ver constituirse los casos ambientales o de la modernización ecológica por ofrecer una “teoría” de la reforma ecológica de la modernidad– es dar cuenta de la transformación ontológica del mundo y de las condiciones de existencia de los seres humanos en la configuración de una “segunda modernidad”. Lo que caracteriza a este nuevo estadio de la modernidad –segunda, alta o tardía– es la des-tradicionalización de la sociedad antes que su tránsito hacia una etapa post-moderna. La sociedad moderna no trasciende: se recicla, se readapta, se reforma en su progreso auto-reflexivo. Beck y Lau afirman así que:

Todas las sociedades occidentales siguen siendo ‘modernas’: no ha habido movimiento alguno más allá del dominio de lo moderno hacia su opuesto, porque no ha habido ningún rompimiento claro con los principios básicos de la modernidad, sino al contrario una transformación de las instituciones básicas de la modernidad (por ejemplo el estado-nación y la familia nuclear). Sugerimos entonces que lo que estamos presenciando es una segunda modernidad (Beck y Lau, 2005: 525-526).

De esta manera se va demarcando el campo epistémico de la sociología del riesgo del sentido del pensamiento posmoderno en su intención de deconstruir la historia de la metafísica de la cual nace la modernidad y abrir nuevos futuros posibles. Pero, ¿En qué consiste la reflexividad del proceso de modernización? Beck distingue la “reflexividad” del carácter *reflectivo* del pensamiento sobre las condiciones de la modernidad. La reflexividad se define a partir de un conjunto de condiciones que constituyen al nuevo estadio de segunda modernidad: la incerteza, incredibilidad e indecidibilidad de la ciencia, al tiempo que surgen los sistemas-expertos responsables de la definición y atención del riesgo; la disolución de las clases sociales y la emergencia de un proceso de individualización. Así, la acción social y la respuesta a los riesgos de la modernidad es “actuada” por individuos que enfrentan situaciones de riesgo en sus mundos de vida; que son llevados a decidir sobre condiciones impuestas a sus vidas sin poder decidir sobre sus condiciones de existencia.

La reflexividad queda subsumida en un principio de retroactividad de la modernidad sobre sus propios fundamentos, como una autoregulación de las instituciones y las personas sobre las normas y condiciones de la modernidad, como el acto reflejo y un reflujo de sus agencias dentro de su dinámica inercial. La reflexión, en el sentido de una deconstrucción de tales principios y una reconstrucción a través del pensamiento, queda en suspenso, en tanto se producen cambios institucionales como respuesta a los efectos de la primera modernidad.⁹⁰ Se ha constituido así una institucionalidad ambiental en organismos

⁹⁰ La reflexividad crítica ha tenido diferentes manifestaciones en la reestructuración de las condiciones de la producción y el orden social en diferentes etapas de la modernidad. Baudelaire, Rimbaud y Sade inician una “reflexividad estética” como reacción del Romanticismo a la racionalidad social moderna. Nietzsche, Benjamin, Adorno y Bauman representan un largo proceso de reflexividad crítico-estética. La filosofía y la

internacionales, gubernamentales y no gubernamentales que buscan actuar ante la crisis y los problemas ambientales, que pueden considerarse manifestaciones de la reflexividad de la modernidad. En el ámbito del conocimiento, las disciplinas ecológicas y ambientales pueden ser consideradas resultado de procesos de reflexividad de las ciencias que generan nuevas ramas y campos del conocimiento. Pero ello no implica la reconstitución de sus objetos de conocimiento como una reflexión crítica desde la crisis ambiental sobre el *logocentrismo* de las ciencias y la racionalidad de la modernidad.

Así se excluye de la reflexividad de la modernidad una indagatoria sobre las causas históricas del estado social caracterizado como “sociedad del riesgo”, generadas por los modos de pensar, y sobre la capacidad de reconstruir el mundo a través de la reflexividad del pensamiento: se oculta la determinación de la historia del pensamiento y la violencia metafísica que ejerce sobre la naturaleza a través de su influjo en la construcción de la realidad social (Derrida, 1989, Cap. 4). Y con ello queda velado y vedado el pensamiento sociológico como vía de reflexión de la humanidad sobre el mundo que se ha construido y sobre el devenir de la humanidad: sobre la construcción de un mundo sustentable.

En su análisis sobre la obra de Ulrich Beck, Sorenson y Christiansen definen a la modernización reflexiva como:

un tipo de modernización incontrolada, como un reflejo, que es tanto indeseada como imprevista. La modernización reflexiva ocurre en el despertar de una modernización industrial inicialmente exitosa. Es la modernización de la propia modernidad. La modernización reflexiva es lo que ocurre cuando la modernidad se encuentra con ella misma, en la forma de los efectos colaterales y las consecuencias no intencionadas de la primera, simple y lineal modernización (Sorenson y Christiansen, 2013: 39).

Si bien esta interpretación la modernidad reflexiva –que se encuentra consigo misma antes que con su otredad– resulta un tanto tautológica, retórica y alegórica, no está alejada de la concepción que ofrece Beck a este concepto clave de su teoría; más bien resulta una fiel síntesis de las expresiones del autor y un juego metafórico del proceso de racionalización de la racionalidad de la modernidad. A diferencia de la modernización ecológica –que pretende dar una vuelta de tuerca a la modernidad reconstituyéndola ecológicamente, refundiendo los materiales oxidados de la racionalidad mecanicista en una nueva amalgama de los poderes prometeicos de la tecnología y la clarividencia de la conciencia ecológica–, la modernización reflexiva se complace en observar y diagnosticar el estado del mundo que ha legado la racionalidad moderna: su giro hacia su segunda modernidad como si se tratara de una modernidad de segundo orden.

La reflexión de la modernidad no es una reflexión del pensamiento sobre el pensamiento que funda y construye a la modernidad. Su modo de auto-reflexión resulta un reflejo de sí

sociología crítica, desde Marx y Heidegger hasta los estructuralistas y posmodernos, son autores reflexivos en el orden metafísico del mundo. Marx opera una reflexión cognitiva del paradigma de la economía clásica como Heidegger lo hace en el mundo tecnológico. El orden democrático y los derechos humanos pueden considerarse como una respuesta reflexiva de la sociedad ante el mundo de la modernidad, de la misma manera que la organización política del proletariado representó en su momento histórico la reflexión de la sociedad ante los efectos opresivos del modo de producción capitalista.

misma, una retroacción en un sentido cibernético-evolutivo hacia un nuevo estado, que bien puede ser de recomposición o restauración, o de incertidumbre y esquizofrenia. La reflexividad es la refracción de la luz que emite el *Iluminismo de la Razón*. La modernidad resulta refractaria a los imperativos de la sustentabilidad. Su reflexividad es su reflejo en la vestimenta de la modernidad.⁹¹ Más aún, la modernización reflexiva se instaura como un modo tautológico de pensar el orden de la modernidad desde el momento en que se autodefine sin apelar a ningún concepto o valor fuera de su propia racionalidad.

La modernización reflexiva no es una sociología de la ciencia y del conocimiento que nos ofrezca una mirada crítica sobre las fallas de las ambiciones totalitarias de la racionalidad moderna y la capacidad de control de la realidad a través de la verdad de la ciencia. Sin cuestionar las falacias de los principios cartesianos constructores de la modernidad y la emergencia de órdenes ontológicos híbridos (Haraway, 1991, 1997; Latour, 1991) y la construcción de la *episteme* de las ciencias sociales modernas (Foucault, 1966, 1969); sin apelar a la emergencia del pensamiento y las ciencias de la complejidad (Morin, Prigogine), Beck afirma la irrupción de una “revolución” impensada e imprevista de la modernidad que la lleva a reconfigurarse dentro de sus propios fundamentos, a radicalizar sus principios constitutivos. Para Ulrich Beck, Wolfgang Bonss y Christoph Lau, lo que define este nuevo estadio de la modernización es que

la modernidad ha empezado a modernizar sus propios fundamentos. Eso es lo que significa decir que la modernidad se ha vuelto reflexiva. Lo que caracteriza a la ‘segunda modernidad’ es una globalización multidimensional, un proceso intensificado y radicalizado de individualización, la crisis ambiental global, una desnaturalización de las identidades de género y una ‘tercera revolución industrial’ (Beck, Bonss y Lau, 2003: 6-7).

Beck anuncia los efectos de una tercera revolución industrial en el mundo del trabajo, mas no se adentra en los cambios cognitivos que induciría la nueva revolución de la biotecnología y la nanotecnología en los espacios de libertad, autonomía y decisión de los individuos que día a día hacen elecciones (racionales o no) sobre sus condiciones de vida, y donde ejercerían su capacidad para decidir los destinos de la humanidad y del planeta. Pues si las nuevas tecnologías son producto de la modernización reflexiva cabe preguntarse ¿cuáles serían los mecanismos que operan tal reflexividad en la producción de las nuevas tecnologías, sus efectos de riesgo y en la condición del mundo dentro del cual se inscriben los individuos que buscan decidir sus vidas atrapadas por un proceso de racionalización de una racionalidad que impera sobre la conciencia de las personas; sobre su posibilidad de modificar la condición del mundo que se mueve por sus propias inercias reflexivas y sus efectos retroactivos, pero donde han desaparecido sus causas?⁹²

⁹¹ “El uso que hace Beck de la palabra reflexivo intenta evocar la noción de los clásicos reflectores de seguridad del tráfico. De manera similar a como los reflectores de seguridad en nuestras vestimentas pueden reflejar la luz de los faros de un auto, la modernidad se refleja de nuevo sobre sí misma” (Sorensen y Christiansen, Ibid.:36).

⁹² Jean Baudrillard habría diagnosticado lúcidamente la condición de esta segunda modernidad como “esa deriva en la excrescencia, la irrupción [...] del azar, de la incertidumbre y de la relatividad. La reacción a ese nuevo estado de cosas no ha sido un abandono resignado de los viejos valores, sino más bien una loca sobredeterminación, una exacerbación de sus valores de referencia, de función, de finalidad, de causalidad [...] una hiperdeterminación: redundancia de la determinación en el vacío [...] la hipertelia es [...] ese desafío

Si la modernización ecológica declara el triunfo de la tecnología en la reforma ecológica del mundo, la modernización reflexiva celebra la modernización de los fundamentos epistemológicos de la modernidad, prescindiendo de una reflexión deconstructiva: de una fundamentación ontológica, ética y política que permita reorientar las acciones sociales – individuales y colectivas– para reconstruir el mundo en la inmanencia de la vida.

Por su parte, Anthony Giddens da cuenta de la propuesta teórica de la modernidad reflexiva en términos de un proceso de des-tradicionalización inducido por el progreso de la modernización. Giddens destaca el carácter “compulsivo” de la modernidad –su “fe congelada”, su adicción auto-perpetuadora y su “impulso prometéico respaldado por la preeminente autoridad de la ciencia”– así como la radicalización de modernidad: la expansión de las instituciones modernas universalizadas por la globalización a través de la “evacuación y desarraigo de las tradiciones” (Giddens, 1994).

Para Giddens, la “reflexividad institucional” de la modernidad está entramada con procesos de permanente auto-identificación de los sujetos sociales en el proceso de globalización. Lo que le interesa es “identificar algunas características estructurantes en el núcleo de la modernidad que interactúan con la reflexividad del *self*” (Giddens, 1991:2), la condición emergente de la auto-reflexividad de la persona, en el “proyecto reflexivo del *self*”. Esta condición no solamente permitiría al *self* ejercer una cierta autonomía en su elección de “estilos de vida”, sino que abriría “posibilidades de emancipación” del “secuestro de la experiencia” que produce la ciencia, la tecnología y el conocimiento experto en la modernidad. Giddens pretende trascender el análisis psicológico de la identidad y

replantear estas cuestiones en términos de una consideración institucional del orden moderno tardío, desarrollado en términos de una referencialidad interna. El impulso global de las instituciones modernas es el de crear configuraciones de acciones en términos de las propias dinámicas de la modernidad y separadas de ‘criterios externos’ o factores externos a los sistemas sociales de la modernidad (Ibid.: 8).

Centrada la mirada sociológica en los impulsos internos de la modernidad, se borran los efectos externos, los procesos de resistencia a la racionalización de la modernidad. De esta manera la reflexividad de la modernidad construye su propio auto-confinamiento y auto-referencialidad sin relación con su exterioridad: hacia una posible emancipación del orden establecido. En esta comprensión de la reflexividad no solo se mantiene secuestrada la experiencia de vida de las personas, sino la experiencia de pensar, en el sentido de trascender la auto-reflexividad de la modernidad para abrir los caminos hacia otros mundos posibles. Para Giddens, la reflexividad de la modernidad implica una “revisión crónica a la luz de nueva información o conocimiento” (Ibid.:20); empero, las ciencias modernas no

de finalidad que responde a una indeterminación creciente (Baudrillard, 1983: 11-12). “Nuestra sociedad está fundada en la proliferación, en un crecimiento que prosigue a pesar de que no puede medirse frente a ningún objetivo claro. Una sociedad excrescente cuyo desarrollo es incontrolable, que ocurre sin considerar su autodefinition, donde la acumulación de efectos va de la mano con la desaparición de las causas” (Baudrillard, 1993: 31-32). Estos serían los efectos ontológicos reflejados en la “segunda modernidad” generados por los principios epistemológicos de la primera modernidad.

muestran maleabilidad para reconstituirse o reformarse sobre la base de su falibilidad en el control de la realidad, como presupone la teoría de la modernidad reflexiva. La respuesta de las ciencias y de las instituciones de la modernidad ante la crisis ambiental resulta ejemplar no por su capacidad para reajustarse a las condiciones ecológicas de sustentabilidad, sino para negarlas; para colonizarlas o para simularlas. El caso de la economía es emblemático: no sólo en cuanto a su imposibilidad de ecologizarse, sino por su intención de “colonizar el futuro” sobre la base de su inercia institucional, a través de sus estrategias de poder para secuestrar a la naturaleza y montar el simulacro de la “modernización ecológica”.

Para Giddens, lo que vincula al proceso de globalización de la modernidad con la “excavación de los contextos tradicionales de acción” son las consecuencias desarraigantes de los “sistemas abstractos” y del “conocimiento experto”, es decir, el dominio de la racionalidad científica. Empero, en el contexto de los procesos de modernización, las tradiciones no son erradicadas, sino que se reinventan y renuevan, afianzando la “seguridad ontológica” que ofrecen sus “verdades formuláicas”. Se establecen así “relaciones dialógicas” entre tradiciones y modernidad, que se abren hacia una “conversación cosmopolita de la humanidad”, reactivando la amenaza de la violencia del proceso de modernización sobre los territorios de vida tradicionales y abriendo al mismo tiempo procesos de emancipación en los que se juegan los destinos de la sustentabilidad planetaria.

Giddens pretende explicitar las “relaciones estructurales” de las “complejas influencias causales” y el “carácter multidimensional de la modernidad”, en el que si bien subraya el ineluctable camino de la modernización, destaca que no existe una “obvia ‘dirección’ de la globalización”. En esta perspectiva, Giddens ve con optimismo el futuro que se abre camino hacia una “democracia dialógica” en la cual no estaríamos “condenados a una irreparable fragmentación” ni a quedar “confinados en la ‘jaula de hierro de Max Weber [...donde] más allá de la compulsividad [de la modernidad] se encuentra la oportunidad de desarrollar formas auténticas de vida humana que poco le deben a las verdades formulaicas de la tradición” (Beck, Giddens, Lash, 1994: 107).

El discurso de Giddens es sintomático de la sociología de la modernidad: de una sociología que se instala como observadora de los hechos sociales de la modernidad. Lejos de la teoría crítica y del discurso deconstruccionista de la posmodernidad, Giddens recurre a formulaciones paradójicas con confusos sustentos teóricos. Ejemplo de ello es su análisis del principio de “seguridad ontológica” que explicaría y conduciría las acciones de los individuos justo en este estadio de la modernidad en el que se ha desbarrancado cualquier seguridad ontológica, o apuntar hacia una “colonización del futuro” (Giddens, 1991) a partir de la experiencia subjetiva, asumiendo que ha sido secuestrada la capacidad de reconstruir el futuro desde racionalidades alternativas a la racionalidad moderna hegemónica.

Basado en esos endebles presupuestos conceptuales, Giddens apunta hacia una política de la vida desde una “analítica del *self*” que emerge como protagonista y representante de la reflexividad de la modernidad. Esta idea se sustentaría en una política de la emancipación, dentro de los espacios de autonomía que ofrece la propia reflexividad de la modernidad al dotar de seguridad ontológica al *self* para renovarse y reconstituir su identidad a lo largo de la vida. En palabras de Giddens:

la política de la vida no concierne primordialmente a las condiciones que nos liberan de manera que podamos hacer elecciones; es una política de la elección. Mientras que la política de la emancipación es una política de las oportunidades de la vida, la política de la vida es una política del estilo de vida [...] Es una política de auto-actualización en un ambiente ordenado reflexivamente que vincula al *self* y al cuerpo a sistemas globales (Giddens, 1991: 214).

La política “de la vida” se convierte en una praxis del *self* a lo largo de su vida; no es una política “para la vida”, derivada de una ontología de la vida, para la sustentabilidad de la vida. En un mundo en el que los sistemas abstractos han declarado la muerte a la naturaleza como un dominio externo al conocimiento y a la acción humana, el problema “no consistiría tanto en la degradación ambiental [...] sino en el estímulo para reintroducir parámetros de debate externos a los sistemas abstractos de la modernidad” (Ibid.: 224). Para Giddens estos parámetros no son los de las condiciones de sustentabilidad de la vida pensada en términos de la biosfera, ni los vinculados a los derechos colectivos a territorios de vida: “La política de la vida se centra en los derechos de la persona y el individuo que conectan con la dimensión existencial de la identidad del *self* (Ibid.: 226).⁹³

Desvinculado de las condiciones ambientales de la existencia, el concepto de “sistemas abstractos” desarticula la categoría de la racionalidad moderna y desdibuja así la direccionalidad de la modernidad como el proceso de racionalización de la racionalidad moderna que bloquea un proceso reconstructivo de la modernización reflexiva. El mundo globalizado avanza por la senda de la capitalización de la naturaleza y la tecnologización de la vida. Mas las tradiciones no son simples reductos o reliquias en el mundo modernizado. El cosmopolitanismo eurocéntrico de Giddens lo lleva a mirar la tradición como reductos en vía de extinción en la vida moderna y le impide observar los procesos de emancipación de los mundos tradicionales: su reposicionamiento en el mundo desde sus mundos de vida y frente a la geopolítica global de la sustentabilidad.

El conflicto entre tradición y modernidad no surge porque “la tradición controla el espacio por su control del tiempo, mientras que lo contrario ocurre con la globalización” (Giddens, 1994: 96). Los conflictos entre tradición y modernidad en la globalización se manifiestan como disputas de territorialidades. La desincorporación y desarraigo que ha generado el proceso de modernización ha tenido por efecto la desterritorialización de los pueblos de la tierra; los pueblos responden a ese proceso histórico con procesos de re-territorialización,

⁹³ En esta misma óptica se inscribe Alain Touraine al postular a un *sujeto supremo*, que por encima del *cogito* cartesiano donde el ser adviene del pensar, del yo que se afirma ante su “falta en ser” y del actor que busca emanciparse de las determinaciones sociales, de las condiciones naturales y los dispositivos de poder que oprimen su existencia, el sujeto se reconstituye por voluntad propia, se auto-asigna su derecho de ser. Como en el proceso de individualización de Beck, los atributos del *self* de Giddens, el sujeto en Touraine se auto-instituye como depositario, pilar y actor fundamental del la autorreflexión del proceso de modernización; un sujeto que “no es conciencia del yo o del sí mismo, sino búsqueda de la creación de uno mismo, más allá de todas las situaciones, de todas las funciones, de todas las identidades”; un “ser-en-sí-para-sí” que se construye “en términos de relaciones con uno mismo, más que de comunicaciones con los otros” y que “define el nuevo tipo de vida social”; un sujeto que emerge de “la voluntad de ser un sujeto, de proponerse como objetivo principal integrar experiencias muy diversas en la unidad de una conciencia de sí que resiste a las presiones y a las seducciones procedentes del exterior” (Touraine, 2005: 119-120, 193).

arraigados en sus tradiciones, en sus nuevos derechos culturales, en sus imaginarios sociales de sustentabilidad. La democracia dialógica implica, más allá de una democracia deliberativa, un diálogo de saberes que entraña un encuentro de racionalidades que abren diversos y diferenciados sentidos hacia la sustentabilidad de la vida (Leff, 2004).⁹⁴

Por su parte, Scott Lash interpreta la modernización reflexiva como una reflexividad cognitiva. Empero, este concepto no se despliega en una argumentación sobre los modos de conocer y comprender el mundo que por esta vía abran caminos para restablecer y reinventar modos sustentables de habitabilidad el mundo. Lash apunta sobre todo hacia una vía de reflexividad estética de la modernidad, fundada en una deconstrucción a partir de significados alegóricos (del arte), más que en la vía de una reflexividad intelectual sobre el signo: más sobre los significados que los significantes. A partir de allí, basándose en Heidegger, Bourdieu y Luhmann, y contra la racionalidad comunicativa de Habermas, postula una “reflexividad comunitaria”, pensada como comunidades de sentido más que como una descolonización del saber y una resignificación de saberes de los grupos o colectividades de interés para reapropiarse y reconstruir nuevos territorios de vida. La reflexividad comunitaria que emerge de estos procesos emancipatorios reivindica otras vías de comprensión del mundo que enfrentan al sentido superlativo y hegemónico que domina los mundos de vida de estas comunidades.

Así, las concepciones diferenciadas sobre la modernización reflexiva de Beck, Giddens y Lash se mantienen alejadas de una reflexividad del mundo social sobre las condiciones ecológicas de la vida. La sociología del riesgo que destaca la condición del riesgo ecológico, deriva en pensar la reconfiguración del campo social en el orden de los significados y sentidos culturales más que en una reflexión sobre la relación entre sociedad y naturaleza. Las comunidades reflexivas que propone Lash no se refieren a las comunidades tradiciones que aún viven dentro de la naturaleza; que reinventan sus identidades culturales entretejidas con sus condiciones cósmicas y ecológicas, en resistencia al mundo tecno-economizado de la modernidad y que ofrecen vías alternativas para la construcción de mundos de vida sustentables.

Si podemos considerar la emergencia de la democracia y los derechos humanos como efectos inadvertidos y no intencionados de la primera modernidad, el mundo objetivado de la segunda modernidad sobre el cual reaccionan los agentes sociales (asentados en el yo de los procesos de individualización de Beck, el *self* de Giddens o las comunidades reflexivas de Lash) impide observar la reinvención de identidades pensantes que se enraízan en una tradición y en un territorio para re-territorializarse en un sentido fuerte, para reinscribirse en sus condiciones ecológicas y culturales de existencia.

En este contexto discursivo, la cuestión ambiental queda reducida a una sensibilidad ecológica, adherida a procesos de cambio cultural. La reflexión (cognitiva, institucional, estética, comunitaria) no implica una reflexión del pensamiento sobre los modos de pensamiento que han generado un mundo insustentable. No se plantea el problema de una deconstrucción del sistema-mundo construido sobre la racionalidad científica de la modernidad. La reflexión institucional apunta a un automatismo interno, a un mecanismo

⁹⁴ Ver Caps. 4-6, *infra*.

de resiliencia en el desenvolvimiento de la modernidad. La reflexividad de la modernidad se reduce así a un proceso de retroacciones de la racionalidad moderna dentro del proceso de racionalización de la racionalidad instaurada, a una reforma ecológica de la modernidad, más que a un proceso de trascendencia o emancipación que permitiera una reconstitución del orden social en el sentido de una nueva racionalidad social que apunta hacia la reconstitución del orden social en relación con las condiciones ecológicas de la vida.

El sentido de la reflexividad de la modernidad aparece como un proceso de adaptación a la realidad social construida que sigue su dinámica interna dictada por la racionalidad que la constituye. Ejemplo de ello son las políticas de adaptación al cambio climático ó el adaptacionismo genómico, que no son ya adaptaciones al flujo de la vida en un sentido darwiniano, sino las respuestas a un mundo intervenido por la tecnología y el mercado. La reacción “reflexiva” no apunta a una deconstrucción de la racionalidad instaurada en el mundo que determina las condiciones de la vida, ni orienta la reconstrucción social hacia un futuro sustentable. Es una reacción a la realidad presente, cuya proyección al futuro es la inercia de la racionalidad tecno-económica que domina a la inmanencia de la vida.

Sociología de la modernización ecológica

En la comprensión de la reflexividad de la modernidad como un proceso de reajustes y readaptaciones en el seno de la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad, la propuesta de la *modernización ecológica* adquiere el carácter de la prueba pragmática de su posibilidad y realización. Partiendo del optimismo *a priori* de su posibilidad, el programa de la modernización ecológica se propone estudiar las transformaciones institucionales (teóricas, técnicas, legales, axiológicas) que conducen hacia la “reforma ecológica” del capitalismo globalizado. Este proceso incluye la instauración de ministerios y agencias de medio ambiente; de impuestos, tarifas y etiquetados ecológicos; etc. Pero su prueba empírica estaría dada por la evidencia de un proceso de desmaterialización de la producción y la desvinculación de los flujos ecológicos del proceso económico, que hasta ahora no se ha cumplido, como prueba la extensión de la huella ecológica, el incremento de las emisiones de gases de efecto invernadero y el avance en el deshielo de los polos.⁹⁵ Como reza el dicho, “*the proof of the pudding is in the eating*”. Habrá pues que aquilatar la

⁹⁵ Uno de los proyectos globales más importantes puesto en marcha para generar innovaciones tecno-económicas en el sentido propuesto por la modernización ecológica ha sido la desmaterialización de la producción promovida por el Wuppertal Institute en 1993, seguida por el Factor 10 Institute fundado en 1997 y continuada por el International Factor 10 Innovation Network en 1998. Ernst Ulrich von Weizsäcker (1997) publicó su idea de desmaterializar la producción por un Factor 4, una reducción del 75% del *throughput*, a partir de una estrategia –que llamó “eficiencia revolucionaria”– fundada en la reducción en el uso de recursos. Esta idea fue cuestionada por Friedrich Smidt-Bleek, quien a su vez propuso una desmaterialización de diez veces o un incremento de diez veces en la eficiencia de las tecnologías modernas como condición para alcanzar la sustentabilidad económica. Para alcanzar tal meta en el año 2050, Smidt-Bleek proponía que “el consumo per capita mundial no debe exceder 8 tons. de materiales por año; una huella ecológica per cápita de 1.8 has, un consumo per cápita de 5-6 tons. anuales de recursos no-renovables y una emisión de CO2 que no exceda 2 tons. anuales por persona. Estas condiciones económicas sustentables solo podrían alcanzarse incrementando la productividad de los recursos de los países industrializados” (Schmidt-Bleek, 2008). El logro de esa meta partía de dos supuestos: a) reducir el consumo de materiales globalmente por al menos 50% y b) un incremento de 10 veces en la eficiencia en el uso de los recursos en los países tecnológicamente avanzados (Jänicke, 2006).

veracidad de los argumentos de tal teoría sobre los éxitos de la desactivación del proceso de degradación entrópica de la naturaleza inducido por el proceso económico, es decir la refutando la teoría de Georgescu Roegen (1971) sobre el efecto del proceso económico en la degradación entrópica del planeta.

Gert Spaargaren y Arthur Mol lanzan su sociología de la modernización ecológica desde el discurso del desarrollo sostenible y el llamado de la Comisión Brundtland a construir sociedades modernas sostenibles.⁹⁶ Spaargaren y Mol encuentran en la teoría desarrollada por Huber (1993) –quien afirma la necesidad de “ecologizar a la economía” al tiempo que se “economiza la ecología”–, los elementos fundamentales para desarrollar su propia teoría. Sin embargo, consideran que al enfoque de Huber le “falta una teoría sociológica de la sociedad moderna y necesita remodelarse y adaptarse para la tarea de analizar la relación entre ambiente y modernidad” (Spaargaren y Mol, 1992: 324). Esta sería la tarea que emprenderían estos autores.

Enderezada sociológicamente la teoría de la modernización ecológica, Spaargaren y Mol dan una vuelta de tuerca al concepto de sostenibilidad del discurso de *Nuestro futuro común* (WCED, 1987) para combatir a los críticos que encuentran en la racionalidad económica la causa primera y última de la degradación ambiental y afirmar al crecimiento económico como condición de la sustentabilidad ecológica. Afirman así que,

el concepto [sustainability] tal como es introducido por la Comisión Brundtland (WCED, 1987) integra la calidad ecológica con el crecimiento económico a través de la industrialización. El crecimiento económico y el desarrollo tecnológico, dos rasgos institucionales importantes de la modernidad, son vistos así como compatibles e incluso como la condición para sostener la base de sustento, más que la causa principal de destrucción ambiental (Ibid.:333).

Se va construyendo así la propuesta de la modernización ecológica como una estrategia discursiva que coloca al proceso económico como el motor y soporte de la sustentabilidad. Asimismo se va constituyendo una comunidad epistémica y un sistema de alianzas en la retórica del desarrollo sostenible.⁹⁷

Con la crisis ambiental, la naturaleza reclama su *derecho de ser en el mundo*. Mientras que el ecomarxismo reconoce una “segunda contradicción del capital” que se manifiesta en la explotación de la naturaleza y la degradación ecológica, la modernización ecológica inscribe a la naturaleza como “tercer factor productivo” en el proceso económico conducido por la innovación tecnológica. La teoría de la modernización ecológica establece una alianza ideológica con la economía ambiental, el discurso del desarrollo sostenible y la teoría de sistemas para reconocer a la naturaleza incorporándola como “capital natural” al

⁹⁶ “Los sociólogos ambientales debieran considerar el tipo de categorías analíticas requeridas para pensar la edificación sostenible de las sociedades modernas. Un examen detenido del discurso del desarrollo sostenible nos lleva [...] a concluir que éste puede interpretarse como un llamado para la modernización del sector industrial, al menos del mundo rico industrializado” (Spaargaren y Mol, 1992:324).

⁹⁷ Las postulaciones de Spaargaren y Mol se afianzan en la idea de que “la relación entre sociedad y ambiente llama a una ‘reestructuración industrial para el desarrollo sostenible, o modernización ecológica’ (Simonis, 1989:361) [...] como el concepto de desarrollo sostenible, la modernización ecológica indica la posibilidad de superar la crisis ambiental sin dejar el camino de la modernización” (Spaargaren y Mol, 1992: 334).

designio tecnológico de la modernidad, palanca por excelencia del capital para mantener en marcha el proceso económico. En palabras de Spaargaren y Mol,

Esto debe llevar a la ecologización de la economía, es decir, a un cambio físico en los procesos de producción y el consumo [...] el concepto de modernización ecológica incluye la economización de la ecología asignando un valor económico a la tercera fuerza productiva: la naturaleza. Los recursos naturales y ambientales deben recuperar su lugar en los procesos económicos y de toma de decisiones (Immler, 1989) (Ibid.: 335).

En la negociación ideológica sobre la ecologización de la economía y la economización de la ecología, la balanza claramente se ha cargado hacia la segunda, llevado por la fuerza de la tecnología y la inercia del proceso económico. La narrativa de la modernización ecológica y el discurso del desarrollo sostenible desembarcan en el caballo de Troya de la teoría sistémica en el campo ambiental. Al pretender reordenar el mundo en una constelación de órdenes ontológicos objetivos e interconectados para ofrecer un enfoque holístico comprensivo, operan un vaciamiento del poder crítico de la teoría. Siguiendo a Huber (1991), describen el mundo que pretenden ecologizar como una totalidad constituida por una sociosfera y una tecnosfera, a la que habría que acoplarle la biosfera para restablecer su equilibrio perfecto. Sobre estas endeble bases epistemológicas se va construyendo el andamiaje teórico de la modernización ecológica.⁹⁸

En la narrativa de la modernización ecológica la exclusión de la naturaleza no es un olvido del pensamiento, sino simplemente una “falla en el diseño de la modernidad”, que se resuelve con un ajuste de diseño teórico, agregando la esfera que falta al sistema y la pieza que falta al mecanismo económico: la biosfera. Para estos autores no existen obstáculos epistemológicos para articular las lógicas del sistema económico y tecno-lógico con la ecología, ni resistencias institucionales para fundir las tres esferas. A la maleabilidad de la economía y a la potencia de la tecnología habría que agregar la clarividencia de estos teóricos de la modernidad y una dosis de voluntad política y buena disposición de los consumidores para ecologizar al mundo, una vez que la evolución misma del sistema así lo reclama. En este tenor postulan “el carácter industrial, y no capitalista o burocrático de la modernidad como punto de partida de la teoría de la modernización ecológica” (Ibid.: 336).

La teoría de sistemas se propone desplazar a las teorías críticas que buscan comprender las causas históricas de la crisis ambiental, deconstruir la racionalidad moderna y construir una racionalidad ambiental. Mol y Spaargaren fundan su teoría en la ruta trazada por la modernidad y su teleología tecnológica de la historia, afianzados en la voluntad de desconocer las teorías y los hechos que muestran la insustentabilidad de la modernidad y su imposible ecologización dentro del orden de racionalidad establecido. Afirman así que la modernización ecológica

⁹⁸ Huber [...] diferencia tres categorías analíticas o esferas en la sociedad moderna. Aparte del sistema industrial (o tecnosfera) y el mundo de la vida (o sociosfera), que están más o menos en línea con otras teorías sociales, Huber introduce una tercera esfera: la naturaleza, o la biosfera. Los principales problemas en la presente sociedad están relacionados para Huber con la colonización de la sociosfera y la biosfera por el sistema industrial (o tecnosfera). Estos problemas, interpretados como fallas del diseño estructural del sistema industrial, pueden superarse por una reestructuración ecosocial de la tecnosfera, que Huber llama modernización ecológica (Ibid.:335-6).

destaca el carácter industrial, más que el carácter capitalista o burocrático de la modernidad como el punto de partida de la modernización ecológica [...] Más aún, el acercamiento de la modernización ecológica está en oposición directa a la teoría de la contra-productividad y a las tesis de la de-modernización en su convicción de que el único camino posible para salir de la crisis ecológica es seguir más allá de la industrialización hacia la hiper o la superindustrialización [...] el carácter capitalista de la sociedad moderna apenas se cuestiona, ya que las relaciones capitalistas de producción y el modo de producción capitalista no se aprecian como relevantes para superar el problema ecológico [...] la teoría de la modernización ecológica plantea una visión evolucionista y tecnológicamente determinista del desarrollo social característico de las teorías de la sociedad industrial. El recambio ecológico es analizado como la siguiente etapa –lógica, necesaria e inevitable– en el desarrollo del sistema industrial –sistema que se auto-corrige en su falla de construcción al haber descuidado a la ecología. En la visión ‘sistémico-evolutiva’ de los desarrollos históricos, la tecnología y las innovaciones tecnológicas son el motor del cambio socio-ecológico (Ibid.:336-337).⁹⁹

Más aún, para confirmar su teoría y legitimar su proyecto ecologizador, los autores se creen acompañados por el movimiento ambientalista, el que al igual que ellos habría abandonado su postura crítica y habría sido seducido por la teoría de la modernización ecológica. Declaran así que

La mayor parte del movimiento ambiental holandés ya no se opone ni ideológica ni estratégicamente a la producción industrial de gran escala ni a las innovaciones tecnológicas en tanto que sean ambientalmente correctas. Se ha dicho un radical adiós a la ideología de lo pequeño es hermoso, y los desarrollos tecnológicos son vistos potencialmente muy útiles para regular los problemas ambientales [...] El movimiento ambiental ha adoptado el enfoque de la modernización ecológica resaltando la necesidad de adaptar el proceso de modernización a los límites ecológicos (Ibid.:340-1).

A la miopía teórica y la ceguera social se añade la arrogancia eurocéntrica que no mira otras reflexiones, teorías y perspectivas para comprender la crisis ambiental, el sentido de la historia y el destino de la humanidad; para discernir en los conflictos ecológicos en torno a la construcción de la sustentabilidad entre la reestructuración de la modernidad o su trascendencia hacia otra racionalidad. Su autocomplacencia de la modernización ecológica los lleva a afirmarse como pioneros y punta de lanza de la sociología ambiental:

Hay una falta de teorías sofisticadas para tratar explícitamente la relación entre los desarrollos institucionales de la sociedad moderna –sea el capitalismo, el industrialismo u otros desarrollos– y el peso de la base de soporte en las tres escuelas de pensamiento. En ese sentido, la sociología ambiental está aún en su infancia (Ibid.:341).

Como bien señala Blühdorn (2000), la modernización ecológica, no es más que una simulación para mantener el mito de la modernidad en su “progreso hacia una organización más racional y ecológica de la sociedad para el beneficio de la riqueza y bienestar humano

⁹⁹ Gert Spaargaren reafirma años después la misma postura: “no hay principio ni argumento teórico alguno que hagan a la organización ‘moderna’ de la producción y el consumo y a su tecnología antitética con la sustentabilidad” (Spaargaren, 2000:48-49).

universal”]; a través de este discurso se une a un apostolado de creyentes en la modernidad, en su capacidad de ecologizarse gracias a la conciencia de una clase de expertos y tomadores de decisiones, al poder de la tecnología y la eficacia del mercado. Sobre estas bases habría de realizarse la reestructuración ecológica de la sociedad moderna tardía para responder y solucionar los efectos colaterales indeseados generados por el propio proceso de modernización. Sin ofrecer un análisis sobre la desmaterialización de la producción impulsada desde los años 90,¹⁰⁰ ni recurrir al decrecimiento económico como vía para alcanzar un equilibrio entre el sistema económico y las condiciones ecológicas del planeta, la doctrina de la modernización ecológica –un programa de reformas institucionales para la implementación de políticas económicas más que una teoría del cambio social en la modernidad–, afirma su creencia en la compatibilidad de la economía y la ecología en la configuración de un nuevo estadio del capital y del desarrollo económico. En la auto-postulación de su doctrina tecno-económica, la modernización ecológica

evade cualquier conflicto ideológico fundamental y omite las preocupaciones emancipatorias que figuraban de manera prominente en el debate ambiental de los años 70 y principio de los 80. En segundo lugar [...] mira al problema ambiental como una ‘falla en el diseño estructural de la modernidad’ (Mol, 1996: 305), o una ‘omisión en el funcionamiento de las instituciones de la sociedad moderna’ (Hajer, 1995: 3) [...] la emergencia de problemas ambientales es considerada un problema de gestión que puede resolverse por medio de un ajuste fino de la gestión (Blühdorn. 2000: 211).

En efecto, el discurso de la modernización ecológica que ofrecen Spaargaren y Mol, antes de poder establecerse como un paradigma o un esquema teórico en el campo emergente pero diverso de la “sociología ambiental”, su interés cognitivo nace encasillado y apuntalado en una voluntad de poder: la de absorber antes que resolver la crisis ambiental en el marco del orden económico y social establecido y de la racionalidad tecno-económica dominante. Su programa de investigación se inscribe en la axiomática de una “racionalidad ecológica” que vendría a restaurar los efectos negativos del proceso de modernización y a reconfigurar un nuevo orden sustentable, instaurando una norma ecológica a la que habrían de someterse “otras racionalidades”:

Debido a la imposibilidad de la vida, y especialmente de la vida con sentido, si las cualidades ecológicas no son salvaguardadas, otras racionalidades [...] solo debieran de permitirse funcionar dentro de las fronteras estrictas establecidas por la racionalidad ecológica (Mol, 1996:308).

Sin soporte conceptual o empírico, los teóricos de la modernización ecológica proclaman el acontecimiento de la “emancipación ecológica” y la “auto-reforma institucional” de la modernidad tardía (Mol, 1995), en un discurso auto-referencial, alejado del propósito de una sociología reflexiva (Bourdieu y Wacquant, 2008). La modernización ecológica puede ser así interpretada como una política post-ecológica del “consentimiento sin sentido”, a partir de la noción luhmanniana de un “acuerdo conformista”, entendido como un consentimiento o desistimiento sin convencimiento alguno. Sin mediar un debate motivado

¹⁰⁰ Como señala Blühdorn (2000), “existe mucha incerteza sobre lo que exactamente consigue la modernización ecológica, y si realmente lleva a las sociedades modernas tardías más cerca al deseado estado de sustentabilidad”.

por razones, sentimientos o ideales; sin principios éticos, fundamentos teóricos o valores ideológicos,

la modernización ecológica triunfa en lograr el acuerdo que el fundamentalismo ecologista fracasa en conseguir [...] en consecuencia, la modernización ecológica finalmente puede describirse como el discurso post-ecologista de una comunicación ecológica no convencida de la sociedad moderna (Blühdorn, Ibid.: 223).

Vaciada así del sentido de una sociología comprensiva y reducido el campo de la sociología ambiental a una contienda entre un discurso voluntarista de modernización que produce la intervención creciente de la racionalidad tecno-económica sobre la naturaleza y al “constructivismo posmoderno” del “consentimiento sin sentido”, la reflexión sociológica se queda sin un fundamento ontológico para la comprensión de la cuestión ambiental y de las condiciones ecológicas para la sustentabilidad de la vida. Ciertamente, si los problemas ambientales solo se convierten en tales al ser percibidos como problema, si la percepción que conduce a la acción –sea preventiva o meramente simuladora– depende de la puesta en juego y la construcción de casos ambientales, si la teoría sociológica se reduce a ser un instrumento funcional del orden establecido, la sociología se queda sin fundamento ontológico para comprender la condición del mundo social y para ejercer su crítica fundamental al sistema. Este des-fundamento de la crítica ambiental de la modernidad abre el camino a la “política post-ecologista de la naturaleza” (Blühdorn) y a las políticas ecológicas post-constructivistas (Escobar, 2010).

Ni la modernización ecológica ni la modernización reflexiva se plantean el problema de la sustentabilidad. La primera simplemente postula la superación de la falla en el diseño de la modernidad a través de la innovación tecnológica y la eficiencia del mercado. La segunda se preocupa por entender la condición de la modernidad tardía a través de su reflexividad institucional, por la emergencia de comunidades epistémicas, sistemas expertos y procesos de individualización, capaces de responder a los riesgos contruidos.

Las propuestas de la modernización –ecológica, reflexiva– se impone sobre otros discursos teórico-ideológico-políticos por la eficacia simbólica de sus estrategias discursivas y por la resistencia del orden de la racionalidad moderna a deconstruirse y reconstituirse. Empero, los desafíos de la sustentabilidad no encuentran una vía de solución a través de la implementación práctica de sus propuestas teóricas: por la vía de una efectiva desmaterialización de la producción fundada en el poder de la tecnológica y la eficacia del mercado. La modernidad reflexiva cierra la vía a la reflexividad del pensamiento sobre la racionalidad que ha configurado y codificado a la modernidad; a una reflexividad capaz de deconstruir los bastiones de la racionalidad moderna al tiempo que construye una nueva racionalidad. La racionalidad ambiental abre un proceso histórico que desde la radicalidad del concepto de *ambiente como otredad al logocentrismo de la ciencia*, y desde las raíces de la diversidad de racionalidades culturales, adquiere consistencia conceptual en la inmanencia de la vida: en una ontología de la diversidad y de la diferencia como principios de la acción social en la construcción de la sustentabilidad de la vida en el planeta.

El constructivismo discursivo de la sociología ambiental

El libro de Marteen Hajer, *The politics of environmental discourse: ecological modernization and the policy process* (Hajer, 1995) abrió una importante vertiente en la perspectiva de la sociología ambiental constructivista al situar la construcción de los “casos” ambientales en el terreno de las estrategias discursivas. El análisis del discurso permite observar al mismo tiempo la construcción de las diferentes posiciones teóricas de la propia sociología ambiental, como es el caso de la modernización ecológica. Hajer atrae las perspectivas foucaultianas de las formaciones y las estrategias discursivas al campo de los estilos argumentativos en la construcción de procesos institucionales y al análisis de la legitimidad de acciones en la instrumentalización de políticas ambientales. Empero, la voluntad empírica de la sociología europea y anglosajona, si bien permite un análisis más minucioso de la construcción de las realidades ambientales, pierde de vista aquello que se mantiene en el fondo de la política ambiental: las diferentes concepciones de la crisis ambiental y la movilización de actores sociales en la construcción de vías alternativas hacia la sustentabilidad en el campo de la ecología política.

Hajer lleva el análisis del discurso al nivel de la teoría del discurso social interactivo de autores como Davis, Harre o Billing, para configurar comprensiones discursivas y compromisos cognitivos rutinizados, lo que clarifica el campo del encuentro de posiciones argumentativas capaces de ser tratadas dentro del contexto de acciones comunicativas en las cuales se dirimen conflictos y se legitiman posiciones en el proceso de hacer realidad un problema ambiental, permitiendo darle seguimiento en sus consecuencias normativas. Es posible mirar así la manera como un problema llega a configurarse bajo un significante determinado –por ejemplo la lluvia ácida–, para luego determinar sus causas, las dinámicas industriales y ecológicas que se conjugan, su gravedad para convertirlas en objeto de una acción ciudadana o una política gubernamental, y seguir los caminos de su instrumentación, estableciendo normativas ambientales, incentivos para un recambio tecnológico o la reubicación de las industrias.

Hajer reconoce la emergencia del discurso ambientalista en los años 70 cuando se convierte en un tema político a nivel mundial; sin embargo no dirige su análisis discursivo a las muchas vueltas (“twists and turns”) que ha sufrido el discurso, sus controversias, sino que construye su objeto sociológico y sitúa su estudio frente a fenómenos y problemáticas que se van configurando y cristalizando en los procesos de “policy making”. Hajer delimita su indagatoria y acota su “acercamiento argumentativo para operacionalizar la idea de que el discurso es constitutivo de las realidades de las políticas ambientales”. El conflicto ambiental queda así circunscrito:

El conflicto ambiental no aparece primordialmente como un conflicto sobre el tipo de acciones que debieran tomarse [...] sino como un conflicto sobre el significado de fenómenos físicos y sociales [...] Las líneas argumentales (“story lines”) son vistas como el vehículo del cambio y se analizan en conexión con las prácticas discursivas específicas en que son producidas. Esta metodología ayudará a explicar la dinámica política en el dominio ambiental (Hajer, 1995: 72).

De esta manera, “la política del discurso ambiental” de Hajer queda emplazada y reducida a la discursividad puesta en juego por los procesos de la “política ambiental” movilizadas por

la modernización ecológica. La modernización ecológica funciona como un saber de fondo dentro del cual convergen y se dirimen las controversias discursivas orientadas por el imperativo de la transformación ecológica de la modernidad. Quedan así ocultos, negados y sojuzgados todos los discursos “otros” que no sólo indagan y cuestionan el triunfalismo de la modernización ecológica, sino que tensan el campo de la ecología política en una disputa de sentidos de la construcción de la sustentabilidad. Los procesos discursivos quedan confinados dentro de una racionalidad comunicativa dirigida de antemano, destinada por la instrumentalidad e institucionalización de las políticas ambientales de la modernización ecológica.¹⁰¹ Las prácticas discursivas definen el sentido operativo y funcional de las prácticas institucionales, pero no ingresan en el campo conflictivo de las estrategias de poder que abren los sentidos de la sustentabilidad.

La ecología política es el campo que tensa la discursividad sobre la cuestión ambiental, el campo vivo en el que laten otras significaciones, en las que el discurso ambiental se politiza para abrir nuevas vías de sentido en la construcción de un futuro sustentable. En cambio, la sociología constructivista anglosajona y europea se limita a mirar y seguir el curso de la racionalización de la modernidad, de la estructura social ya presente e instaurada en el mundo. La sociología se niega así su propio sentido social: el de cuestionar el devenir y las condiciones a través de las cuales la sociedad humana global ha cristalizado en una racionalidad que se autoreproduce sin repensarse. Sobre todo cuando esta es la causa fundamental de la emergencia de la crisis ambiental, de la devastación de las condiciones de sustentabilidad del planeta, de la vida y el orden social.

Cuestionar este encerramiento de la mirada sociológica no niega el interés sociológico que puede suscitar la perspectiva que ha abierto Hajer sobre la complejidad del juego discursivo en diferentes contextos culturales e institucionales (Inglaterra y Holanda en este caso) en la configuración del “caso” de la modernización ecológica (incluyendo el juego de cajas negras y mutua funcionalización de actores discursivos) que permiten condensar y legitimar un consenso social sobre la comprensión y vías de actuación sobre un problema ambiental, en este caso la instrumentación de políticas capaces de responder al problema de la lluvia ácida. El análisis discursivo de los conflictos ambientales abre otra vía de inteligibilidad social: sobre las condiciones sociales para dirimir los conflictos ambientales; es decir, apela al problema de la democracia deliberativa en la respuesta social a problemas ambientales.

La sociología discursiva prepara el campo de la ecología política para el encuentro y la expresión de diferentes comprensiones e intereses en el escenario de una democracia deliberativa para abrir los cauces hacia la sustentabilidad a partir de un diálogo de saberes.

¹⁰¹ Hajer confiesa el auto-confinamiento de su voluntad teórica: “La principal tesis teórica de este libro es que uno puede observar cómo las prácticas institucionales en el dominio ambiental funcionan conforme a discursos de políticas identificables que a través de sus líneas argumentativas proveen las indicaciones para la acción dentro de estas prácticas institucionales” (Hajer, 1995:264). Igual que en el caso de la modernización reflexiva, para Hajer la cuestión ambiental llama a una reflexividad institucional, a cambios institucionales, y no a los modos de pensar y construir el mundo. Su constructivismo discursivo es un constructivismo funcionalista que parte de la manera como los modos de pensar ya instaurados, sus líneas argumentativas y sus coaliciones discursivas juegan en esos rearrreglos institucionales. No se trata de un constructivismo discursivo que ponga en juego las estrategias de poder en el saber en la construcción antagónica de la sustentabilidad.

Empero, este espacio para dirimir las controversias discursivas está ya delimitado por una disposición a nivel de una sociedad para acordar los modos de comprensión y la legitimidad de una intervención determinada. En el caso de los países con altos estándares de democracia, las coaliciones discursivas se establecen en el nivel de debates parlamentarios, de políticas gubernamentales y acciones ciudadanas en el nivel del diálogo intersubjetivo; pero no significa que sea la arena para la confrontación de intereses en la distribución ecológica y de la construcción de las vías de la sustentabilidad del planeta, para el despliegue discursivo de argumentaciones encontradas entre diversos actores sociales y seres culturales activando la práctica de una política de la diferencia.¹⁰²

Hajer adopta la modernización ecológica como el estatus del mundo “normal”, sin llevar su análisis discursivo al cuestionamiento de las estrategias de poder donde se configuran los procesos de legitimación de la modernización ecológica como paradigma explicativo del mundo-en-sí. En este sentido, el campo discursivo se establece dentro del “saber de fondo” que legitima la normalidad de la modernidad y de la globalización económica, permitiendo analizar las especificaciones posibles que se abren para la elaboración de políticas públicas, pero sin cuestionar los procesos de racionalización de la racionalidad instaurada en el mundo. La política del discurso se reduce así al juego de discursividades en la hechura de las políticas ambientales, fuera del campo político donde se juega la cuestión ambiental: las luchas de poder en el campo de la ecología política, donde se despliegan los procesos de reapropiación social de la naturaleza y la construcción de sustentabilidades: de una política de la diferencia en una confrontación de racionalidades diversas en el campo ambiental.

En este sentido, el carácter discursivo e interdiscursivo de la cuestión ambiental y de las políticas ambientales adquiere muy diferentes visos si se trata de “negociar” diferentes intereses dentro de una cultura donde impera una racionalidad común a sus contendientes, o si lleva al análisis de las estrategias de poder entre racionalidades antagónicas. Por una parte se aplica a los discursos científicos y creencias populares para llegar a la comprensión de la naturaleza de un fenómeno como la lluvia ácida o para alcanzar acuerdos entre la misma comunidad de expertos sobre el carácter antropogénico o cósmico del cambio climático; por otra parte lleva al análisis político-discursivo en un campo antagónico para dirimir un conflicto entre intereses contrapuestos en la distribución de los costos o beneficios de los modos de apropiación de la naturaleza; en la distribución de los bienes y servicios ambientales del planeta; para legitimar otros saberes y otros derechos, para dar otras respuestas a la crisis ambiental y abrir otras vías de construcción de la sustentabilidad.

La sociología de los flujos ambientales

Para responder a las críticas que ha suscitado la “teoría” de la modernización ecológica y llevar a un nivel menos pragmatista y más comprensivo de la condición ambiental dentro del proceso de globalización, Mol y Spaargaren (2006) prosiguieron su esfuerzo teórico inspirados en la teoría sobre redes de Manuel Castells (1996) y en la teoría de los flujos y la complejidad global de John Urry (2003), derivando la propuesta de una “sociología de los flujos ambientales”. En su nueva indagatoria, los autores se proponen construir una dimensión propiamente social frente a otras ramas de las ciencias ambientales, como los

¹⁰² Ver Cap. 3, *infra*.

análisis de flujos materiales y de la huella ecológica (Wackernagel, 1994), a la ecología industrial, y en afinidad con otras teorías políticas enfocadas hacia las redes, *scapes*, fluidos y flujos, como las propuestas por Arjun Appadurai y Saskia Sassen. Declarando obsoletos los conceptos que han configurado el discurso y la teoría ambiental, Mol y Spaargaren pretenden ofrecer nuevos conceptos capaces de aprehender el cambio ambiental global.

Arthur Mol se propone elaborar su sociología ambiental de los flujos y las redes buscando trascender el marco de las estructuras, definiendo su enfoque como una forma de operacionalizar el poder y la desigualdad. En este sentido analiza

las condiciones de acceso a los flujos ambientales, a los *scapes*¹⁰³ y redes que estructuran la corriente de flujos ambientales estratégicos [...] las consecuencias para grupos, actores y organizaciones a quienes es negado el acceso o quienes no consiguen establecer vínculos con redes globales relevantes [...] el poder reside en las ‘adiciones y retiros’ en sí mismos, y no sólo en las prácticas sociales de producción y consumo [...] El poder y la desigualdad en la perspectiva de una sociología ambiental de los flujos también se refiere a los flujos de capital, información, imágenes y personas que estructuran, condicionan y habilitan reformas ambientales (Mol, 2010:73).

La teoría de los flujos se presenta afin a la teoría de la modernización ecológica, como una derivación dentro del mismo linaje teórico en un uso más nominalista y cosificador de sus términos, que propiamente conceptuales, sobre los órdenes ontológicos de los flujos que fluyen en su corriente discursiva. Esta teoría busca “refinar” las teorías de Castells y de Urry atrayéndolas al terreno específico de la condición ambiental de la globalización. Su pretensión, no corta de ambiciones sociológicas, es “establecer los primeros fundamentos de un nuevo acercamiento teórico en las ciencias sociales ambientales” (Spaargaren, Mol y Bruyninckx, 2006:22-23). Estos autores buscan analizar así “las nuevas redes, arreglos e infraestructuras que están constituyendo y gobernando diferentes clases de flujos ambientales, más que las dimensiones materiales de los flujos ambientales como tales o tomados aisladamente” (Ibid.: 5).

A su juicio, el fenómeno de la globalización reclama una reconceptualización que permita dar cuenta de los procesos que determinan la condición del mundo una vez que se vuelven difusas las fronteras nacionales y que el Estado-nación deja de ser el agente determinante de las acciones humanas frente a los fenómenos socio-ambientales. Esta transformación del mundo no sólo reclama una reforma del Estado, sino que llama a pensar las instituciones, las agencias y los agentes que movilizan los flujos en el proceso de globalización. Una vez que el Estado-nación deja de ser el actor principal, que el derrumbe de sus fronteras acarrea a su paso el fin de las determinaciones estructurales de la sociedad, y que los actores sociales pierden identidad, autonomía y eficacia, los flujos toman la estafeta como protagonistas de las dinámicas del mundo globalizado.

¹⁰³ Los autores adoptan la noción de “*scapes*” acuñada por Arjun Appadurai (1996), extendiendo el término land-scape (paisaje) para referirse a “ethnoscapes”, “technoscapes”, “financescapes” e “ideoscapes” para describir los flujos de imágenes, personas, máquinas e ideas que hace recordar los planos ontológicos de las “mesetas” en la geofilosofía de Deleuze y Guattari (1987). Por su difícil traducción al español, he preferido mantener este neologismo en itálicas (N.A.)

Mol y Spaargaren se proponen así construir una nueva teoría comprehensiva sobre el triángulo globalización, cambio ambiental y gobernanza del Estado, sobrepasando los análisis sociales que se limitan a las relaciones de sólo dos de estos términos. Su intención es elaborar una teoría sociológica de los cambios institucionales de la modernidad en la transformación del metabolismo global a través de los flujos interconectados de recursos globales como el agua, el aire y los desechos a través de los flujos de mercancías, de dinero y de personas; de los flujos de materia y energía generados por la economía global y de la degradación entrópica de tales procesos en el “throughput”, como lo denomina la economía ecológica. Sin embargo, la noción de flujos ambientales que ofrecen estos autores no consigue ni una concreción conceptual ni una especificación de sus aplicaciones prácticas al análisis de una clase de fenómenos particulares –el proceso económico, los flujos migratorios, el metabolismo de la biosfera, o el cambio climático– para pretender fundar una nueva teoría social sobre los cambios ambientales globales.

Lo que falta al “concepto” de flujos con el que se pretende actualizar la “teoría” de la modernización ecológica es propiamente una concreción conceptual. Los flujos parecen emerger ex-nihilo y comportarse fuera de las determinaciones estructurales y las agencias sociales de la racionalidad que los impulsa y genera. Los flujos aparecen como un conjunto de procesos en los que al tiempo que fluye materia, energía, capital, bienes y personas, se suman los flujos de “información ambiental, productos verdes, conceptos de manejo sustentable, esquemas de certificación ambiental y flujos de activistas ambientales y de sus ideas” (Ibid.:20): todo un listado de entidades “ambientales” cuyo carácter habría que definir conceptualmente, pues es en la consistencia conceptual donde se juegan los sentidos y las controversias de una sociología ambiental en el marco de la ecología política, y no en un análisis de la convergencia de flujos de entidades sin identidad conceptual.¹⁰⁴

Los flujos ambientales fluyen en la emergencia de la complejidad ambiental, planteando el problema de comprender la constitución de los entes híbridos que vienen a poblar el mundo y a dislocar el orden ontológico de lo Real. Esta reconstitución ontológica del ser es tanto una emergencia en el orden propiamente óntico y ontológico, como en el orden epistemológico de nuestro entendimiento del mundo. Siguiendo a Latour (1991), podemos afirmar que “nunca fuimos modernos”, en el sentido de habitar un mundo donde lo Real y lo Simbólico constituyeran órdenes autónomos. El principio metodológico cartesiano que separa al objeto y al sujeto del conocimiento opera como una estrategia de conocimiento sobre el mundo. Este modo de indagar las cosas del mundo no consiguió desarticular la compleja imbricación entre lo Real y lo Simbólico que condujo la co-evolución sociedad-naturaleza desde la generatividad de la *physis* hasta su desencuentro con el *logos* de la razón moderna. Sin embargo, el dualismo cartesiano instauró un modo de conocimiento de la realidad que cristalizó en la racionalidad científica de la modernidad y condujo a la intervención tecno-económica del mundo generadora de la complejidad ambiental (Leff,

¹⁰⁴ Mol y Spaargaren advierten que “deben ser precavidos para que su compromiso con la noción de que los flujos materiales, sociales e híbridos puedan ser examinados con conceptos y métodos similares no lleve a que los fenómenos ambientales sean uno entre muchos tipos de flujos en una lista interminable y arbitraria. Así, la sociología de los flujos ambientales requiere una sistematización y definición adicional de los flujos ambientales” (Mol y Spaargaren, 2006:65). Sin embargo, estos autores no responden consistentemente a su propia advertencia generando los conceptos que reclaman necesarios.

2000). Es en este trastocamiento del ordenamiento ontológico del mundo en el que emergen nuevas entidades híbridas, amalgama de organismo, tecnología, economía y símbolos, cuya fenomenología no es atribuible a órdenes ontológicos autónomos y a sus dinámicas lineales, donde falla la pretensión de las ciencias de comprenderlos dentro de campos científicos delimitados.

En la medida que se deconstruyen y debilitan las razones que permitían asignar un orden de causalidad y determinación a los procesos naturales y sociales, las ciencias sociales caen en un vacío de comprensión de las razones y racionalidades que conducen los procesos de transformación de la materia y la energía, lo que vendrá a abrir las compuertas al flujo “indeterminado” de los fluidos ambientales. Sin embargo, antes de haber clarificado el desafío ontológico y epistemológico que entraña la constitución de estos entes híbridos, Mol y Spaargaren pretenden que la perspectiva de los flujos resuelve y trasciende las controversias entre perspectivas materialistas/realistas y culturalistas/constructivistas en el campo de la sociología ambiental simplemente “hablando sobre arreglos híbridos, redes socio-técnicas, scapes y flujos que son al mismo tiempo materiales y sociales” (Ibid.:31). Consideran que su hibridación genera “cambios sociales que ya no tienen que referirse necesariamente a una agencia humana, puesto que las estructuras pueden cambiar endógenamente como resultado de interacciones entre flujos.” (Ibid.:48).¹⁰⁵ De esta manera, los flujos toman el protagonismo de la modernización ecológica, prescindiendo del actor social y de la reflexión del pensamiento sobre los procesos sociales instaurados por la globalización económica. Los “actantes híbridos” toman el relevo de los actores sociales (Urry, 2003). Se trata de actantes imposibilitados para orientar el destino social, para crear y sostener otras estructuras; para enactuar otras racionalidades hacia la sustentabilidad.

La teoría de los flujos ambientales pretende radicalizar las primeras propuestas del “nuevo paradigma ecológico” de Dunlap y Catton (1978, 1979), al punto de trasgredir las fronteras del campo propio de la sociología. Por una parte critica a la sociología de las instituciones, las prácticas y los actores que no analizan los flujos ambientales, y por otra a los estudios provenientes de las ciencias ambientales que no teorizan las dimensiones sociales de dichos flujos. Los flujos materiales vendrían a resolver esas fallas constituyéndose en las unidades que organizan a la sociedad. Si bien no se pretende que los flujos materiales se conviertan en los principios organizadores del orden social, como en algún momento la ecología se convirtió en la base de la antropología ecológica o de la ecología humana o la ecología urbana, en la medida que no aparecen las estructuras sociales, los órdenes ontológicos ni los regímenes de racionalidad que determinan los cauces de los flujos materiales (el

¹⁰⁵ Castells define los flujos como “las secuencias propositivas, repetitivas y programables de intercambios e interacciones entre posiciones físicamente disjuntas que mantienen los actores sociales en las estructuras económicas, políticas y simbólicas de la sociedad” (Castells, 1996: 412). Para Urry (2003), los flujos son sustituidos por “fluidos” como los principios organizadores de los sistemas sociales y el mundo global: Mientras que para Castells “los actores residen en el espacio de los lugares, protestando contra la influencia perturbadora de la complejidad global”, para Urry “los actores parecen desaparecer simplemente [...] la complejidad que emerge de lo global [...] vuelve obsoletas las distinciones entre actor y estructura, entre las consecuencias intencionadas y no intencionadas de la acción humana, y entre sujetos humanos y objetos físicos” (Mol y Spaargaren, 2006: 50).

metabolismo socio-ecológico de los flujos), la sociología de los flujos ambientales se muestra como una narrativa sin soportes teóricos, ontológicos y materiales.

Sin embargo, Mol y Spaargaren pretenden que su sociología de los flujos ambientales habrá de superar tanto la “sociología de los flujos” como las perspectivas de la sociología ambiental “sobre los flujos”. Para ello proponen “diferenciar entre regiones, redes y fluidos, y desentrañar las combinaciones de flujos específicos y *scapes* característicos que gobiernan a los flujos” (Mol y Spaargaren, 2006: 74). Complejizando los análisis de flujos en términos convencionales de flujos de materia y energía (agua, electricidad, minerales, desechos), deberían ser vistos como “objetos materiales móviles que acarrear con ellos un perfil ambiental articulado (automovilidad, productos verdes, etc.) junto con flujos ambientales no materiales (información ambiental, movimientos ambientales, discursos ambientales y conceptos de gestión ambiental” (Ibidem.).

Vemos así manifestarse en la “teoría de los flujos ambientales” un discurso con aspiraciones teóricas pero carente de concreción y consistencia conceptual que nombra un conjunto de procesos, entidades y “cosas” que “fluyen” en el campo ambiental, como una explosión de palabras que designan cosas, en una terminología incapaz de discernir sus conexiones e interrelaciones, sus estructuras, determinaciones y sentidos. Pues habría que preguntar: ¿qué mueve la automovilidad?; ¿qué caracteriza a un “producto verde”?; ¿cómo se articulan los flujos y transflujos de materia y energía a través de los procesos de producción, distribución y consumo?; ¿cuáles son sus efectos socio-ambientales no intencionados?; ¿qué es lo que circula en la información, en los discursos y en los movimientos ambientales?; y ¿de qué manera, las estrategias de poder que allí se juegan, imprimen una dirección a los flujos de materia y energía, una intensidad a la degradación entrópica del planeta o un impulso a la construcción de sociedades negentrópicas?¹⁰⁶

A partir de una mirada instalada en la modernidad de los países altamente industrializados, la teoría de los flujos ambientales entiende las relaciones entre flujos y *scapes* como

infraestructuras de intercambio de desechos, instalaciones de tratamiento ambiental y tecnologías de servicios públicos en el marco socio-institucional de arreglos políticos (nacionales) y de redes económicas y de información (globales) [...] Tal sociología de los flujos ambientales [...] enriquecería los acercamientos de la ecología industrial vinculando fuertemente sus flujos materiales con los *scapes* que gobiernan dichos flujos [...] el *scape* consiste tanto de las infraestructuras físico-tecnológicas que vienen junto con la producción, logística, distribución, marketing, intercambio de información, consumo y manejo de desechos, así como los paisajes socio-institucionales, económicos y simbólicos a través de los cuales se mueve el fluido global por la vía de numerosas decisiones individuales de actores políticos y económicos (Ibid.: 75-76).

Así fluye la retórica de la sociología de los flujos ambientales. Mas nunca comprenderemos la naturaleza ontológica de esos *scapes* que vienen a suplantarse a las estructuras económicas,

¹⁰⁶ Tomemos como ejemplo el caso de los agro-combustibles –un producto pretendidamente “verde”– en cuanto a la degradación entrópica del ciclo energético completo; sus efectos en el desplazamiento de cultivos tradicionales y de comunidades; las estrategias discursivas, los dispositivos de poder y los movimientos socio-ambientales de resistencia al proceso de modernización ecológica. Cf. Houtart, 2010.

políticas y simbólicas, ni de qué manera gobiernan a los flujos ambientales. La teoría de los flujos ambientales no consigue pensar el metabolismo de materia y energía que genera la sociedad moderna como una relación entre flujos y estructuras sociales; de los modos de producción, los procesos de industrialización y los regímenes de urbanización. Las nociones de flujos y *scapes* aparecen así como puntos de fuga teóricos, como un escape de la reflexión fundamental sobre la racionalidad que conduce el proceso de modernización ecológica y los procesos de degradación entrópica del planeta.

Tal es la superficialidad teórica de esta pretendida sociología de los flujos ambientales. En ella no hay referencia alguna ni a las teorías sobre las relaciones entre procesos económicos y flujos de materia y energía (Georgescu-Roegen, 1971; Daly, 1991), de los flujos en la producción agrícola (Pimentel y Pimentel, 1996, 1999) o de las propuestas teóricas y los estudios sobre la “desmaterialización de la producción” (Weizsäcker, Lovins y Lovins, 1997; Schmidt-Bleek, 2008). La globalidad de los flujos planea por encima o fuera de los conceptos de metabolismo o de entropía, aquellos con los que las ciencias naturales y sociales han abordado los flujos de materia y energía en los ecosistemas y en el proceso económico. Mol y Spargaaren intentan demarcarse del concepto meramente físico de los flujos ecológicos (Odum, 1971), pero desdeñan a su vez los estudios realizados sobre el metabolismo industrial, agrario y ecológico: ignoran asimismo las determinaciones económicas, las estructuras de poder y las racionalidades culturales, la materialidad y el sentido de los procesos que desencadenan y conforman los patrones de dichos flujos, desde la racionalización de la racionalidad económica: la expansión del capital (Marx, 1965), la “rueda (*treadmill*)¹⁰⁷ de la producción” (Gould, Pellow y Schnaiberg, 2008) y la “geopolítica del desarrollo sostenible” (Leff, 2002).

Son estos procesos los que determinan los flujos de personas y los flujos de materia y energía en las cadenas productivas; el rendimiento y la degradación entrópica en el “throughput” del proceso productivo; las alteraciones de los flujos ecológicos, la composición de la atmósfera y la dinámica meteorológica ocasionada por la extracción y transporte de materiales, la redistribución del agua en el planeta derivado de la producción y exportación de diversas “*commodities*” (pollos, acero, soya transgénica o celulosa); es decir, el metabolismo de la biosfera en todos sus componentes generado por la globalización económica y la capitalización de la naturaleza que altera los flujos ecológicos y la termodinámica del planeta.

En efecto, para que la sociología ambiental pueda trascender al excepcionalismo de lo social, es necesario dar cuenta de la manera como las “causas naturales” constituyen al orden social, antes de hipostasiar a los flujos como órdenes híbridos a los que bastaría monitorear en sus trayectorias, sin poder discernir los sentidos en que la racionalidad social incide en el reordenamiento material y el devenir ecológico del planeta. Si bien el mundo humano ha sido desde sus orígenes –antes de que Descartes fundara con su método la

¹⁰⁷ He traducido el término “*treadmill*”, que en inglés significa “molino de agua” y se aplica en términos modernos a los aparatos de gimnasio llamados “caminadoras”, por *rueda*, en tanto que la idea del *treadmill of production* no tiene la naturalidad de una técnica tradicional como los molinos movidos por el flujo natural del agua del río, ni refiere tan sólo a la continuidad de una banda de transmisión, sino a un rodar incesante, en el sentido de la inercia que mueve al proceso económico.

ficción del dualismo ontológico– un mundo “híbrido” organizado por la inextricable relación de lo real y lo simbólico, de la co-evolución de la naturaleza y la cultura, su intenso proceso de hibridación ha sido consecuencia de la propia modernidad con la invasión tecno-económica de todos los órdenes del ser, detonando la explosión de la complejidad ambiental (Leff, 2000).

En la corriente post-estructuralista se borran las fronteras de los órdenes ontológicos pensados por la metafísica (Hartmann, 1954/1964) y se constituyen nuevas entidades híbridas, hechas de organismo, tecnología y discurso (Haraway, 1991, 1997). En la reorganización tecno-económica del mundo globalizado se desdibujan las fronteras nacionales. Empero, la expansión de los flujos socio-ambientales a través de las divisiones territoriales del Estado-nación y la emergencia de procesos complejos, no implica la disolución de estructuras y regímenes ontológicos que ordenan y desordenan los procesos socio-ambientales.

Por su parte, Buttel se muestra suspicaz ante el abandono de una indagatoria desde las estructuras sociales y sospecha que en el fondo del discurso de la modernización ecológica se expresan estrategias de poder que buscan velar y desarticular teorías capaces de desentrañar las estrategias de poder que resisten a una normatividad ambiental y pretenden desactivar al movimiento ambientalista (Buttel, 2006). En este sentido, la teoría de los flujos ambientales es una estrategia discursiva para recolonizar al ambiente. Buttel analiza la teoría de los flujos ambientales como un intento de superar las críticas que recibió hasta los años 90 la teoría de la modernización ecológica en cuanto a su capacidad de resolver la crisis ambiental. Más allá de su crítica a las políticas de los Estados Unidos de Norteamérica –país al que califica como una maquinaria de destrucción ambiental–, de las evidencias empíricas sobre el avance de la degradación ambiental a nivel planetario y del fracaso de las políticas y procesos implementados para “desmaterializar la producción”, resulta ineludible contrastar las teorías de la modernización ecológica y de los flujos ambientales con la “bioeconomía” de Georgescu-Roegen (1971) en cuanto a la degradación entrópica generada por el proceso económico, las teorías neo-marxistas sobre la acumulación progresiva “por desposesión” (Harvey, 2004) y la “rueda de la producción” (Gould, Pellow y Schnaiberg, 2008).

En su crítica al elogio que hace la modernización ecológica del cambio tecnológico en el incremento de la eco-eficiencia de los procesos productivos y la disminución del gasto energético, Buttel trae a colación la “paradoja de Jevons”, quien en *The Coal Question* publicado en 1865 señalaba que el aumento en la eficiencia del uso del carbón en la Gran Bretaña del siglo 19 había conducido a un incremento en el nivel agregado de consumo de carbón. La modernización ecológica habría de reproducir esta paradoja:

la eficiencia ecológica (ie. autos más eficientes en el uso de combustible, innovaciones ecológicas en la industria y la desmaterialización [...] contribuirá a un crecimiento económico más acelerado y un mayor consumo agregado de materias primas que del que de otra manera hubiera ocurrido (Buttel, 2006: 177).

Siguiendo esta analogía, todo avance en la desmaterialización de la producción generaría un nuevo impulso al crecimiento económico convirtiéndose en un mecanismo para

reactivar la inercia de la “rueda de la producción” y la degradación entrópica del planeta. En efecto, las máquinas eficientes movidas por carbón y petróleo han insuflado el crecimiento económico a lo largo de dos siglos al reducir los costos de la producción y externalizar los costos energéticos al ambiente. Hoy, la modernización ecológica enfrenta el desafío de reducir costos ante el imperativo de conservar las condiciones ecológicas de la producción en la reproducción ampliada del capital. La racionalización ecológica del capital busca legitimar al sistema económico mediante la ecologización simulada de la producción (agrocombustibles, cultivos transgénicos, extracción de hidrocarburos por fracking), abriendo nuevos campos de inversión y activando nuevas ramas productivas que amplían la demanda agregada de materiales contenidos en la trama ecológica y las capas geológicas del planeta.

Otra crítica de Buttel a la teoría de los flujos ambientales es la abstracción que hace de la desigual distribución ecológica del orden económico global –de los materiales extraídos de diferentes espacios geográficos periféricos–, ignorando la asimetría de las relaciones sociales a lo largo de las cadenas productivas que conectan las periferias de donde se extraen los recursos y los espacios de transformación industrial, es decir, las “complejas interrelaciones entre extracción, transformación, flujos transfronterizos, cadenas de mercancías y desechos, de producción y consumo” (Ibid.: 161). Así, la teoría de los flujos enmascara las relaciones desiguales entre países del Norte y del Sur –la transferencia de recursos y naturaleza y la acumulación por desposesión (Harvey, 2004)– que caracterizan al proceso de globalización dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible; ignorando la racionalidad económica que mueve los engranajes del mundo hacia la degradación entrópica del planeta.

Desde una perspectiva similar, Zsuzsa Gille (2006), critica el carácter desincorporado del concepto de flujo, de una teoría sin anclaje en el lugar, en los territorios donde se condensan procesos sociales y materiales permeados por la historia, la cultura y el poder. En este sentido, más allá de que el lugar sea constituido por los flujos, el lugar constituye los flujos. Gille propone estudiar los problemas ambientales como resultado de proyectos rivales forjadores de lugares (“rival place-making projects”). La globalidad ambiental y la sustentabilidad posible se forjan así en la confrontación de procesos de territorialización movilizadas por racionalidades encontradas, arraigadas en identidades dispares.

La modernización ecológica apuesta a la capacidad de la segunda modernidad de absorber, internalizar y resolver las externalidades ambientales generadas por la primera modernidad no ecologizada; mas no ofrece ni consistencia teórica ni una prueba empírica de tal posibilidad a través de la innovación tecnológica para desmaterializar la producción, la eficacia del mercado para internalizar los costos ambientales, la conciencia de los consumidores responsables y la normatividad ecológica de las empresas. La modernidad ecológica busca legitimar *a priori* el efecto ecologizante de la economía verde y de la geopolítica del desarrollo sostenible, como mecanismos eficaces de tal reforma. Pero no evalúa sus límites en la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero ni la externalización de nuevas contradicciones generadas por tal simulación ecológica –la erosión de la biodiversidad, el desplazamiento de territorios indígenas, la extradiación de prácticas tradicionales, la desigual distribución ecológica y social–, al usar los territorios

del Tercer Mundo como sumideros de carbono y residuos y en la apropiación capitalista de sus bienes y servicios ambientales: del agua, los bosques, la fotosíntesis.

Del análisis crítico de la “sociología de los flujos ambientales” se desprende que lo “verde”, lo “ecológico”, lo “ambiental” o lo “sostenible” que circula en estos flujos discursivos no es indicativo de un control o reducción de la degradación ambiental del planeta, ni siquiera de un sentido claro en el que avanzaría el proceso de modernización ecológica y en general la racionalización (ecológica o no) de la racionalidad económica en su capacidad de asimilar las condiciones ecológicas de sustentabilidad de la vida... y de la economía. Antes de discernir la cuestión ambiental o servir de instrumento de ecologización del mundo, estas teorías aparecen como estrategias de poder en el avance de la racionalización ecológica del capital. Más que sumarse al bagaje sociológico para comprender la constitución de una sociedad ecologizada, se convierten en objeto de estudio para la sociología constructivista que mira la manera como tales estrategias discursivas logran convertirse en dispositivos de poder e instrumentos de legitimación del proceso de racionalización, antes que en una teoría crítica sobre la condición ecológica de la economía y de la sociedad en la era de la crisis ambiental.

La sociología de los flujos ambientales no se incorpora a una termodinámica general que incluya a la organización social. En este sentido, tal sociología debiera desentrañar los procesos sociales (económicos, políticos, institucionales) que rigen el metabolismo biosférico (su sentido entrópico/negentrópico), la constitución de una nueva economía fundada en principios de productividad negentrópica, y el ordenamiento tecnológico de procesos alejados del equilibrio como fundamento de modernización ecológica del planeta. Pero Mol, Spaargaren y Urry están lejos de dar tal giro a la sociología en el esquema de las ciencias de la complejidad, la termodinámica y la ecología. Así como la entropía física se mueve en el sentido de la baja a la alta entropía, así los conceptos fluyen de las ciencias físicas hacia las sociales, y en su transflujo degradan entropía teórica, la cual no sólo es medible como pérdida de consistencia conceptual, sino en sus efectos prácticos a través de las políticas de modernización ecológica. A esa teoría le hace falta un análisis de los flujos en términos de las racionalidades sociales –de procesos económicos e institucionales– desencadenantes y conductores de los flujos entrópicos y negentrópicos; de los conceptos que dan consistencia a los encuentros y enlazamientos –hibridación, articulaciones– entre los procesos sociales y las leyes físico-biológico-termodinámicas de la naturaleza que determinan y configuran –que dan consistencia y sentido– a los flujos ambientales.

En esta búsqueda de consistencia teórica a la integración de los procesos, las ciencias sociales se enfrentan nuevamente al riesgo de ser colonizadas por los paradigmas de las ciencias naturales. Se plantea así la cuestión epistemológica y política que se pone en juego con la absorción de las ciencias sociales en los paradigmas emergentes de la complejidad y el desafío de la construcción de una teoría social que integre las condiciones de la termodinámica de la vida.

Sociología de la complejidad global y complejidad ambiental

Con la crisis ambiental emergen en el campo del conocimiento del pensamiento nuevos esquemas ontológicos y paradigmas científicos: la ontología de los entes híbridos y las ciencias de la complejidad. Las ciencias sociales no podrían dejar de ser atraídas por el giro de la complejidad.¹⁰⁸ La sociología ambiental enfrenta a la complejidad emergente del mundo. La complejidad global resulta de la confluencia de procesos diversos y de sus dinámicas no lineales; al mismo tiempo abre la historia a diversos futuros posibles en un mundo que ya no está movilizado por una ontología de la diversidad como pudieran haberlo pensado los estoicos en la lógica del sentido de la vida –de la generatividad de la *physis*– (Deleuze, 1989), sino en un mundo intervenido por la racionalidad moderna, invadido por el poder tecno-económico, dislocado por sus procesos de hibridación. En este sentido afirma Urry,

Tal estructura emergente implica un sentido de apertura contingente y de futuros múltiples, de la imprevisibilidad de sus consecuencias en el tiempo y el espacio, de una caridad hacia los objetos y la naturaleza, de diversos cambios no-lineales en relaciones, hogares y personas a través de distancias enormes en tiempo y espacio, en la naturaleza sistémica de los procesos, y de la creciente hipercomplejidad de las organizaciones, productos, tecnologías y socialidades [...] Esta creciente complejidad de productos, procesos y organizaciones está vinculada con la proliferación de redes computarizadas que se auto-reproducen alrededor del globo, formando y reformando nuevas vías por las cuales ‘todo está conectado con todo lo demás’ (Barabási) [...] La complejidad investiga los sistemas emergentes, dinámicos y auto-organizativos que interactúan en formas que influyen fuertemente las probabilidades de eventos futuros. Estos sistemas son irreducibles a leyes elementales o simples procesos (Urry, 2005a:3).

La complejidad emerge en el despliegue de nuevos procesos y comportamientos de la materia, de nuevas dinámicas desencadenadas por la intervención de la ciencia en la naturaleza y de la racionalización científica del mundo. La ciencia de la complejidad descubre nuevas leyes de lo real: desenmascara las trayectorias mecanicistas y des-encubre las dinámicas no-lineales –la emergencia del orden desde el caos– ocultas bajo el manto de la ciencia positivista (Prigogine y Stengers, 1984). Mas, ¿qué ontología(s) y qué racionalidad(es) mueven la “auto-organización” de tales sistemas? Sin una ontología y una epistemología política de la complejidad, las ciencias de la complejidad naturalizan la intervención tecnológica del mundo y su proceso de racionalización. En este sentido Urry analiza la complejidad ambiental de la globalización como sistemas autopoieticos:

Los sistemas frecuentemente son conceptualizados como autopoieticos (Luhmann, Maturana, Mingers). La autopoiesis implica la idea de que los sistemas vivos entrañan un proceso de auto-realización o auto-producción. Hay una red de procesos productivos en la cual la función de cada componente participa en la producción o transformación de otros componentes en la red. De esta manera, la red llega a hacerse a sí misma. Es producida por los componentes y esto a su vez produce los componentes y su ambiente (Urry, 2005a:7).

¹⁰⁸ La Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, presidida por Wallerstein y en la cual participó el propio Prigogine, fue impulsada por este “giro de la complejidad” (Wallerstein, 1996).

Empero, la *complejidad ambiental* es una complejidad crítica: es la emergencia del mundo dislocado por la intervención de la racionalidad de la modernidad en la inmanencia de la vida. En este sentido, la complejidad global no se comprende ni se resuelve asimilándola a una teoría de la complejidad en la que se disuelve el carácter crítico de su constitución, la comprensión de su advenimiento y sus implicaciones en el nuevo ordenamiento del mundo. La complejidad ambiental global no puede asimilarse al comportamiento de los sistemas autopoieticos conceptualizados como sistemas que traen inscrita una “lógica” y un “sentido” interno con el que se auto-producen y auto-transforman. La emergencia de la complejidad ambiental no es decurrente de la generatividad de la *physis* que se extiende al orden ontológico, tecnológico y económico, de la modernidad. Por el contrario, es el resultado de la intervención del orden científico generado en la historia de la metafísica, en el olvido del ser y de la naturaleza, que invade y trastoca la inmanencia de la vida.

Considerar al sistema tecno-económico moderno como autopoietico lleva a pensar la sustentabilidad como la reproducción “autopoietica” de la modernidad, tal como lo hace la modernización ecológica y reflexiva. La auto-organización de la modernidad se ha convertido en un proceso de racionalización que ha desembocado en la crisis ambiental, en el punto crítico en el cual no puede absorber sus “externalidades” –lo no asimilable a la mismidad de una lógica–, que obstruye la diversidad, niega la diferencia y excluye la otredad. La auto-reflexividad de la modernidad se expande en la dinámica de un mundo desbocado en su compleja globalidad, sin llegar a reflexionar sobre su propia dinámica y sus consecuencias para la *autopoiesis de la vida*.

En efecto, las teorías y ciencias de la complejidad han sido un atractor para las ciencias sociales; aparecen como el nuevo paradigma post-estructuralista a través del cual podrían emanciparse del causalismo-objetivista y del estructural-funcionalismo. La globalización no sólo habría borrado del mapa las fronteras nacionales, sino disuelto los órdenes ontológicos de lo real y los rígidos paradigmas estructuralistas para generar un mundo en el que las trayectorias lineales y las determinaciones estructurales se desplazan hacia estructuras disipativas, procesos caóticos, dinámicas no lineales, tiempos líquidos y sistemas complejos; hacia procesos donde impera la irreversibilidad, el descentramiento, la inconmensurabilidad, la desterritorialización y la degradación entrópica. Son procesos donde la materia y la energía parecen fluir fuera de las estructuras que las contienen y las desencadenen. El mundo complejo aparece así como

un mundo de avalanchas, de efectos fundadores, patrones de auto-restauración, regímenes aparentemente estables que repentinamente se colapsan, de equilibrios puntuales, ‘efectos mariposa’ y umbrales, como sistemas de punta de un estado a otro. Tales propiedades dinámicas, no-lineales y complejas de los sistemas físicos, biológicos y sociales derivan de nuevas formas de entender el ‘movimiento’ (Urry, 2005b:237).

Este enfoque de la complejidad es aplicado por Urry al campo de la sociología ambiental para analizar las “consecuencias emergentes que resultan de adaptaciones y procesos de co-evolución a través de innumerables iteraciones a nivel ‘local’, donde a través de consecuencias emergentes nunca permanecen locales, y donde sistemas (como el capitalismo global) no están bajo ‘control’ (siendo como un monstruo destructor o con efectos bumerang).” De esta manera, la complejidad global sería un nuevo estado del

mundo en el que se desvanece la idea del equilibrio de la naturaleza derivado del principio de la ciencia mecanicista; al mismo tiempo naturaliza un estado “caótico” de las cosas del mundo, que desborda toda capacidad de comprensión y contención de los procesos desencadenados por la complejidad ambiental. En ese sentido afirma Urry,

Los análisis de la complejidad también pueden mostrar que no existe tal cosa como el ‘equilibrio de la naturaleza’, ninguna naturaleza real o primordial que estaría en equilibrio si tan sólo los humanos no se hubieran inmiscuido [...] Los efectos de los humanos se entretajan de manera sutil e irreversible en la evolución del paisaje. Cualquier sistema ecológico es inmensamente complejo, de manera que raramente existen políticas evidentes que simplemente restauran el equilibrio de la naturaleza, en parte debido a la significancia de ‘umbrales críticos’ [...] Los sistemas ecológicos están al borde del caos, sin una tendencia natural hacia el equilibrio, incluso si todos los humanos fueran a salir para siempre de la escena. Ciertamente, muchos sistemas ecológicos no dependen de relaciones estables sino de intrusiones masivas, de flujos extraordinarios de especies de otras partes del globo y del fuego, relámpagos, huracanes, fuertes vientos, tormentas de hielo, inundaciones repentinas, heladas, terremotos, etc. El estado ‘normal’ de la naturaleza no es entonces el equilibrio y el reposo; el estado normal es el estarse recuperando del último desastre” (Urry, 2005a:7).

Para mostrar las virtudes de la teoría de la complejidad global, Urry la aplica ni más ni menos que al propio Marx, quien a sus ojos aparece como un precursor, un “teórico de la complejidad *avant la lettre*” (Urry, 2005b: 243). El materialismo histórico y dialéctico es “actualizado” por la teoría de la complejidad global para mostrar la relatividad entre estructuras y agentes sociales en la determinación del curso de la historia,

en una ‘dualidad’ en la cual estructura y agencia están unidas entre sí y co-evolucionan en el tiempo. Esta formulación estructuracionista rompe con las nociones lineares ya que ve las reglas y recursos de los sistemas como dispuestos por agentes bien informados y retroalimentándose a través de acciones para reproducir las reglas y recursos del sistema (Ibid.: 242-3).

A través de procesos de iteración (y no de retroalimentación que implicaría la acción de agentes conscientes) se explicaría la emergencia de efectos no intencionados. La iteración puede producir cambios no-lineales gracias a la emergencia y una repentina ramificación de grandes estructuras; el cambio puede ocurrir sin una agencia determinante, como una estrategia sin estrategias.¹⁰⁹ En este sentido, el riesgo ecológico y la degradación ambiental serían efectos no intencionados de la complejidad global, no el efecto de una racionalidad que ha desconectado lo Real de lo Simbólico, la naturaleza de la cultura; de un modo de producción que ha desnaturalizado a la naturaleza y externalizado al ambiente. Así, la teoría de la complejidad global va tejiendo el manto justificatorio de los efectos no intencionados de la racionalidad de la modernidad, donde desaparecen sus causas metafísicas y epistemológicas. En el giro de la complejidad son transformadas en “atractores” que conducen el proceso de globalización. Los efectos conjugados de agentes conscientes y responsables en sus ámbitos localizados, generan efectos de otras escalas

¹⁰⁹ Desde la teoría de la naturaleza híbrida de la modernidad, Bruno Latour había afirmado que lo social y lo global “poseen la extraña propiedad de no estar hechos ni de agencia ni de estructura, sino de ser una entidad circulante” (Latour, 1999:17). Es el mundo del simulacro de la hiperrealidad (Baudrillard, 1983).

(efectos mariposa), en los cuales ya no es posible asignar ni determinaciones a las estructuras ni responsabilidades a los actores sociales.

Urry resignifica así la obra de Marx desde su teoría de la complejidad global:

Lo que Marx enfatizó es que las relaciones de producción no sólo se componen de relaciones persona a persona, grupo a grupo, clase a clase. El caracteriza sistemas compuestos de fuerzas dinámicas que se entrecruzan y de relaciones de producción, y en muchos de sus análisis sustantivos hay análisis detallados de lo que yo denomino ‘mundos materiales’. Tales mundos nunca son el resultado de procesos sociales, puesto que la noción de que el ordenamiento social es, de hecho simplemente social desaparece también (...) lo que llamamos social es materialmente heterogéneo: habla, cuerpos, textos, máquinas, arquitecturas, todas ellas y muchas más están implicadas y realizan lo social de una manera que Marx trató de captar, sin el beneficio de los últimos 150 años de la ciencia social (Ibid.: 243).

Urry busca “atraer” a Marx a su teoría de la complejidad global. La afirmación de Marx “lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones”, se traduciría en términos de la complejidad global en “una amplia variedad de sistemas de relaciones circulantes y articuladas en redes implicadas con diferentes mundos materiales o híbridos móviles superpuestos y crecientemente convergentes”, lo que lo convertiría en precursor del pensamiento sistémico y complejo. Empero, la contribución sustantiva de Marx fue la construcción de una teoría social que da cuenta de la naturaleza del proceso económico que ha configurado al mundo globalizado, que explica las causas sociales de la instauración en el mundo de la racionalidad económica y su proceso de racionalización del mundo. Ese núcleo conceptual es desustantivado por la reforma epistémica de la complejidad. Si Marx fue “repensado” por Lukács al privilegiar el principio de totalidad, Lucien Goldmann realiza una revisión del materialismo histórico desde el estructuralismo genético, y Talcott Parsons llega a concebir sociedades autónomas y auto-productivas desde una visión cibernética, hoy la teoría de la historia es capturada y cooptada por la complejidad global, volviendo difusa la teoría crítica marxista. La teoría de la complejidad aparece así como la nueva vestimenta con la que se cubre y se muestran al mundo las teorías en la “segunda modernidad”. Podemos consentir en que “La metáfora lineal de escalas, que se extiende de lo local a lo global, o del nivel micro al macro, no parece plausible y debiera ser reemplazada por análisis de sistemas múltiples de conexiones móviles [entre] varios sistemas de conexiones o circulaciones que efectúan relaciones sobre múltiples y diversas materialidades y distancias” (Urry, 2005b: 244-5). Sin embargo, ello no disuelve la direccionalidad de la racionalidad moderna como el *atractor* que conduce y ordena el caos determinista del orden mundial.¹¹⁰

Ciertamente la racionalización del mundo ha conducido el proceso de globalización hacia una creciente fluidización y movilidad de materia, energía, actores y dinero; a la caída de los muros del Estado y a la disolución de las estructuras rígidas de las teorías sociales para dar cuenta del carácter cada vez más “líquido” de la sociedad (Bauman, 2007). Mas la fenomenología de estas redes y flujos no opera fuera de racionalidades que conducen sus

¹¹⁰ Para una crítica política de las ciencias de la complejidad, véase González Casanova (2004).

procesos. Sus emergencias y posibilidades, a pesar de ser múltiples, inciertas e indeterminadas, no emergen fuera de todo orden: están orientadas, destinadas, conducidas por atractores configurados por la racionalidad de la modernidad que ordena y desordena al mundo contemporáneo. El mundo actual es impensable fuera de los conceptos de la modernidad que han fundado su racionalidad. Por ello, la licuefacción empírica de los flujos materiales y simbólicos, de dinero y de personas no implica la disolución de una coherencia y consistencia conceptual que permita comprender las razones por las cuales “todo lo sólido se disuelve en el aire”, en el aire contaminado que respira la existencia humana, donde habita la fragilidad de la vida.

¿Que podría hacer pensar a Urry que los flujos de dinero, las migraciones y los movimientos sociales planean, se despliegan y fluyen ad-random, por encima de toda condición ontológica y todo orden de racionalidad –fuera de toda estructura material o ley natural–, que no estén conducidas hacia su desquiciamiento socio-ambiental por un proceso de racionalización y no por el simple azar o el caos determinista? Si bien podemos consentir que esas procesos escapen de cualquier dinámica lineal, de trayectorias definidas y finalidades prescritas, en el sentido de la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad, ello no significa que estén libres de condicionamientos y determinaciones.

Pensemos en el cambio climático: un conjunto de procesos socio-económico-ecológico-tecnológicos de diferentes escalas, actuando sobre el metabolismo de la naturaleza se conjugan para alterar la dinámica de fenómenos hidrometeorológicos. Estos resultan en “emergencias” al traspasar ciertos umbrales de complejidad no definibles ni previsibles en términos de relaciones lineales cuantitativas. Los fenómenos que así ocurren no son determinables en su ocurrencia e intensidad; no respetan Estados ni fronteras ni clases sociales: son fenómenos de la complejidad ambiental global. Mas ello no elimina el hecho de que al menos en su componente antropogénica, el riesgo climático sea causado por la intervención de la racionalidad del mundo moderno en la dinámica ecosistémica, generando estos fenómenos complejos. En este sentido, el proceso económico, estructurado por una determinada racionalidad económica, degrada la naturaleza; conduce y exacerba la degradación entrópica del planeta. Si bien no es posible asignar un propósito predefinido a los efectos generados por la modernidad en fenómenos de la complejidad ambiental como el cambio climático, ello no implica que no estén generados –*destinados*– no por la inmanencia de la vida, sino por la racionalidad moderna convertida en el atractor que ha secuestrado el futuro de la vida.

La teoría de la complejidad se convierte en un paradigma totalitario con la voluntad de resignificar y colonizar todos los anteriores paradigmas “lineales” de las ciencias sociales. De esta manera desarma a la ciencia social crítica para inscribirla en un proceso global de emergencia complejizante. En el marco de la “complejidad global” de John Urry (2003), la criticidad de las contradicciones del capital trascienden en la globalización hacia un proceso autopoiético: la ley tendencial hacia la baja de la tasa de ganancia se transmuta en su contrario, en una ley tendencial hacia el incremento de las ganancias, no sólo por efecto del progreso tecnológico y sus efectos negativos sobre la vida, sino gracias a las sinergias positivas de los diversos procesos que se conjugan en la globalización. La racionalidad moderna habría generado así un atractor eficaz, capaz de exorcizar los demonios de la entropía y de inscribir al mundo economizado y tecnologizado en flujos ambientales que

correrían en el sentido de la vida. La modernización reflexiva se convierte en un proceso de retroalimentaciones positivas que abriría los caminos hacia un progreso infinito consistente con la inmanencia de la vida. La entropía cedería a la negentropía en una simulación retórica que tiene la intención de inscribir la vida en el dominio de la razón tecnoc-económica mediante su adaptación forzada a la racionalidad moderna. La sustentabilidad quedaría suspendida, flotando en un orden indeterminado, indecidible, incierto e irresponsable; en un devenir ininteligible, sin agencia y sin actores. Las ciencias de la complejidad adquieren así un sentido transdisciplinario perverso en su intención de colonizar a las ciencias sociales, de naturalizar y neutralizar las relaciones de poder en el campo social (Blume y Darlauf, 2006; Castellani y Hafferty, 2009; Maldonado, 2011).¹¹¹

La “complejidad global” se genera así en la racionalidad de la modernidad. En tanto, la complejidad ambiental (Leff, 2000) se inscribe en el orden de una racionalidad ambiental que se constituye en el sentido de la deconstrucción de la racionalidad moderna para crear *otra complejidad global* generada por la reinención de identidades y la reterritorialización de nuevas relaciones cultura-naturaleza, en la consistencia e inmanencia de la vida, dentro de una ontología de la diversidad que se abre a través de una multiplicidad de trayectorias hacia un mundo culturalmente diverso y ecológicamente sustentable.

Una sociología de la termodinámica de la vida?

La sociología ambiental se ha sido atraída hacia el campo de la complejidad y de los flujos ambientales, y finalmente hacia el orden ontológico y las leyes termodinámicas que rigen el metabolismo de la vida. En efecto, resulta imposible pretender realizar un análisis sociológico de los flujos ambientales sin referirse a los procesos que gobiernan los flujos de materia y energía en la biosfera movilizados por las instituciones sociales.

Schneider y Sagan (2009) han realizado una magna síntesis del pensamiento científico de casi dos siglos en torno a la termodinámica de la vida, en la que reina la entropía como ley madre de la naturaleza: desde las primeras formulaciones de la ley de la entropía por Carnot (1824) y Clausius (1856), la termodinámica estadística de Maxwell-Boltzmann (1872), la ley de la máxima potencia de Lotka (1922) y hasta los estudios de Prigogine (1955) sobre la termodinámica de los sistemas disipativos alejados del equilibrio. En esa odisea del pensamiento científico destaca la formulación que hiciera Erwin Schrödinger (1944) sobre la concepción termodinámica de la vida en su libro *What is life?* Siguiendo a Schrödinger, la vida emerge del aprovechamiento y transformación de la energía radiante del sol en energía química a través del fenómeno de la fotosíntesis. Schrödinger nombra a tal proceso de transformación de la “energía negativa” en vida: *negentropía*. La vida, tal como es concebida por Schneider y Sagan, y apoyados en las investigaciones más recientes de la

¹¹¹ Son sintomáticas en este sentido las expresiones de Friedrich Hayek al buscar inscribir su teoría económica del capitalismo dentro de la axiomática y el discurso de las ciencias de la complejidad. Con relación a la complejidad de la estructura del capital se refirió a las múltiples corrientes de valor que fluyen en un río de capital líquido, reajustando constantemente el proceso productivo y asemejando el comportamiento económico al orden espontáneo en las ciencias de la complejidad de Prigogine, alineándola con los conceptos de autopoiesis, cibernética, homeostasis y orden sinérgico. Hayek llegó a afirmar que “el orden extendido (del mercado) es perfectamente natural, en el sentido que al igual que los fenómenos biológicos ha evolucionado naturalmente en el curso de la selección natural” (Cf. Cooper and Walker, 2011:148).

termodinámica, se crea por la captura de los gradientes de entropía de la naturaleza. Estos generan la emergencia de organizaciones de complejidad creciente, expulsando hacia el entorno un flujo creciente de entropía, de energía degradada en forma de calor. Así se cumple el dictado de la ley de la entropía como una pérdida ineluctable e irreversible de exergía (de energía útil), marcando la flecha del tiempo que orienta a los procesos de la naturaleza hacia la muerte entrópica del universo y el equilibrio termodinámico.

Schneider y Sagan cuestionan tanto la idea de tal tendencia ineluctable hacia la muerte entrópica, como el principio de máxima entropía de Lotka. Ampliando el concepto de entropía como la disposición y tendencia de la naturaleza a reducir gradientes para generar estructuras complejas de vida, la entropía revierte su carácter y tendencia negativa. El Universo, el Cosmos y la Tierra estarían inmersos en esa ontología productora de vida. La flecha del tiempo llevaría a la expansión de la vida antes que a su muerte entrópica. Tal sería el diseño de una ontología de la vida llevada a escalas cósmicas. La vida existiría no a pesar de la entropía sino justamente lo contrario, debido a la entropía.

Schneider y Sagan no sólo llevan esta comprensión de la entropía a la termodinámica de la vida en el Universo, sino que la extienden de los sistemas vivos y a los sistemas económicos. En esta voluntad transdisciplinaria se desconoce la diferencia ontológica entre la vida y la economía, pues mientras los sistemas vivos evolucionan hacia más complejidad reduciendo gradientes e incrementando la entropía vertida al espacio en el proceso de producir negentropía en la biosfera, la acelerada reducción de gradientes que produce la economía magnifica y exacerba la degradación entrópica, destruyendo la organización biosférica de la cual depende el potencial negentrópico de la vida. Estos autores no alcanzan a mirar las fuerzas contrapuestas en la termodinámica de la vida: el encuentro entre la destinación de la vida que emana de la inmanencia de la vida y el diseño que construye la racionalidad tecno-económica *sobre* la vida: la intervención de la racionalidad moderna en la organización de la vida.

En su visión de la termodinámica de la vida –en la que el universo y el mundo de la vida están predestinados hacia la vida–, Schneider y Sagan no alcanzan a mirar el lado perverso de la creación humana, de una racionalidad que contraviene a la ontología de la vida. En efecto, el sistema económico ha sido un eficaz reductor de gradientes de los hidrocarburos formados a través de procesos negentrópicos y de los gradientes acumulados bajo la superficie de la tierra durante millones de años, que en dos siglos han sido arrojados a la atmósfera, disipando entropía en forma de calor y produciendo el efecto invernadero. Schneider y Sagan no llevan su análisis de la termodinámica de la vida con rigor teórico hacia sus últimas consecuencias: al efecto entrópico que produce la economía al destruir los mecanismos ecológicos que permiten que los gradientes de la naturaleza produzcan materia viva, que se conserven y evolucionen hacia nuevas formas complejas de vida.

Resulta así un contrasentido concebir el proceso económico regido por la complejidad de la vida. En la economía no opera un demonio de Maxwell, impidiendo la ecualización de los gradientes y manteniendo propositivamente activos los gradientes generadores de complejidades. Por el contrario, la “inteligencia” de la mano invisible opera reduciendo los gradientes de dinero que circulan por las redes financieras, generando tecnologías que aceleran la degradación de los gradientes de la naturaleza hacia la muerte entrópica del

planeta. Mientras que los organismos vivos generan complejidad en el proceso evolutivo –y por estar tan alejados del equilibrio, retardan la disipación de la energía que han capturado del sol–, la economía es un acelerador disipativo de energía.

La perspectiva de la bioeconomía abierta por Georgescu Roegen analiza el efecto del proceso económico sobre la degradación ecológica y ambiental al incrementar la producción de entropía, siguiendo la conjugación de la dinámica económica sobre la degradación de las estructuras de la naturaleza. Georgescu-Roegen mostró la condición limitante de la ley de la entropía sobre el proceso económico y la agencia de la economía como desencadenante de la degradación entrópica del planeta. Sin embargo, no alcanzó a vislumbrar la posibilidad de una verdadera bioeconomía, construida sobre la base de la productividad ecológica de la biosfera, de una economía fundada en la productividad negentrópica del planeta (Leff, 1986, 1994). En esta perspectiva se abren las vías del pensamiento sociológico para la construcción de otra racionalidad económica y de un orden social sustentable, constituidos sobre la base de las condiciones termodinámicas de la vida.

Tanto la modernización reflexiva como la sociología de los flujos ambientales y la complejidad global, son teorías inscritas en el mundo de la racionalidad moderna; son puntos de observación de la racionalización de la modernidad que conduce a la muerte entrópica del planeta por la uniformización del mundo: por la objetivación y economización del mundo que reduce la diversidad ontológica de lo real; por el desconocimiento de la complejidad y el forzamiento del pensamiento unidimensional en que se van eliminando los gradientes de la diferencia ontológica que mueven la vida hacia la emergencia de novedades diferenciadas que responden a una ontología de la diversidad como condición de la vida, acelerando la uniformización de las formas de vida de la biosfera. Mediante el equivalente universal que rige el intercambio mercantil, que reduce los diferentes órdenes ontológicos a su valor económico en la capitalización de la naturaleza, la racionalidad económica ha intervenido al mundo desencadenando la complejidad ambiental y la degradación de la vida en el planeta.

La solución al problema teórico de la integración del orden natural y el orden social no podría ser la extensión de las ciencias de la complejidad y de los paradigmas de la termodinámica de no equilibrio al campo de las ciencias sociales, como un paradigma transdisciplinario capaz de integrar los flujos socio-ambientales, como procesos híbridos, en un paradigma global.¹¹² En su voluntad holística, las ciencias de la complejidad y la termodinámica de no equilibrio exceden los límites de comprensión de sus conceptos. Estas teorías ceden a la unidad totalitaria y globalizadora del pensamiento complejo desconociendo la constitución de las racionalidades sociales y su encuentro con la ontología de la naturaleza, con sus procesos de hibridación que no eliminan la ontología de la diferencia en los procesos alejados del equilibrio. Desconocen así la agencia de la racionalidad económica que moviliza los procesos termodinámicos y conduce los flujos ambientales hacia la degradación entrópica del planeta.

¹¹² En esta perspectiva, la economía global es vista como un sistema termodinámico complejo, que como la naturaleza, “odia los gradientes” y que “no hace sino seguir los pasos de un sistema mucho mayor y probablemente mucho más estable: el ecosistema global (Schneider y Sagan, 2008: 350-351).

La complejidad de la vida: construyendo una sociedad negentrópica

La sociología, atraída por la complejidad ambiental, se ha entrampado en las pretensiones teóricas de la sociología de los flujos ambientales y de la complejidad global. Sin embargo, su sentido último es el de abrir una vía comprensiva sobre el complejo entramado de los procesos naturales y sociales que se conjugan y manifiestan en los flujos ambientales. Bien reubicados dentro del devenir de las causas sociales que desencadenan los flujos de materia y energía en la biosfera a través de los influjos de la dinámica del capital, de la geopolítica del desarrollo sostenible, así como de la complejidad emergente generada por los modos de intervención tecnológica y de apropiación de la naturaleza y de sus dinámicas ecológicas y termodinámicas, habrían de ofrecer un diagnóstico de los flujos ambientales, de las vías por las que fluye y las vertientes por las que se derrama la degradación entrópica del planeta, pero también de los potenciales negentrópicos generados dentro de una racionalidad alternativa y en la transición hacia la sustentabilidad de la vida.

Tal trascendencia implica la construcción de una sociología capaz de imaginar los procesos sociales que contribuyen a construir una sociedad negentrópica. Fritjof Capra se propone llevar la teoría de la complejidad a ese punto crucial: hacia la complejidad de la vida. Capra sugiere que, “la teoría de la complejidad ofrece la posibilidad de desarrollar una visión unificada de la vida integrando las dimensiones biológica, cognitiva y social de la vida” (Capra, 2005:33). En tanto que la teoría de los flujos ambientales no ofrece un soporte teórico-conceptual a dichos flujos, Capra plantea que el metabolismo de materia y energía es la esencia de la vida que se complejiza en redes vivientes auto-generativas que se constituyen en “atractores”, es decir, en patrones de trayectorias en los que se despliega el flujo de la vida.¹¹³

La teoría de la complejidad describe de esta forma la ontología de la diversidad y la *generatividad de la physis* en términos de atractores, fractales y trayectorias no lineales. Mas antes de trasladar la metáfora de la *autopoiesis de la physis* al mundo tecnológico debemos pensar la consistencia de tal procedimiento epistemológico. Pues justo en la

¹¹³ “La diferencia entre un organismo vivo y uno muerto descansa en el proceso básico de la vida –en lo que sabios y poetas han llamado el ‘hálito de vida’ a través de los siglos. En el lenguaje científico moderno, este proceso se llama metabolismo. Es el flujo incesante de energía y materia a través de una red de reacciones químicas, que permite a un organismo vivo generarse, repararse y perpetuarse continuamente. La comprensión del metabolismo incluye dos aspectos básicos. Uno es el flujo continuo de energía y materia [...] en los ecosistemas [...] El segundo aspecto del metabolismo es la red de reacciones químicas que procesa el alimento y forma la base bioquímica de todas las estructuras, funciones y comportamientos biológicos [...] las redes son los patrones básicos de organización de los sistemas vivos [...] Las redes vivientes son auto-generativas. Continúan se crean y recrean transformando o reemplazando sus componentes. De esta manera pasan por cambios estructurales continuos preservando al mismo tiempo sus patrones de organización en red [...] El atractor es el patrón de esta trayectoria en fase espacial. Se le llama ‘atractor’ porque representa la dinámica de largo plazo del sistema. Un sistema no-lineal típicamente se moverá en una variedad de formas al inicio, dependiendo de cómo se inicie, pero luego se establecerá en un comportamiento de largo plazo característico, representado por el atractor. Hablando metafóricamente, la trayectoria es ‘atraída’ a este patrón cualquiera que haya sido su punto de partida [...] Así, la estabilidad del desarrollo, que parece bastante misteriosa desde la perspectiva del determinismo genético, es reconocida como una consecuencia de una propiedad básica de los sistemas no-lineales complejos” (Capra, 2005: 33-41).

constitución del ordenamiento de la racionalidad moderna –del orden tecno-económico– se juega la disyunción de la naturaleza y la cultura, de la vida y la tecnología, el desencadenamiento de la entropización del mundo por la apropiación económica de la naturaleza. El punto crítico que se plantea es el de comprender si el mundo tecnológico puede entenderse como un grado de complejización de la materia en la inmanencia de la vida, o si es la manifestación de un “olvido de la vida”, de la disyunción entre el ser y el ente¹¹⁴, el punto de quiebre del equilibrio entre los procesos entrópicos y negentrópicos que mantienen la vida en el planeta verde, el punto de inflexión la razón –de inflexibilidad e irreflexibilidad de la racionalidad moderna– que constituye el atractor dominante que gobierna al mundo y lo arrastra hacia la muerte entrópica del planeta. Antes de concebir al mundo tecnologizado y economizado como una emergencia en la inmanencia de la vida es preciso pensar la constitución del orden tecno-económico –sus mecanismos de constitución, reproducción y reflexividad– como un proceso de racionalización de la racionalidad moderna y su *in*consistencia con la vida. En este sentido, la vida ha quedado jalonada entre dos atractores fundamentales: la racionalidad moderna y la inmanencia de la vida. Lo que “olvidan” las teorías sociales que buscan superar el excepcionalismo sociológico es esa disyunción entre el orden social y la inmanencia de la vida que produce la insustentabilidad del mundo, la diferencia entre la auto-organización de la vida y la autopoiesis de la vida comunitaria tradicional con el atractor tecno-económico de la modernidad.

La crisis ambiental ha sido un acontecimiento histórico que ha llamado a la reconstitución epistemológica de las ciencias sociales y de la sociología para internalizar las condiciones naturales de los procesos sociales. Este proceso no ha resultado en la construcción de un campo nuevo paradigma o una visión homogénea. Por lo contrario, ha generado una pluralidad de esquemas de comprensión del campo ecosocial y diversos modos de inteligibilidad de los “hechos ambientales”. La sociología ambiental no sólo se ha dividido entre un compromiso realista y una inclinación constructivista. Ha dado lugar a una diversidad de esquemas y programas, de métodos y abordajes, de compromisos ontológicos e intereses cognitivos. Más que una nueva rama de la sociología, el campo de la sociología ambiental es un conjunto abigarrado de programas en los que se construyen diferentes objetos teóricos e investigaciones prácticas. Allí se ha constituido una sociología constructivista enfocada a los “casos ambientales”, donde un principio comprensivo –la construcción del sentido de un problema ambiental– se traduce en la causa que construye su objetividad; un enfoque interaccionista a través del análisis del discurso y las prácticas discursivas de las que emerge la concreción de políticas ambientales; una sociología del riesgo y de la modernización reflexiva que emergen como nuevas formas de comprensión del orden social en la segunda modernidad; una sociología de la modernización ecológica y de los flujos ambientales guiada por un interés cognitivo pragmático para apuntalar el proceso de modernización; una sociología de la complejidad global y de la termodinámica de la vida. Todos estos esquemas constituyen diferentes modos de inteligibilidad del orden social asechado por la irrupción de la crisis ambiental, con la intención de romper el excepcionalismo antiecológico de las ciencias sociales, pero que no trasacien el orden de la racionalidad de la modernidad.

¹¹⁴ El “olvido del ser”, diría Heidegger, que habría llevado al mundo de la *Gestell* y a la entificación del mundo a través de la historia de la metafísica, al emplazamiento del ser por la racionalidad moderna.

La sociología ambiental se enfrenta al desafío de comprender de qué manera fue construida y que imperativos racionales constituyen a la sociedad moderna, para de allí imaginar las estrategias para reconstruir el orden social conforme a las condiciones de la vida: del orden ecológico, entrópico-negentrópico de la vida; y de la condición humana: del deseo humano, de su *falta en ser*, de su *voluntad de poder*; de la autopoiesis de la vida frente al proceso de racionalización de la racionalidad moderna. Una sociología de la sustentabilidad habría de fundarse en el principio originario y fundamental de la vida: en la fuente ontológica desde la que Erwin Schrödinger (1944) construyó el concepto de negentropía como la transformación de la energía solar en energía bioquímica a través de la fotosíntesis.¹¹⁵ La sociología ambiental enfrenta el desafío de extender este proceso termodinámico hacia una comprensión del orden social para construir una sociología fundada en la inmanencia de la vida sin caer en las trampas epistemológicas del dualismo ontológico, del excepcionalismo sociológico o del totalitarismo holístico en la comprensión de la complejidad ambiental.

La crisis ambiental lanzó un llamado a reconstituir el campo de las ciencias sociales, a restituirle su suelo común, la naturaleza de la cual pretendió emanciparse. Pero del suelo fertilizado por el ambiente no creció un árbol de una especie común, lo que podría denominarse un paradigma ambiental de las ciencias sociales. En este espacio no popperiano se constituyen las disciplinas ambientales en una geografía no euclidiana. Es un suelo en el que se han sembrado semillas muy diversas. Más que un nuevo árbol rizomático del saber ambiental de las ciencias sociales se despliegan diferentes intereses cognitivos y estrategias conceptuales en los que se construyen objetos empíricos y se busca dar coherencia a su inteligibilidad. Si la sociología pre-ecológica encuentra su punto común en su falta, en su excepcionalismo sociológico, podremos afirmar que lo que unifica o reúne a los diferentes abordajes y ramas de la sociología ambiental no es un esquema común, sino su unidad en una falla: la de constituirse como un campo disciplinario en torno a aquello que la llama a reconstituirse: la cuestión ambiental. La cuestión ambiental como crisis del conocimiento del mundo es el objeto no construido, no asimilado por la sociología ambiental que se ha institucionalizado en el campo de las ciencias sociales.

Es “otra” sociología ambiental la que responde al llamado de la cuestión ambiental, la que constituye su objeto en la búsqueda de inteligibilidad de las condiciones naturales del orden social, en la imaginación sociológica que debe orientar la construcción de sociedades sustentables en la condición de la vida. Este campo es un campo en construcción marcado por una condición ontológica: la diversidad, la diferencia y la otredad. Su despliegue no sólo está marcado por una ontología, sino por una condición social: el poder. El poder es el eje en el que se encuentran las diferentes perspectivas de inteligibilidad en que se forja un nuevo esquema y un programa de investigación: la ecología política. Es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder en torno a los efectos sociales de la crisis ambiental, a los procesos conflictivos de apropiación de la naturaleza y a la disputa de sentidos en la construcción social de la sustentabilidad de la vida.

¹¹⁵ El proceso negentrópico es iniciado por los cromóforos, moléculas que absorben la luz solar creando potenciales eléctricos a través de la membrana. Una vez que este sistema de conversión de energía se ha establecido posibilita un flujo continuo de energía que impulsa el proceso químico generador de biomasa.

Capítulo 3. Ecología Política: conflictos socio-ambientales y política de la diferencia

1. Ecología política: el posicionamiento del ser en territorios de vida

Hacia los años 60, las transformaciones sociales, los cambios culturales y la crisis ambiental se refleja en la inestabilidad del campo de la ciencia, de las ciencias sociales y la sociología: en el momento de su mayor apogeo, el estructuralismo que como la *episteme* predominante en las ciencias sociales se expresaba en el estructural funcionalismo bajo la égida de Merton y Parsons en el campo de la sociología entra en crisis. Los principios de evolución, de estabilidad institucional, de norma y función social, son problematizados para abrir las compuertas a la configuración de una *episteme* ecologista, un programa post-estructuralista y un pensamiento posmoderno. En ese quiebre epistémico se anuncia una nueva sociología fundada en el conflicto social pero dentro de una nueva problemática social: la configuración de un orden social globalizado y una crisis ambiental planetaria. La nueva indagatoria sobre las relaciones de poder que ordenan al mundo no sería el retorno a la dialéctica social que dominó a la sociología crítica, en particular el marxismo, hasta los años 60 marcada por la lucha de clases como motor de la historia. Con Foucault, el centro de atención de la sociología se desplaza hacia las relaciones de poder que atraviesan a todo un conjunto de procesos sociales. El conflicto social desborda el campo de la economía, de las relaciones de explotación en la producción y de la distribución económica para extenderse a un espacio social más amplio, en el que se construyen y despliegan las formas y estrategias de poder en el saber, en diferentes espacios institucionales y disciplinarios, reflejándose en el campo de la ciencia y del conocimiento. Este desplazamiento de las capas geológicas del saber lleva a superar la indagatoria sobre las leyes de la vida social en la lógica de la función, de la ganancia y del progreso social y a extenderla a un campo de “relaciones conflictivas entre las fuerzas sociales que luchan por asegurarse el control de los modelos según los cuales la colectividad organiza, de manera normativa, sus relaciones con su ambiente” (Touraine, 1984: 67).

La ecología política establece su diferencia con otras ecosofías y ecologismos que han surgido en el espacio de las ciencias sociales al definir su campo dentro del conflicto social

y las estrategias de poder que atraviesan los procesos de distribución ecológica y desigualdad social en la construcción de la sustentabilidad ambiental. El campo de la ecología política es heterogéneo por su trasfondo ontológico de diversidad y diferencia, y por su naturaleza política. En el no sólo confluye una diversidad de “casos” de conflictos socio-ambientales sino diversos posicionamientos sobre los principios ontológicos y éticos para la resolución de dichos conflictos, sobre la comprensión del mundo y sobre la construcción de mundos de vida sustentables. Mientras que el ecologismo social busca la emancipación de la opresión cultural y la degradación ambiental en la supresión de las dualidades que están en la base de las formas de explotación y marginación socio-ambiental, y en liberar las potencialidades subyugadas por el dualismo ontológico que está en la base de los sistemas patriarcales, de las estructuras sociales, y del dominio de la racionalidad científica de la modernidad (Bookchin, 1982/1991; 1990/1996; Zimmerman, 1994), la ecología política posmoderna se funda en una ontología de la diferencia: en la diferencia ontológica –entre el ser y los entes, la diferencia sexual, entre lo real y lo simbólico–, que en la modernidad se ha desdoblado en el dualismo entre objeto y sujeto, mente y cuerpo, sociedad y naturaleza. La ecología política de la diferencia no vislumbra la emancipación como la eliminación de tales diferencias, sino como la construcción de una nueva racionalidad que las comprenda: de una racionalidad ambiental forjada en el plano de una ontología política.

La emancipación del estado de sujeción del ser y de opresión de la vida no es una trascendencia que operaría mediante una revolución teórica, una dialéctica social o una intencionalidad subjetiva; no es un proceso inmanente al ser o al despliegue de la *physis* en la organización ecosistémica del planeta; no es una trascendencia en el sentido de la restauración reflexiva de la modernidad. La emancipación de la destinación entópica del planeta es el reposicionamiento y reidentificación del ser-en-el-mundo. Más allá de la disolución de la diferencia ontológica y de la división entre los sexos, la cuestión ambiental apela a la reidentificación cultural en la complejidad ambiental, deconstruyendo la racionalidad dominante del estado actual del mundo y construyendo una racionalidad ambiental –una racionalidad social en el sentido de la vida–, para un futuro sustentable.

La ecología política se juega así en un campo teórico-epistemológico-disciplinario y se manifiesta en un territorio político: el de las luchas por la apropiación –conceptual y práctica– de la naturaleza. Las luchas ambientales son luchas territoriales. El campo de la ecología política se decanta y arraiga en procesos de territorialización en los que se despliegan estrategias, prácticas y procesos político-sociales-culturales en la reapropiación de la naturaleza.

La ecología política explora así las relaciones de poder entre sociedad y naturaleza que han penetrado los espacios del interés social, de los órdenes institucionales instituidos en la modernidad, de los modos de conocimiento y de producción, de los imaginarios que se entretajan en los mundos de la vida de la gente. Es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder para deconstruir la racionalidad moderna insustentable y movilizar acciones sociales en el mundo globalizado para la construcción de un futuro sustentable en el entrelazamiento de la naturaleza y la cultura, en la rearticulación de lo material y lo simbólico. La ecología política es un campo de conflictos y un laboratorio de experiencias

de emancipación alimentado por una ética política que renueva el sentido y las condiciones de sustentabilidad de la vida.

La ecología política enraíza así la deconstrucción teórica en la arena política; más allá del reconocimiento de la diversidad cultural, del conocimiento tradicional y de los derechos de los pueblos indígenas, el ambientalismo confronta el poder unificador y hegemónico del mercado como destinación de la historia humana. La ecología política opera un proceso similar al que realizara Marx con el idealismo hegeliano al poner la filosofía de la postmodernidad (Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, Guattari) sobre sus pies: territorializando el pensamiento sobre el ser, la diferencia y la otredad en una *racionalidad ambiental*, enraizada en una *política de la diversidad cultural*, en *territorios de diferencia y una ética de la otredad*; descolonizando el conocimiento y legitimando otros saberes –otros modos de pensar-conocer-sentir– abiertos a modos alternativos de comprensión de lo real, de la realidad, la naturaleza, la vida humana y las relaciones sociales.

La ecología política es el campo de encuentro, confrontación y convivencia entre diferentes modos de construir la vida humana en el planeta.

2. La emergencia de la ecología política

Presumiblemente, el término “ecología política” apareció por vez primera en la literatura académica en un artículo de Frank Throne en 1935 (Throne, 1935). Empero, si concebimos la ecología política como el campo de las relaciones de poder en las interacciones de los seres humanos con su ambiente, dentro de estructuras sociales jerárquicas y de clase, en el proceso de producción y apropiación de la naturaleza, podemos rastrear a sus precursores en el materialismo histórico y dialéctico de Karl Marx y Friedrich Engels, aún cuando allí la dialéctica cultura-naturaleza se mantiene subordinada a la “contradicción principal” entre capital y trabajo. Asimismo, el anarquismo y el cooperativismo social de Piotr Kropotkin – y su énfasis de la ayuda mutua para la supervivencia, con el que enfrenta el darwinismo social en boga y que habrá de seguir asechando y seduciendo a las ciencias sociales (Kropotkin, 2005; Robbins, 2012)– es precursor del ecoanarquismo de Murray Bookchin y de la fundación del campo de la ecología política.

La ecología política se forjó en su demarcación del campo más vinculado con el ambiente dentro de las ciencias sociales, desprendiéndose de la visión evolucionista, adaptacionista y ecologista de la geografía humana, la ecología cultural y la etnobiología para referirse a las relaciones de poder en la intervención humana en el medio ambiente (Watts, 2014). Se estableció en los años sesenta y setenta como una disciplina específica, con un nuevo campo de investigación sobre los conflictos sociales desencadenados por la irrupción de la crisis ambiental, con escritos de autores pioneros como Murray Bookchin, Eric Wolf, Hans Magnus Enzensberger y André Gorz.

Murray Bookchin dio a la luz pública *Our synthetic environment* en 1962, en el momento en que Rachel Carson publicara *La Primavera Silenciosa*. En su artículo “Propiedad y ecología política”, Eric Wolf discutió la manera como las normas locales de propiedad y la herencia “median entre las presiones derivadas de la sociedad en general y las exigencias de los ecosistemas locales” (Wolf, 1972:202). Hans Magnus Enzensberger difundió su influyente artículo “una crítica de la ecología política” en 1974. André Gorz publicó sus

primeros escritos en el periódico ecológico *Le Sauvage* fundado por Alain Hervé, creador de la sección francesa de la organización Amigos de la Tierra. Más adelante publicó su libro *Écologie et politique* en 1975, seguido por *Écologie et liberté* en 1977 y en 2008.

La ecología política surgió así como una nueva disciplina –un nuevo campo de indagatoria teórica, investigación científica y acción política–, fundado en un enfoque neomarxista sobre el conflicto social en los modos de apropiación de la naturaleza configurando el campo discursivo de un ecologismo politizado, impulsado por la irrupción de la crisis ambiental. Bookchin, Enzensberger y Gorz inauguraron así el campo de la ecología política en una indagatoria neo-marxista crítica sobre las relaciones sociales con la naturaleza. Aún en esta vertiente neomarxista, la ecología política no habría de constituirse dentro de una axiomática común y un esquema homogéneo. Sus indagatorias abren un programa de deconstrucción y reconstrucción hermenéutica del marxismo que habría de plasmarse en el campo emergente del ecomarxismo, el ecosocialismo, el ecoanarquismo y la ecología social.

Enzensberger reconoce la crisis ambiental como producida por el modo de producción capitalista, mas concibe la ecología política como la práctica de desenmascarar la ideología –los intereses de la clase capitalista y su apropiación de las preocupaciones ecológicas– tras del debate emergente sobre la crisis ambiental desencadenado por cuestiones problemáticas y polémicas como los límites del crecimiento, la explosión demográfica y la configuración de una nueva disciplina: la ecología humana. Su “crítica de la ideología como ideología” llevó a revisar la visión marxista establecida sobre el desarrollo de las fuerzas productivas en la “abolición de la miseria”. Siguiendo a Marcuse, Enzensberger afirma que “las fuerzas productivas se revelan a sí mismas como fuerzas destructivas [...] amenazan toda la base natural de la vida humana [...] El proceso industrial, en la medida en que depende de estas fuerzas productivas deformadas, amenaza su propia existencia, y la existencia de la sociedad humana”. Enzensberger vio la “sociedad de sobreabundancia” como el resultado de “una ola de saqueo y pillaje sin precedentes en la historia; sus víctimas son, por una parte, los pueblos del tercer mundo y, por otra, los hombres y mujeres del futuro. Por tanto, es un tipo de riqueza que produce una miseria inimaginable” (Enzensberger, 1974:23).

Por su parte, la ecología política de Andre Gorz surge de la crítica del pensamiento económico:

A partir de la crítica del capitalismo, se llega a la ecología política que, con su indispensable teoría crítica de las necesidades, lleva a profundizar y radicalizar aún más la crítica del capitalismo [...] La ecología sólo adquiere toda su carga crítica y ética si las devastaciones de la Tierra y la destrucción de las bases naturales de la vida se entienden como la consecuencia de un modo de producción, y que este modo de producción exige la maximización de las ganancias y utiliza técnicas que violentan los equilibrios biológicos (Gorz, 2006).

Siguiendo a Karl Polanyi (1944), Andre Gorz subrayó la tendencia del mercado a apropiarse dominios de la vida social y humana que responden a órdenes ontológicos y sentidos sociales diferentes a los de la lógica económica. Para Gorz, y en contra de la doctrina marxista ortodoxa, la cuestión de la alienación y la separación del trabajador de los

medios de producción no era simplemente el resultado de la división social del trabajo. Esto sería ignorar sus causas metafísicas y la diferencia ontológica ya inscrita en la racionalidad económica y sellada en el orden mundial que organiza y determina la vida humana. Gorz deriva su “technocritique” de la deconstrucción de la razón económica y la reconstrucción del sujeto, la apertura de nuevos espacios para la libre autonomía de la vida comunitaria y contra la máquina burocrática-tecnológica impulsada por la economía (Gorz, 1989).

La crítica de la tecnología fue el foco de la atención y reflexión de muchos precursores de la ecología política: desde el cuestionamiento de la tecno-logía (Marcuse, 1968) y la mega-máquina (Mumford, 1970), se abrió un amplio debate en torno a la adaptación y la apropiación de tecnologías “pequeñas” e “intermedias”, “suaves” y “dulces” (Schumacher, 1973), reclamando un “aprovechamiento social de la tecnología” (Hetman, 1973). Ivan Illich (1973) diferencia las “tecnologías de convivencia” que propician la autonomía y la autogestión, de las “tecnologías heterónomas” que las restringen; Gorz distingue las “tecnologías abiertas” –que favorecen la comunicación, la cooperación y la interacción, de las “tecnologías de cerrojo”¹¹⁶ (Gorz, 2008:16).

Ya antes de estas críticas al mundo tecnologizado, de manera precursora y visionaria, Walter Benjamin había impugnado la concepción tecnocrática y positivista de la historia impulsada por el desarrollo de las fuerzas productivas. En una comprensión que anticiparía la idea del mundo tecnologizado de la *Gestell* que planteara Martin Heidegger en su *Pregunta sobre la técnica* (Heidegger, 1949/1994) –como el emplazamiento de las energías humanas y de la naturaleza–, Benjamin criticó la “decadencia del aura” de los objetos históricos y de la naturaleza (Benjamin, 1968). Al mismo tiempo concibió un tipo de trabajo que “lejos de explotar la naturaleza, es capaz de entregar sus creaciones que se encuentran en estado latente en su seno como potenciales” (Ibid.). Otros pensadores han visto igualmente en la racionalidad instrumental de la tecnología las raíces de la crisis de la humanidad en la modernidad que se manifestaría más tarde como la crisis ambiental: la *jaula de hierro* de Max Weber (1923); la *tecno-logía del hombre unidimensional* de Marcuse (1968). Estos autores pueden ser considerados precursores de la ecología política por haber señalado los límites y las condiciones de un proceso civilizatorio que ha generado la crisis ambiental de nuestro tiempo, así como la racionalidad dominante y las luchas de poder que intervienen en la apropiación destructiva de la naturaleza.

Entre los precursores de la ecología política, Murray Bookchin fue quizá el pensador más comprehensivo, radical y polémico. Fue uno de los primeros en anticipar el cambio climático a principios de los años sesenta, antes de que adquiriera notoriedad en la agenda global y en la geopolítica del desarrollo sostenible:

Desde la Revolución Industrial, la masa atmosférica global de dióxido de carbono ha aumentado en un 13 por ciento con respecto a los niveles más estables anteriores. Se podría argumentar sobre bases teóricas muy sólidas que este creciente capa de dióxido de carbono, mediante la interceptación de calor irradiado por la Tierra hacia el espacio exterior, dará lugar a un aumento de las temperaturas atmosféricas, a una circulación más violenta de aire, patrones de las tormentas más destructivas, y finalmente a una fusión de los casquetes

¹¹⁶ El término que usa Gorz (traducido al inglés) es *bolt* (cerrojo, pestillo, pero también desbocado).

polares [...] el aumento del nivel del mar y la inundación de vastas áreas de tierra [...] la proporción cambiante de dióxido de carbono a otros gases atmosféricos es una advertencia de que el hombre está teniendo un impacto en el equilibrio de la naturaleza (Bookchin, 1964).

Bookchin fue el fundador del movimiento de la ecología social que nació dentro del marco del pensamiento socialista libertario. El ecologismo anarquista de Bookchin derivó en sus propuestas para un “comunalismo” y un “municipalismo libertario”, concebidos como la descentralización de la sociedad basada en principios ecológicos y democráticos. Las ideas expuestas en “La ecología y el pensamiento revolucionario” (Bookchin, 1964), que sientan las bases de su ecología política radical, se desarrollaron en su *Ecología de la libertad* (1982/1991) y en su *Filosofía de la ecología social: ensayos sobre el naturalismo dialéctico* (Bookchin, 1990).¹¹⁷ Al postular a la jerarquía y la dominación como las relaciones de poder fundamentales de la historia –de mayor alcance que las luchas de clase del marxismo–, Bookchin proclamó a la ecología como un pensamiento crítico y político por naturaleza, como el poder de la organización que dirige el reencuentro con la naturaleza con el espíritu anarquista –su espontaneidad social para liberar las potencialidades de la sociedad y de la humanidad, para dar rienda suelta y sin trabas a la creatividad de las personas– emancipando a la sociedad de sus lazos de dominación y abriendo el camino hacia una sociedad libertaria. Bookchin subrayó que “Las implicaciones explosivas del enfoque ecológico no sólo surgen del hecho de que la ecología es intrínsecamente una ciencia crítica –en una escala que los sistemas más radicales de la economía política no lograron alcanzar–, sino también una ciencia integradora y reconstructiva” (Bookchin, 1964). En este sentido, la ecología le ofrece a Bookchin el paradigma que sustenta su doctrina eco-anarquista.

Herbert Marcuse también puede considerarse como uno de los precursores del campo emergente de la ecología política: su teoría crítica de la tecnología en el orden capitalista y del funcionamiento del modo de producción capitalista, sentó bases importantes para la comprensión de las condiciones sociales que operan en la destrucción de la naturaleza. Las reflexiones de Marcuse sobre la naturaleza en sus últimos escritos se alinean claramente dentro de las corrientes de la ecología política. Así, en *Contrarrevolución y revuelta*, en el momento del estallido de la crisis ambiental y en una vena que se hace eco de Bookchin, afirmó que “Lo que está ocurriendo es el descubrimiento (o más bien, redescubrimiento) de la naturaleza como un aliado en la lucha contra las sociedades de explotación en el que la violación de la naturaleza agrava la violación del hombre. El descubrimiento de las fuerzas liberadoras de la naturaleza y su papel vital en la construcción de una sociedad libre se convierte en una nueva fuerza de cambio social” (Marcuse, 1972:59). La naturaleza se integra así al proceso emancipador de liberación política. Sin embargo, Marcuse privilegia la sensibilidad y la calidad estética de la liberación frente a la afirmación de Bookchin de una racionalidad ecológica y de un naturalismo dialéctico que liberarían a la sociedad de sus cadenas dominantes. A través de estos puntos de vista críticos que emergen del campo naciente de la ecología política, la cuestión ambiental traslada el problema de la abundancia generada por el desarrollo de las fuerzas productivas en la liberación de la necesidad y la

¹¹⁷ Para una discusión de la ecología social de Bookchin ver Light, 1998; para una crítica sobre monismo ontológico y el naturalismo dialéctico de Bookchin, ver Leff, 1998a y Clark, 2008.

miseria –de la sujeción a las estructuras sociales jerárquicas y la dominación capitalista a través de la revolución socialista–, a los imperativos de la supervivencia y la construcción de otros modos de producción y de vida.

La ecología política nace así como una respuesta social al olvido de la naturaleza por la economía política. En la transición del pensamiento estructuralista –que se centró en la determinación de la lengua, el inconsciente, la ideología, el discurso, las estructuras sociales y de poder, el modo de producción y la racionalidad económica en las formas de dominación, explotación y sujeción– hacia las teorías post-estructuralistas, el discurso sobre la liberación en el pensamiento posmoderno se desplaza hacia la sustentabilidad de la vida. Al indagar las causas fundamentales de la degradación ecológica, la ecología política se inscribe en el campo de las relaciones de poder que atraviesan el proceso emancipatorio hacia la sustentabilidad basado en las potencialidades de la naturaleza. En este contexto, la ecología política abrió el camino para el surgimiento del eco-socialismo y el ecomarxismo (Leff, 1993, 1995; Benton, 1996; O'Connor, 1998; Burkett, 1999; Bellamy Foster, 2000). Rescatando el concepto de naturaleza de Marx (Schmidt, 1971) y el análisis de las causas de la degradación ecológica que induce el capital, el ecomarxismo descubrió la “segunda contradicción del capital”, la auto-destrucción de las condiciones ecológicas de la producción sostenible (O'Connor, 1998). Por otra parte, fue concebido un nuevo paradigma de la producción fundado en la integración de las condiciones eco-tecnológicas y culturales de la producción como un potencial ambiental para el desarrollo sustentable, con el poder político que emerge de los movimientos ambientalistas, inscritos dentro de una racionalidad ambiental (Leff, 1986/1994).

La ecología política surgió como un campo de investigación teórica y de acción política en respuesta a la crisis ambiental: a la destrucción de las condiciones de sustentabilidad de la civilización humana causadas por el proceso económico y la tecnologización de la vida. Partiendo de una crítica radical de los fundamentos metafísicos de la epistemología moderna, la ecología política va más allá de las propuestas para la conservación de la naturaleza –promovida por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza desde su creación en 1948–, y las políticas de gestión ambiental –lanzadas después de la primera Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en 1972–, para indagar sobre las condiciones para una vida sustentable en el estado del mundo globalizado bajo la dominación hegemónica de la racionalidad económica y tecnológica: en un mundo en el que –citando a Karl Marx y Marshal Berman– “todo lo sólido se desvanece en el aire”, generando el calentamiento global y la muerte entrópica del planeta Tierra. Desde esa perspectiva teórica se viene construyendo un nuevo campo de las ciencias sociales, que sin llegar a constituir un paradigma en sentido kuhniano del término, despliega un amplio programa de investigación y de prácticas en torno a las relaciones de poder que atraviesan a los procesos y conflictos socio-ambientales.

La ecología política es el estudio de las relaciones de poder y del conflicto político sobre la distribución ecológica y las luchas sociales por la apropiación de la naturaleza; es el espacio de las controversias sobre las formas de entender las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, la historia de la explotación de la naturaleza y la opresión de las culturas, de su subsunción al capitalismo y a la racionalidad del sistema-mundo global; es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible

y para la construcción de otros senderos hacia mundos de vida sustentables. En esta perspectiva, Michel Foucault (1980) aparece como un precursor fundamental de la ecología política, proporcionando conceptos para desentrañar los dispositivos y las relaciones de poder incrustados en el conocimiento y en los marcos institucionales que han limitado, reprimido y subyugado conocimientos y saberes de formas alternativas de conservación y construcción de modos sustentables de vida. En la concepción foucaultiana del biopoder, éste no es sólo una relación de dominación y una agencia represiva. El biopoder moviliza el deseo para emanciparse de las condiciones de sujeción y para producir nuevas formas de conocimiento. En este sentido, la ecología política es el campo donde se despliegan las estrategias de poder para la recomposición del mundo, las luchas sociales para abrir nuevas vías para la construcción de nuevos territorios de vida y un futuro sustentable. El biopoder se inscribe en un proceso emancipatorio que moviliza la deconstrucción de la racionalidad moderna y la construcción de una racionalidad ambiental alternativa.

Recapitulando sobre la construcción del campo de la ecología política –sobre su genealogía disciplinaria–, la vemos surgir de su desprendimiento de la ecología cultural, los estudios geográficos, de su demarcación de la economía política, el racionalismo crítico y otras disciplinas vecinas: la sociología ambiental y la economía ecológica; de la expansión de la economía política del medio ambiente a los estudios poscoloniales y del post-desarrollo. La ecología política nace de la confluencia del eco-marxismo, la ecología social y el eco-feminismo, encontrándose con las teorías de la complejidad, los estudios post-estructuralistas y los enfoques constructivistas de la naturaleza. Sin embargo, su campo teórico, práctico y estratégico sigue siendo debatido, definido y construido: sus fronteras y alianzas con otras disciplinas, sus genealogías teóricas, sus encuadres epistemológicos y sus estrategias políticas.¹¹⁸ En este sentido, la construcción del campo de la ecología política no

¹¹⁸ En este escenario, una rama de la ecología política anglosajona se inscribe en una crítica de las teorías adaptacionistas y funcionalistas decurrentes del campo originario de la geografía ecológica, la ecología cultural y la antropología ecológica, hoy renovada en las teorías de la resiliencia ecológica y las ciencias de la complejidad, que consistentes con el interés cognitivo de la modernización ecológica, proponen una comprensión de la crisis ambiental y el cambio climático como “sistemas complejos adaptativos” basados en la teoría de Crawford Stanley Holling (1973) y la teoría sistémica de Niklas Luhmann (1989, 1997), en la que mira a la sociedad moderna como un sistema social diferenciado, compuesto por sistemas funcionales auto-referenciados y operacionalmente cerrados, adoptando el axioma de la autopoiesis de Maturana y Varela (1994), en el que todo sistema vivo funciona como un proceso auto-reproductivo conforme a sus propias leyes y reglas internas, cerrado en su nivel de organización, aunque abierto a las perturbaciones en otros niveles estructurales. Estos paradigmas habrán de extenderse hacia la colonización del campo de las ciencias sociales por las ciencias de la complejidad (Bateson, 1979; Urry, 2003, 2005; Blume y Darlauf, 2006; Castellani y Hafferty, 2009; Maldonado, 2011). En una crítica del adaptacionismo funcional de la organización cultural y de la estructura social a las condiciones del medio, y consistente con la axiomática marxista en la que se forja la ecología política, se ha abierto un programa de investigaciones sobre la determinación que ejerce la mercantilización de la tierra y el trabajo, la extracción de plusvalor ecológico y la destrucción de las economías rurales de subsistencia en las formas renovadas del extractivismo capitalista y la acumulación por desposesión (Harvey, 2004; Robbins, 2012) y una comprensión de la vulnerabilidad social como procesos de dominación y poder, desde la teoría del capital de Marx y del ecomarxismo, y la teoría del biopoder de Foucault, donde los conceptos de adaptación, seguridad, gestión del riesgo y resiliencia son las formas hegemónicas contemporáneas que organizan la vida bajo el régimen de gobernanza del dominio neoliberal (Watts, 2014). El programa de ecología política que de aquí emerge se distingue por su propósito crítico de deconstruir las estrategias de poder inscritas en el vasto legado de teorías de linaje biologicista o ecologista que han configurado los paradigmas funcionalistas en las ciencias sociales, desde la ecología cultural y la antropología ecológica, hasta los sistemas complejos adaptativos y autopoieticos que los hace funcionales y

solo es una disciplina más en el abanico de las ciencias sociales ecologizadas –en sus espacios de hibridaciones interdisciplinarias–, sino que constituye el objeto de estudio y una perspectiva de análisis privilegiado dentro del programa de una sociología ambiental fundada en el esquema de la racionalidad ambiental, de una sociología del saber ambiental que abre la imaginación sociológica hacia la construcción de los sentidos que movilizan a los actores sociales en la construcción de una nueva racionalidad social.

En esta perspectiva, establecer el campo de la ecología política en la geografía del conocimiento es una tarea más compleja que la simple delimitación de fronteras paradigmáticas entre disciplinas vecinas, la fusión de tradiciones académicas, la formación de grupos de investigación interdisciplinaria en torno a temas y problemas ambientales, la elaboración de tipologías de nuevas ontologías híbridas, el tematizar áreas críticas de intervención social y elaborar cartografías del pensamiento ambiental. La construcción del campo de la ecología política implica deconstruir campos teóricos, resignificar conceptos y movilizar estrategias discursivas para forjar la identidad de este nuevo territorio epistémico en la configuración de una racionalidad ambiental y para la construcción de un futuro sustentable.

La ecología política que nace impulsada por los vientos del sur abre su mirada a los problemas ambientales del tercer mundo agrario, incluidos los pueblos campesinos e indígenas, a sus prácticas tradicionales, los movimientos de resistencia y el activismo en la reconstrucción de sus territorios de vida. Emerge de una política de la diferencia enraizada en las condiciones ecológicas y culturales de sus pueblos, de sus estrategias de emancipación para la descolonización del conocimiento, la reinención de sus territorios de vida y la reapropiación de su patrimonio biocultural.

3. Precursores de la ecología política en América Latina

La ecología política se ocupa de las luchas sociales y las estrategias de poder que se libran por la apropiación de la naturaleza. Sus fuentes sociales surgen de la resistencia a la des-territorialización de los hábitats, el saqueo de los recursos naturales y el sometimiento de las culturas originarias de las potencias coloniales. Estos procesos, que se inician hace 500 años con la conquista y colonización de las regiones del “Tercer Mundo” han seguido hasta las actuales estrategias de la economía mundial y la geopolítica del desarrollo sostenible. La ecología política se inscribe así en la historia de la sumisión y la emancipación de los pueblos originarios del sistema económico global: desde la disrupción de los mundos de vida y la catástrofe ecológica producida por la conquista, la colonización y la dominación imperial (Cosby, 1986) hasta las luchas presentes para reterritorializar sus seres culturales y construir sus propios caminos hacia la sustentabilidad.

las convierte en un dispositivo de poder de las estructuras sociales hegemónicas. Para un compendio de la literatura anglosajona de ecología política, ver Peet y Watts, 2004; Biersarck y Greenberg, 2006; Escobar, 2010; Peet, Watts y Robbins, 2010; para una visión general de las contribuciones francesas a la ecología política, ver Debeir, Deléage y Hémerly, 1986; Ferry, 1995; Latour, 1999; Lipietz, 1999; Whiteside, 2002. Buena parte de las contribuciones de autores españoles y latinoamericanos son recogidas por la revista *Ecología Política*. El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) estableció desde el año 2000 un grupo de trabajo de ecología política para desarrollar este campo de investigación. Sus primeras contribuciones fueron publicadas en Alimonda (2002, 2006).

En esta perspectiva, pensadores políticos y activistas de la talla de José Martí (1963), José Carlos Mariátegui (1971), Franz Fanon (2004) y Aimé Césaire (1955) son precursores de la ecología política latinoamericana. Las afirmaciones de Martí, “No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza”, o “Las trincheras de ideas son más fructíferas que las de piedra” (Martí, 1963), son una respuesta crítica a la colonización epistemológico-política europea. Del marxismo latinoamericano de Mariátegui para arraigar el socialismo en las tradiciones de los pueblos indígenas, en la restauración de su vida comunitaria y su organización productiva (Mariátegui, 1971), a la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la eco-pedagogía de Leonardo Boff, podemos trazar un linaje de pensadores críticos que han forjado la ecología política latinoamericana.

En su libro *Las venas abiertas de América Latina*, Eduardo Galeano (1971) ha denunciado la historia del colonialismo explotador y su impacto en la producción de la pobreza generada por la explotación de la riqueza de la tierra, con la fiebre del oro y la plata, que parecía haber agotado la abundancia de metales en la corteza de los territorios de América Latina, pero se actualiza con métodos más modernos en la explotación neo-colonial minera en los últimos años. Del mismo modo, la pobreza y el deterioro ambiental que produjeron los viejos latifundios agrícolas –la caña de azúcar en Cuba y en Brasil, el plátano en Ecuador y Colombia– al suplantar las culturas biodiversas de subsistencia, como el caso de la milpa en México, reaparecen hoy intensificadas con la invasión de los cultivos transgénicos.

La ecología política en América Latina se nutre de una rica tradición de la investigación antropológica y etno-ecológica, como los estudios sobre los pisos ecológicos de los incas (Murra, 1956), las potencialidades culturales y ecológicas de Mesoamérica (Wolf y Palerm, 1972), o las raíces del *México profundo* (Bonfil Batalla, 1987). La *Geografía del hambre* (de Castro, 1946) fue obra precursora de una legión de ecologistas políticos que aborden los problemas fundamentales de las poblaciones de América Latina generados por la degradación ecológica de sus territorios. En ese linaje están surgiendo nuevos enfoques en la antropología cultural y la geografía ambiental, junto con la forja de una política de la diferencia que se desarrolla a partir de los movimientos socio-ambientales guiados por los principios de autonomía política e identidad cultural para la re-apropiación de la naturaleza y la reinención de sus territorios. El campo de la ecología política se forja en una amalgama solidaria del pensamiento teórico, los imaginarios sociales y la acción política. Este diálogo entre la teoría y la práctica se ejemplifica por la defensa de la ecología de subsistencia de los indios miskitos de Nicaragua (Nietschmann, 1973), las reservas extractivistas de los seringueiros (caucheros) en Brasil (Porto Gonçalves, 2001), el Proceso de las Comunidades Negras en Colombia para la reapropiación de sus territorios de la biodiversidad (Escobar, 2008) o las luchas por los territorios indígenas y la defensa del maíz de las poblaciones indígenas en México.

Una cuestión decisiva para la ecología política en América Latina es el choque de estrategias entre la explotación tecno-capitalista de la naturaleza y la reapropiación cultural del patrimonio ecológico y los territorios étnicos de los pueblos. Hoy en día, esta confrontación es ejemplificada por la invasión de los cultivos transgénicos a través de los procesos de etno-bio-prospección y los derechos de propiedad intelectual de las empresas

transnacionales que transgrede los derechos de la propiedad comunal y los bienes naturales de uso común de las naciones y los pueblos del Sur. En opinión de los pueblos indígenas, la biodiversidad representa un patrimonio bio-cultural; es el ambiente en el que han co-evolucionado a lo largo de la historia, el hábitat donde se forjaron y arraigaron sus prácticas culturales. Sus potenciales ecológicos y los significados culturales asignados a la naturaleza son inconmensurables con los valores económicos. Estos criterios diferencian lo que es negociable y permutable en la ecuación del intercambio de deuda por naturaleza, y el principio ético-político que cuestiona resolución de los conflictos por concepto de daños y distribución ecológica desigual a través de compensaciones económicas, estableciendo el umbral que separa la economía ecológica de la ecología política.

4. Enraizamiento de la ecología política: deconstrucción y descolonización del conocimiento, reapropiación de la naturaleza y reinención del territorio

La ecología política es el campo donde se manifiestan las estrategias de poder que allí se despliegan por la distribución de los costos y potencialidades ecológicas en la construcción de la sustentabilidad. En el cruce de caminos hacia un futuro sustentable, el punto crucial es el encuentro y la controversia de puntos de vista para alcanzar sus objetivos, atravesado intereses económicos, políticos, corporativos y personales. La sustentabilidad implica la deconstrucción de racionalidades –de las teorías que las sustentan, los discursos que pretenden legitimarlas y las instituciones que ejercen su función normalizadora y reguladora del orden social–, así como la construcción de racionalidades y estrategias para abrir caminos alternativos hacia la sustentabilidad. Uno de los objetivos principales en la construcción de sociedades sustentables es disolver las desigualdades en la distribución económica y ecológica –el resultado de una historia de conquista y dominación– para establecer un mundo de justicia ambiental, de igualdad en la diferencia. En ese sentido, la ecología política confronta el dominio de la racionalidad instaurada: la construcción e institucionalización de las estructuras sociales jerárquicas y poderes dominantes enraizados en los modos de pensar y de producir que han desterritorializado a las culturas originarias.

La racionalidad moderna construye un mundo insustentable, cuyos signos son visibles en las manifestaciones de la crisis ambiental del planeta. La destrucción ecológica generada por la explotación y apropiación de la naturaleza durante el régimen colonial y el actual orden económico mundial ha estado acompañada por la exclusión social, el olvido de las prácticas tradicionales y la imposición del saber occidental para la dominación de los territorios en la conquista del tercer mundo. En consecuencia, los pueblos indígenas afirman que sus luchas por la emancipación son políticas y epistémicas: la descolonización del conocimiento se convierte en una condición para su emancipación político-cultural y para la reconstrucción de sus territorios de vida.

El reclamo por la descolonización del conocimiento tiene profundas raíces históricas en el pensamiento crítico en América Latina: sigue las teorías sobre el intercambio desigual, el subdesarrollo y la dependencia del Tercer Mundo de la economía mundial como centro de organización del sistema-mundo (Amin, 1976; Gunder Frank, 1966; Cardoso y Faletto, 1979; Dos Santos, 1978; Wallerstein, 1974, 1980, 1989, 2011). La desigualdad generada por la racionalidad económica a nivel global ha arraigado en los regímenes del “colonialismo interno”, donde las jerarquías sociales y las desigualdades económicas se han

internalizado en la estructura de clases y en las políticas económicas, sociales, agrarias y culturales de los países pobres (González Casanova, 1965; Stavenhagen, 1965). Estas teorías establecieron bases para las teorías actuales de la ecología política en la medida en que se concibe la dependencia y el subdesarrollo como un estado estructural del sistema-mundo, donde las naciones pobres proporcionan los recursos naturales desvalorizados y la mano de obra barata para la acumulación de capital y el desarrollo tecnológico de los países “desarrollados”, es decir, para la construcción del orden mundial hegemónico en el que hoy se inscribe la desigual “distribución ecológica” dentro de la geopolítica de “desarrollo sostenible”.¹¹⁹

En los últimos tiempos ha surgido una indagatoria crítica sobre la colonialidad del saber (Lander, 2000; Mignolo, 2000, 2011; Mignolo y Escobar, 2009; Quijano, 2008) y las epistemologías del Sur (Sousa Santos, 2008). El propósito de descolonizar el conocimiento lleva a preguntar cómo se introdujeron las ideas eurocéntricas –de la filosofía griega a la ciencia moderna– a los pueblos originarios y a las culturas tradicionales a través de la conquista, la colonización y la globalización, invadiendo las cosmogonías tradicionales, los modos de pensar indígenas y sus mundos culturales de la vida, generando como reacción y resistencia política la voluntad de descolonizar el conocimiento como condición para la reapropiación de su patrimonio natural y cultural.

La colonialidad del saber también ha sido impugnada también desde el punto de vista del ecofeminismo, afirmando que el conocimiento se ha codificado y moldeado como una inscripción masculina en la cultura occidental por dualismos –particularmente por las diferencias jerárquicas del dualismo cartesiano (Merchant, 1992), la “objetividad trascendente de la ciencia dominada por los hombres” (Haraway, 1991) y los “monocultivos de la mente” (Shiva, 1993), en su intento de controlar la naturaleza y dominar a las mujeres. La descolonización del Sur –la emancipación del conocimiento subyugado encarnado en seres culturales y arraigados en sus territorios– exige así la deconstrucción de conocimiento establecido desde el Norte para liberar nuevas perspectivas de comprensión del mundo y otra epistemología para guiar la construcción de sociedades sustentables.

Este propósito de emancipación implica la necesidad de deconstruir el pensamiento metafísico y la ciencia *logocéntrica* instituidos como un poder hegemónico por la racionalidad científica-tecnológica-económica moderna. Más allá de la necesidad de comprender los fundamentos epistemológicos, los regímenes coloniales y las estrategias de poder que dominaron a los pueblos, subyugaron sus saberes, sometieron sus prácticas y los despojaron de sus territorios, la construcción de sociedades sostenibles arraigadas en las potencialidades ecológicas y las identidades culturales de los pueblos del Tercer Mundo requiere una estrategia epistemológica para descolonizar el conocimiento, para liberar a los pueblos de la explotación, la desigualdad y sometimiento a la fuerza de la razón dominante.

En este sentido, junto con la deconstrucción teórica de los paradigmas dominantes del conocimiento en el campo de las ciencias, la descolonización del conocimiento implica la revalorización de los conocimientos tradicionales y de otros saberes –el “conocimiento

¹¹⁹ Para un compendio del pensamiento social crítico latinoamericano ver Marini y dos Santos, 1999.

local”, el “saber popular”, la “ciencia popular”– desconocidos y negados por la institucionalidad científica, pero reconocidos como saberes legítimos por las etno-ciencias como “ciencia indígena” (De Gortari, 1963), “macro-sistemas” (López-Luján y López-Austin, 1996), “ciencias nativas” (Cardona, 1986), “conocimiento popular” o “ciencia del pueblo” (Fals Borda, 1981, 1987) y “sistemas de conocimientos indígenas” (Argueta *et al.*, 1994). Esta comprensión “no occidental” del mundo, este “conocimiento desde el Sur”, es fundamental para la construcción de una racionalidad alternativa capaz de deconstruir el sistema-mundo globalizado y emprender la construcción de otros mundos de vida posibles. La construcción de otro orden global, fundado en las diferencias y especificidades de territorios diversos, emerge del conocimiento de los pueblos arraigado en sus prácticas y condiciones ecológicas de vida y encarnado en su ser cultural. Los conocimientos culturales tradicionales y los imaginarios ecológicos son las raíces y las fuentes de donde emergen nuevas matrices de sentido que constituyen la armadura de la racionalidad ambiental, ofreciendo perspectivas innovadoras para construir nuevos modos de habitar el mundo.

La colonización del conocimiento ha sido el dispositivo de poder fundamental de dominio cultural para la apropiación de la naturaleza, desde la conquista de los pueblos originarios y sus territorios, hasta las estrategias actuales de la geopolítica del desarrollo sostenible. Los países del Tercer Mundo están siendo revalorizados como áreas para la explotación de los recursos no renovables (petróleo, carbón, minerales), para la conservación estratégica de la biodiversidad, en su utilidad para la prospección biotecnológica y el secuestro de gases de efecto invernadero, o como recursos naturales y campos de cultivos transgénicos para alimentar el continuo crecimiento de las economías desarrolladas y emergentes. Resistiendo los nuevos procesos de conquista, colonización y explotación de la naturaleza del Tercer Mundo bajo el régimen de la geopolítica del “desarrollo sostenible”, los pueblos latinoamericanos reclaman su derecho a descolonizar el conocimiento y a emanciparse del orden económico global.

La descolonización del conocimiento no sólo pasa por la revalorización de los saberes tradicionales, sino que implica la deconstrucción de las teorías instituidas en la racionalidad que ordena al mundo moderno y consagra los mundos de vida de las personas, para desarmar las estructuras institucionalizadas que sujetan al mundo a una racionalidad insustentable. La deconstrucción del conocimiento devela las estrategias de poder que se ocultan tras el velo de la lógica de los paradigmas científicos y su inscripción en la racionalidad que gobierna el ordenamiento del mundo globalizado. El pensamiento deconstruccionista indaga el punto en el que la diferencia ontológica se convirtió en instrumento de desigualdad social, en que las formas de ser del mundo en la inmanencia de la vida se tornaron en un mundo objetivado, cuando la indagatoria sobre las cosas de la naturaleza generó la idea abstracta y el juicio a priori de la razón que fue gobernando al mundo, en que el valor de la naturaleza y del ser humano se redujo a un cálculo económico y un valor de intercambio monetario. Por lo tanto, la deconstrucción del conocimiento es una condición epistemológica para descolonizar a los saberes subyugados, para deslegitimar las tendencias de explotación de la economía mundial y para reactivar los potenciales ecológicos y culturales de los pueblos, para dar vida a modos alternativos de producción, de pensar, de ser-en-el-mundo.

La descolonización del conocimiento como condición y proceso hacia la reapropiación de la naturaleza, la reinención de identidades culturales y la reconstrucción de territorios sustentables se convierte en una tarea compleja y difícil. Más allá del estudio del proceso de la colonización, la historia ambiental de la subyugación cultural y explotación de la naturaleza, la emancipación de la sujeción a los poderes centrales y externos y la imposición del pensamiento moderno sobre las cosmovisiones y prácticas tradicionales, exige nuevas formas de pensamiento que surgen de estos lugares sometidos. En un mundo globalizado, la reapropiación social de la naturaleza tiene sus raíces en la reinención de las identidades culturales. El rescate y la reconstrucción de los conocimientos tradicionales se produce en el encuentro conflictivo de racionalidades alternativas, en la confrontación de paradigmas y saberes inscritos en modos diferenciados de comprensión del mundo, con intereses cognitivos encontrados, en un diálogo intercultural en el que se produce un choque de pensamientos, de resignificaciones conceptuales y reidentificaciones culturales, cuya resultante es la construcción social de la sustentabilidad a través de un diálogo de saberes.

De esta manera, la configuración de los planos de sustentabilidad y la construcción de nuevos territorios culturales va más allá del propósito de aplicar los paradigmas científicos, de adaptar las tecnologías a las condiciones ecológicas y culturales del Sur, de un ajuste estructural de la economía global a las ventajas comparativas de las dotaciones de recursos de los países del Tercer Mundo en el mundo globalizado. La ecología política desmitifica la estrategia discursiva de “pensar globalmente y actuar localmente” en su intención de instaurar la racionalidad dominante y el pensamiento unidimensional en el mundo global. La ecología política desmonta la teoría y descoloniza el conocimiento al politizar los conceptos de diversidad, diferencia y otredad para la construcción de la sustentabilidad desde las raíces de nuevos territorios eco-culturales. Para ello es necesario establecer y hacer cumplir los derechos de la diversidad cultural para construir los territorios de diferencia (Escobar, 2008), y desplegar una ética política de la alteridad. Este proceso abre nuevas perspectivas en la deconstrucción del mundo global hegemónico y unitario, para construir un mundo basado en diferentes potenciales ecológicos y seres culturales. Más allá de la tolerancia de la diversidad cultural y la adaptación del orden mundial a diferentes contextos ecológicos, reorienta el destino de la humanidad guiada por el heterogénesis de la diversidad natural y cultural que surge de la co-evolución eco-cultural en la construcción de un futuro mundo global integrado por diferentes proyectos culturales de sustentabilidad.

La geografía ha proporcionado metáforas espaciales para el análisis de las estrategias de poder en el conocimiento. Como afirmara Foucault, “una vez que el conocimiento puede ser analizado en términos de región, de dominio, de implantación, desplazamiento y transposición, uno es capaz de captar el proceso por el cual el conocimiento funciona como una forma de poder y difunde los efectos de poder” (Foucault, 1980: 69). Empero, la reterritorialización del conocimiento es un proceso conflictivo y complejo que va de la indagatoria epistémico-ecológica de una nueva cartografía del conocimiento a la de la realización / incorporación del conocimiento en una nueva racionalidad social (Deleuze y Guattari, 1987). Las estrategias de poder para la reapropiación de la naturaleza y la reterritorialización del conocimiento implican la restauración del conocimiento subalterno subyugado para regenerar racionalidades culturales alternativas en el encuentro de diferentes significados asignados a la naturaleza, de nuevos potenciales ecológicos y

nuevos sentidos culturales: entraña una resignificación y reapropiación crítica del conocimiento “universal” desde las identidades culturales locales y la producción de nuevos saberes ambientales desde diferentes seres y territorios culturales.

La filosofía política que guía la emancipación cultural y las acciones sociales hacia la sustentabilidad surge de la concepción epistemológica radical de ambiente, concebido como el límite de la racionalidad moderna hegemónica que ha llevado a la crisis ambiental de la civilización y como fuente de un mundo alternativo sustentable. El saber ambiental surge en los márgenes de la ciencia *logocéntrica*, desde la periferia del poder central, en las externalidades de la racionalidad científica y económica hegemónica. Es el saber forjado y arraigado en los potenciales ecológicos y la creatividad cultural de los pueblos que habitan los territorios del Sur (Leff, 1998/2002).

La deconstrucción de la globalización hegemónica – de la fuerza opresiva del conocimiento universal, unidimensional y global bajo el dominio de la racionalidad económica sobre la diversidad, la diferencia y la otredad–, exige un descentramiento epistemológico de la racionalidad moderna. El concepto de ambiente es el punto de anclaje fuera del orden económico global que deconstruye el conocimiento insostenible.¹²⁰ Sin embargo, la racionalidad ambiental no se funda en un territorio virgen, intocado por la racionalidad mundial institucionalizada que ha negado otros mundos posibles. La racionalidad ambiental se forja en la encrucijada de la deconstrucción del pensamiento metafísico y científico y en la territorialización del principio de diversidad-diferencia-otredad.

Abrir los cauces para la territorialización de la racionalidad ambiental, para la construcción de sociedades sustentables, implica deconstruir el conocimiento que coloniza el futuro de la humanidad y del planeta. Frente a las ciencias prospectivas que pretenden predecir el futuro con el fin de reorientar las tendencias actuales, la ecología política construye el futuro a partir de la comprensión de los procesos de degradación ambiental, descolonizar el futuro abriendo el cauce a los saberes inscritos en los imaginarios y en las prácticas sociales de la sustentabilidad, proyectando la acción social en los principios de una racionalidad ambiental para contener las inercias entrópicas insustentables del orden económico global y desencadenar los potenciales negentrópicos para la construcción de mundos sustentables de vida.

La ecología política cuestiona la dualidad metafísica del espacio inmutable y el tiempo trascendental. En esta perspectiva, el tiempo histórico no es un flujo homogéneo de eventos. La sustentabilidad no es un proceso conducido a través de la optimización de los medios que ofrece la racionalidad tecno-económica orientados hacia un fin prefijado, sino un horizonte abierto a los diferentes caminos que se abren en una ontología de la diversidad. En caminos que se abren en el encuentro de racionalidades y un diálogo de saberes; en el encuentro de la inmanencia de la vida con la racionalidad de la modernidad y en los acontecimientos que abre la ontología política que se instaura en el curso de la historia, del diálogo de saberes que abre los tiempos en la incertidumbre de la convergencia, las disidencias y las alianzas de intereses y sentidos. Los caminos abiertos por

¹²⁰ Este concepto de ambiente es la identidad de Pensamiento Ambiental Latinoamericano (Leff, 2001, 2012).

este propósito se definen por eventos inesperados que podrían dar lugar, acelerar o bloquear los caminos hacia la sustentabilidad. La construcción de un futuro sustentable negentrópico va en contra de las tendencias históricas entrópicas. La sustentabilidad se basa en el encuentro con estos procesos conflictivos, en la confluencia de las sinergias de los potenciales ecológicos y la creatividad cultural, de fuerzas naturales y sociales encontradas, en la negociación de los diversos intereses y significados que desencadenan los procesos económicos, ecológicos y tecnológicos contrapuestos que, en la fusión de sus tiempos, determinarán el futuro por venir.

La descolonización de la diversidad de pueblos y culturas, de sus diferentes territorialidades, hizo visible una nueva perspectiva teórica del tiempo histórico y del espacio como la manifestación de la “acumulación desigual de los tiempos” (Santos, 1996). Así, Milton Santos sostuvo que diferentes temporalidades cohabitaron en el espacio geográfico desafiando la colonialidad del saber impuesta por la cultura moderna que sobrevalora el tiempo en detrimento del espacio. La visión eurocéntrica de la evolución cultural se impuso en el mundo como la única universalidad posible. Por lo tanto, los pueblos tradicionales se convirtieron en sociedades atrasadas, como si fueran sólo una etapa en el camino del desarrollo humano y el crecimiento económico. En consecuencia, las culturas tradicionales fueron silenciadas y se mantuvieron invisibles.

De este modo, tanto la concepción kantiana de las categorías apriorísticas universales de la razón y el determinismo geográfico han sido impugnadas, abandonando la concepción lineal eurocéntrica y progresiva del tiempo de la civilización –las etapas del desarrollo– incorporando la inconmensurabilidad del tiempo de los distintos procesos que intervienen en la construcción de territorios eco-culturales. Esta concepción del tiempo histórico y el espacio tiene importantes implicaciones políticas para los movimientos sociales, como la actualidad de la ascendencia invocada por los pueblos indígenas, la reversión de colonialismo interno a través de la construcción política de la plurinacionalidad, la co-evolución de pueblos-culturas y naturaleza-territorios y la reterritorialización de los imaginarios sociales de la sustentabilidad. La ecología política se construye así como una geografía histórica de los conflictos de territorialidades (Maier, 2006; Haesbert, 2011).

5. *Episteme* ecológica y ecología política: las estrategias de poder en el discurso de la sustentabilidad

La crisis ambiental es la manifestación de una crisis de conocimiento. La degradación ambiental es el resultado de las formas de conocimiento del mundo que se forjaron en el olvido del ser y de la naturaleza, alejadas de las condiciones de la vida y de la existencia humana. Es una crisis de civilización que resulta de la *ignorancia del conocimiento*. En esta perspectiva, la ecología política explora las estrategias de poder en el saber que atraviesan los intereses individuales, los imaginarios sociales y los proyectos colectivos que tejen los mundos de vida de las personas en el mundo globalizado; con imaginación sociológica vislumbra nuevas estrategias de poder capaces de deconstruir la racionalidad moderna insostenible y movilizar la acción social para la construcción de un futuro sustentable.

La ecología política construye su territorio de saberes en el encuentro de diferentes sistemas de pensamiento y modos de conocimiento sustentados en una ética política y en prácticas

culturales y movilizado por la acción social. El discurso de la ecología política resuenan los ecos de las ecosofías que respondieron a los primeros signos del colapso ecológico y que ofrecen una comprensión ecológica del mundo –la *ecología de la mente* (Bateson, 1972, 1979), la *teoría de Gaia* (Lovelock, 1979), la ecología profunda (Naess y Rothenberg, 1989), la *trama de la vida* (Capra, 1996) y el *pensamiento complejo* (Morin, 1990)–, por sus consecuencias políticas explícitas. La ecología política responde a diferentes problemas ecológicos: el crecimiento de la población, la salud humana, la escasez de recursos, la deforestación, la pérdida de biodiversidad, la contaminación, el cambio climático; intercambia argumentos y debate con diferentes teorías, discursos, políticas y conflictos socio-ambientales: la distribución ecológica, la desmaterialización de la producción, la geopolítica del desarrollo sostenible. La ecología política es el lugar de la confrontación de los diferentes enfoques de la sustentabilidad: ecologismo-ambientalismo; racionalidad económica-racionalidad ambiental, desarrollo-decrecimiento, sustentabilidad fuerte-sustentabilidad débil. La ecología política se entrelaza con otras disciplinas ecológicas y ambientales emergentes: la ecología cultural, la economía ecológica y la bioética; la antropología, la sociología, la geografía, la historia y el derecho ambientales. Distintos enfoques dentro del campo del ecologismo: la ecología radical, la ecología profunda, la ecología social, el ecofeminismo, el ecomarxismo, el ecosocialismo (con sus controversias y polémicas internas), chocan y convergen en el campo de la ecología política.

A pesar de sus alianzas y resonancias con otras disciplinas ecológicas y ambientales, la ecología política no es un paradigma interdisciplinario que los abrace a todos. Lo que es común a estas nuevas ramas del saber es el hecho de que todas ellas son disciplinas “post-normales”, es decir, que no tienen un lugar establecido dentro de las corrientes tradicionales y dominantes de las ciencias sociales. Su carácter post-normal no deriva sólo de constituirse como dominios de un paradigma ecológico o un enfoque basado en las interrelaciones, las retroalimentaciones y la complejidad de los procesos socio-ambientales que confluyen en su campo. Las ciencias post-normales cuestionan el principio de representación de la ciencia como espejo de la naturaleza (Rorty, 1979) –el principio epistemológico de la identidad entre la teoría y la realidad–, para incorporar la “calidad de los conocimientos de sistemas complejos emergentes” (Funtowicz y Ravets, 1993, 1994). Sin embargo, el rasgo específico de la ecología política es su abordaje de las relaciones de poder que tensan y atraviesan los procesos socio-ambientales, técnico-económicos y bio-culturales, donde va fraguando su propia identidad disciplinaria mediante la apropiación de metáforas y la resignificación de conceptos de otras disciplinas para describir la realidad de los conflictos socio-ambientales derivados de la desigual distribución ecológica y las estrategias de apropiación de los recursos ecológicos, los bienes naturales y los servicios ambientales.

La ecología política, así como otras disciplinas ecológicas, se forja dentro de la *episteme* ecológica emergente difundido a las ciencias sociales en la transición del estructuralismo al post-estructuralismo. Aunque algunos autores asignan un carácter político intrínseco a la investigación ecológica –vgr, la ecología dialéctica de la naturaleza de Bookchin–, las relaciones de poder no son immanentes a un enfoque ecológico de la realidad. La ecología política no es una emergencia “normal” dentro del dominio de la ciencia, como resultado de una transición desde la *episteme* del estructuralismo prevaleciente hasta los años 1970 a un enfoque post-estructuralista de la “política de la ecología” (Walker 2005: 74-75). La ecología política informa a las políticas ambientales, pero se centra en el conflicto social en

torno a la distribución de los potenciales ambientales y los costos ecológicos, más que en la formulación de políticas para la reforma ecológica de la modernidad. La politización de la ecología es la expresión de las luchas de poder y las estrategias políticas por la reapropiación social de la naturaleza.

La ecología política no es pues una amalgama o síntesis de posiciones diferenciadas y respuestas sociales a los problemas ambientales. Por el contrario, es el campo de disputa de sentidos entre diferentes visiones e interpretaciones de la crisis ambiental: contaminación, escasez de recursos, límites del crecimiento, modernización ecológica y los derechos humanos a construir vías alternativas para la sustentabilidad de la vida. En este sentido, la ecología política es el campo fuerzas de alta tensión en el que se construyen y debaten los sentidos de la sustentabilidad de la vida. Frente a la sociología constructivista que analiza las estrategias discursivas en las que se acuña la significación social de los problemas ambientales –lluvia ácida, capa de ozono, conservación de la biodiversidad, cambio climático– y las formas como se concretan en los ámbitos legales e institucionales políticas públicas,¹²¹ la ecología política es el campo donde las diferencias se vuelven conflictivas y antagónicas. No es el campo de las políticas públicas, sino de La Política, del poder radical en la lucha entre las tendencias entropizantes de la modernidad y la apertura hacia un mundo de diversidad y la construcción de sociedades negentrópicas.

En el inicio de estas reflexiones, las causas primarias de la crisis ecológica se debatieron entre el crecimiento de la población (Erlich, 1968) y el desarrollo industrial capitalista (Commoner, 1971, 1976) como las principales causas desencadenantes. Por primera vez en la historia moderna se impugnó la ideología del progreso y se proclamaron los *límites del crecimiento* (Meadows *et al.*, 1972). Mediante un modelo multivariable, el estudio del MIT y el Club de Roma proyectó las tendencias del crecimiento demográfico, el desarrollo económico, la tecnología y la contaminación prediciendo la inminencia de un colapso ecológico. Este escenario se vio reforzado por las investigaciones teóricas sobre las relaciones entre la ley de la entropía y el proceso económico (Georgescu-Roegen, 1971) y las investigaciones de las ciencias de la complejidad sobre los procesos termodinámicos disipativos (Prigogine, 1961, 1977). Surgió así una comprensión sobre el crecimiento económico como la causa principal de la degradación ecológica y la contaminación ambiental que desencadena la “muerte entrópica del planeta”.

Desde el primer momento en que la crisis ambiental fue difundida a nivel mundial en los años 70, un movimiento crítico en América Latina se involucró en estos debates. En respuesta a las controversias en torno a la “bomba poblacional” y los “límites del crecimiento”, un estudio seminal coordinado por Amílcar Herrera (1976) cuestionó: *¿Catástrofe o Nueva Sociedad?* En una línea similar a la del pensamiento económico y sociológico crítico en América Latina, las teorías de la dependencia económica, el subdesarrollo y el colonialismo interno, esta respuesta al estudio del Club de Roma afirmaba que la degradación ambiental no es generada fundamentalmente por el crecimiento demográfico, ni de forma directa por el crecimiento económico; la destrucción ecológica se asoció con la pobreza y con la distribución desigual de la riqueza resultante de

¹²¹ Ver Cap. 2, *supra*.

un modelo de desarrollo impuesto y adoptado. Desde esta concepción encontraron un terreno fértil en América Latina las *estrategias del ecodesarrollo* (Sachs, 1980).

La crisis ambiental se asoció con la fragmentación del conocimiento en la ciencia moderna que desarticulaba el análisis de los sistemas socio-ambientales complejos. Surgieron así nuevos enfoques de las ciencias aplicadas a la resolución de problemas, planteando métodos interdisciplinarios de sistemas complejos como una herramienta fundamental para la gestión ambiental (García, 1986, 1988a, 1988b, 1994). De ser el objeto de investigación científica y planificación económica, la naturaleza se convirtió en objeto de investigación sociológica, de estrategia política y apropiación social. Fuera del campo de la ciencia, las diversas corrientes interpretativas desarrolladas donde la naturaleza ya no eran un objeto a ser dominado y fragmentado, sino más bien una entidad a ser comprendida, re-significada, re-encarnada y re-arraigada. La hermenéutica del ambiente dio origen a diferentes ecosofías –desde la ecología profunda al eco-socialismo; del eco-feminismo al eco-anarquismo– que nutren la cuna de la ecología política. La ecología se convirtió en un paradigma global basado en una visión holística de la realidad como sistemas de interrelaciones que orienta el pensamiento y la acción en el camino de la reconstrucción de la trama ecológica de la vida. Así se promovió un “método” basado en una “ecología generalizada” (Morin, 1980), donde se reunieron las teorías de sistemas y los métodos interdisciplinarios, el pensamiento complejo y de las nuevas ciencias de la complejidad, para la reordenación y la reintegración de los conocimientos en una *episteme* ecológica.

Así fue operado un cambio de paradigma epistemológico y social, desde una visión mecanicista a una comprensión más orgánica y compleja de procesos, que se enfrentó a la fragmentación de la realidad y del conocimiento en la ciencia clásica con un pensamiento complejo y una visión holística del mundo, entendido como un sistema interrelacionado e interdependiente que evoluciona a través de ciclos de retroalimentaciones como un sistema cibernético, con la apertura de los conocimientos a la novedad, el caos y la incertidumbre, a la emergencia y la creatividad. A pesar de estos cambios paradigmáticos en la comprensión de las cosas, la *episteme* ecológica no renunció a su búsqueda de objetividad y a una voluntad de totalidad. Con la ecología, surge un nuevo centralismo teórico: el pensamiento ecológico se enfrentó a la fragmentación del conocimiento y a los paradigmas egocéntricos; pero no impugnó el *logocentrismo* de las ciencias o la voluntad de reintegrar el conocimiento en un paradigma totalizador, capaz de abarcar a diversas disciplinas en una nueva unidad –compleja y ecológica– de la ciencia. La *episteme* ecológica no disolvió las estructuras de poder del pensamiento unidimensional instituidas en la ley unitaria de la ciencia y la voluntad globalizadora del mercado.

Sin negar la utilidad de las teorías de sistemas y la necesidad de enfoques integrados, la epistemología ambiental surgió como una comprensión crítica de los obstáculos epistemológicos para la construcción de nuevos dominios interdisciplinarios ambientales (Leff ed., 1986). La epistemología ambiental revela que lo que está en juego en la construcción del conocimiento para la sustentabilidad no es una articulación neutral de las ciencias, sino una reconstrucción del conocimiento desde la exterioridad crítica del ambiente –del concepto de ambiente– que problematiza a las ciencias normales y a sus enfoques ecológicos. La sustentabilidad se construye en la interacción y el encuentro de paradigmas, axiomáticas y saberes inconmensurables, no integrables en un modelo

holístico. Por otra parte, el saber ambiental moviliza a actores sociales para la construcción social de la sustentabilidad, contestando el orden económico global y la racionalidad de la modernidad.

La ecología política es el campo de la epistemología política del medio ambiente, de las estrategias de poder-conocimiento que abren caminos alternativos hacia la sustentabilidad (Leff, 2001). Desde esta epistemología crítica, el ambientalismo confronta al ecologismo en la fundamentación del campo de la ecología política como una política de la diferencia más allá del propósito de una reunificación ecológica del conocimiento. La ecología se politiza abriendo la visión sistémica de la realidad, y el orden simbólico y cultural de la naturaleza, hacia los dominios de la ética y la justicia social. Lo que está en juego en el campo de la ecología política no es la ecologización del orden social sino el encuentro de racionalidades culturales y económicas alternativas y en conflicto por la apropiación de la naturaleza.

Las luchas por la sustentabilidad son epistemológicas y políticas. La identidad de la ecología política en América Latina surge de la definición político-epistemológica del ambiente, diferenciando la ecología en las sociedades opulentas –el ecologismo ficticio de las sociedades post-materiales (Ingelhart, 1991)–, del ecologismo de los pobres (Guha y Martínez Alier, 1977). Un rasgo radical de esta diferencia epistemológica es la concepción del ambiente como un potencial para la construcción de sociedades sustentables. Así, pudo pensarse y ser elaborado un paradigma de productividad eco-tecnológico-cultural. Más allá del pensamiento complejo, de las ciencias de la complejidad, de la teoría de sistemas y los métodos interdisciplinarios, los concepto de ambiente y de complejidad se decantan en las categorías de complejidad y de racionalidad ambiental en una perspectiva epistemológica radical en la que se funda la ecología política y la sociología ambiental (Leff, 1986, 1994a, 2001, 2004, 2006).

6. Ecología política / epistemología ambiental

La ecología política es la política de la reapropiación social de la naturaleza. Sin embargo, como en toda política, su práctica no sólo está mediada por estrategias discursivas, sino que es en el fondo una lucha por la producción y apropiación de conceptos que a través de su comprensión y significación, orientan las acciones sociales. Si el ambientalismo crítico se enfrenta a las ideologías que sostienen la insustentabilidad de la modernidad, la eficacia de sus estrategias de reconstrucción social implican la deconstrucción de las teorías y conceptos que han institucionalizado la racionalidad social que genera la actual crisis ambiental, y la construcción de sentidos conceptuales que sustenten prácticas y orienten acciones hacia la construcción de un futuro sustentable.

Las estrategias para la construcción de sociedades sustentables son configuradas a través de luchas teóricas por la significación y la politización de los conceptos. Si la sociología ambiental constructivista ha analizado los procesos discursivos en los que se define el sentido de conceptos como el de lluvia ácida, la biodiversidad o la capa de ozono y que conducen a la implementación de políticas institucionales para resolver problemas ambientales (Hajer, 1995, Yearley, 1991), conceptos como ambiente, naturaleza, territorio, biodiversidad, autonomía, identidad, autogestión, desarrollo y sustentabilidad se están resignificando en el campo conflictivo de la ecología política, donde se confrontan

diferentes estrategias discursivas para la apropiación de la naturaleza y la construcción de los caminos hacia la sustentabilidad. De esta manera, se está reconfigurando el concepto de territorio, diferenciándose de conceptos antropológicos relacionados con la construcción cultural del espacio. La territorialidad es el espacio socialmente construido a partir del encuentro de racionalidades conflictivas –de procesos de des-territorialización y re-territorialización– a través de disputas conceptuales y políticas en las que el discurso y la geopolítica del desarrollo sostenible se enfrenta al concepto de sustentabilidad trazado desde la racionalidad ambiental (Leff, 2004).¹²²

Más allá de estos debates teóricos, la emancipación ecológica en el mundo globalizado es movilizado por conceptos que adquieren significancia, legitimidad y poder dentro de los imaginarios de la gente. Por lo tanto, la búsqueda de la sustentabilidad se fusiona con los derechos culturales y las demandas de la sociedad civil para la descolonización, la autonomía, la diversidad y la dignidad de los pueblos. La política de la diferencia se abre a la proliferación de significados existenciales y caminos civilizatorios que se nutren de la epistemología política. La epistemología ambiental trasciende los esquemas de las teorías de sistemas, del pensamiento complejo y los métodos interdisciplinarios en su voluntad de reintegrar, complementar y reunificar el conocimiento (Leff, 2001). La construcción de la sustentabilidad está atravesada por *estrategias de poder en el saber* (Foucault, 1980), que reorientan el conflicto ambiental y la fragmentación del conocimiento a través de una nueva ética política: el diálogo de conocimientos y saberes. Esto implica la necesidad de deconstruir la epistemología de la representación –de la identidad entre el concepto y lo real–, y de la verdad objetiva, con el fin de pensar la relación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario en el advenimiento de la sustentabilidad de la vida y de las verdades por-venir.

La deconstrucción de la racionalidad moderna implica procesos de reconstitución del pensamiento más complejos que los de un cambio de paradigma de la ciencia mecanicista y las teorías estructuralistas hacia una nueva *episteme* de la ecología generalizada y el pensamiento complejo, de la axiomática de los modelos lineales hacia las dinámicas no lineales de las ciencias de la complejidad. La epistemología normal está siendo descentrada por la epistemología ambiental. El ambiente no es el medio que rodea a los procesos materiales y simbólicos centrados en sus principios organizativos internos: no es sólo una “externalidad” del sistema económico y de las ciencias *logocéntricas* que puede ser internalizada por una visión holística, un enfoque sistémico o un método interdisciplinario (Canguilhem, 1971, 1977; Leff, 1994). El ambiente como categoría epistemológica surge como la exterioridad de las racionalidades científicas y económicas, como lo “otro” del conocimiento totalitario, que llama a repensar las relaciones entre lo real y lo simbólico con el fin de crear estrategias de poder para construir un futuro sustentable. La epistemología ambiental va más allá de una hermenéutica de la naturaleza con el fin de resignificarla a través de nuevos códigos simbólicos y juegos de lenguaje. La racionalidad ambiental pone en juego visiones, saberes, sentimientos, motivaciones e intereses que se debaten en la arena política: orienta los movimientos socio-ambientales hacia la reapropiación social de la naturaleza a través de estrategias de poder en el saber.

¹²² Ver Cap. 6, *infra*.

En este sentido, los conceptos de territorio-región funcionan como lugares-soporte para la reconstrucción de identidades enraizadas en prácticas culturales y productivas, como las propuestas por las comunidades negras del Pacífico colombiano. En este escenario,

El territorio se concibe como un espacio multidimensional, fundamental para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades [...] en esta articulación de la identidad cultural y la apropiación del territorio subyace la ecología política del movimiento social de las comunidades negras. La demarcación de los territorios colectivos ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que enfatiza articulaciones entre patrones de asentamiento, uso del espacio y prácticas de uso intencionado de los recursos (Escobar, 1998).

La epistemología de la ecología política se sustenta en la deconstrucción de la noción ideológica-científica-discursiva de la naturaleza, con el fin de rearticular la ontología de lo real en el orden bio-físico con el orden simbólico que significa la naturaleza en el sentido de la inmanencia de la vida, donde las cosmovisiones culturales e imaginarios sociales están incorporados en prácticas de sustentabilidad. La epistemología ambiental renueva los debates sobre el monismo-dualismo que confronta a la ecología profunda, el ecologismo radical, la ecología social y el ecofeminismo con las perspectivas de la ontología existencial, la racionalidad ambiental y la ética de la otredad, en la reconstrucción-reintegración de lo natural y lo social, de la ecología y la cultura, de lo material y lo simbólico. Este es el núcleo de álgidos conflictos del pensamiento ambiental y sus estrategias políticas, el punto de confrontación y de dicotomía teórica entre el naturalismo de las ciencias físico-biológico-matemáticas y el antropomorfismo de los saberes sociales-culturales-humanos: el primero atraído por la lógica positivista y el realismo empírico; el otro por los enfoques constructivistas y hermenéuticos de la sociología comprensiva.

En el naufragio del pensamiento y de la crisis de la razón de la actual “sociedad del conocimiento”, muchos científicos han buscado asegurarse en los asideros de la ecología como la ciencia “por excelencia” para el estudio de las interrelaciones de los seres vivos y sus entornos, en el propósito de establecer un paradigma ecológico generalizado capaz de abrazar la totalidad del conocimiento y de la realidad a través de un método de pensamiento complejo (Morin, 1977, 1980, 1993). Esta visión holística tiene la intención de reunir a todas las entidades divididas por el pensamiento metafísico –cuerpo-mente; naturaleza-cultura; razón-sentimiento–, no a través de una síntesis dialéctica, sino por el creacionismo evolucionista: por la emergencia de una conciencia ecológica capaz de conciliar y resolver las deudas metafísicas de una racionalidad anti-ecológica. Para disolver el dualismo cartesiano que está en la base de la racionalidad científica moderna, una ecología social –basada en los principios del monismo ontológico y la dialéctica ecológica–, propone la reunificación de la naturaleza y la cultura (Bookchin, 1990). Empero, esta “filosofía de la naturaleza” no ofrece bases epistemológicas sólidas para una política de la diferencia –que reconoce la diferencia entre lo real y lo simbólico– en la construcción social de la sustentabilidad (Leff, 1998a, 2000, 2001, 2004).

Entre los esfuerzos para la reunificar a la naturaleza y la cultura han surgido acercamientos fenomenológicos en la antropología que adoptan las visiones del mundo de las sociedades tradicionales que no reconocen una distinción entre lo humano, lo natural y lo sobrenatural.

Sin embargo, estas “matrices de racionalidad” –entendidas en sentido metafórico como el útero epistémico donde son concebidas las formas de pensamiento y los procesos cognitivos, donde anidan los imaginarios y se forjan las “racionalidades” del ser cultural– no son conmensurables, ni traducibles ni trasladables hacia los códigos epistemológicos de las ciencias modernas. La política de la diferencia replantea las controversias del ecologismo radical con el pensamiento dualista como origen de las sociedades jerárquicas, dominantes, explotadoras e insustentables. El pensamiento complejo viene a cuestionar la limitación del campo de la ciencia circunscrito a las paradigmas de las trayectorias lineales y ha abierto un programa de investigaciones de las dinámicas no lineales más afín con las cosmogonías de los pueblos tradicionales. Mas con ello no disuelve los cimientos del dualismo en el que se funda y apuntala la racionalidad moderna. Si puede asignarse una causalidad al pensamiento dualista en la destrucción de la naturaleza, la construcción de una racionalidad no depende fundamentalmente de una reforma epistemológica de la racionalidad moderna –de suplantarlo por las ciencias y el pensamiento de la complejidad– sino en la apertura de la racionalidad científica a un diálogo de saberes con otras racionalidades culturales y saberes tradicionales, en virtud de una política de la diferencia. La democracia ambiental no se resuelve en un relativismo y pluralidad epistemológica dentro del campo de las ciencias, sino en la apertura de la racionalidad globalizadora del mundo a un cosmopolitanismo democrático en el que convivan diversas racionalidades culturales. La lógica que sostiene la geopolítica de la globalización económico-ecológica no sólo se sostiene en un esquema epistemológico, sino en un entramado de estrategias de poder que debe ser deconstruido desde sus cimientos para construir la sustentabilidad de la vida en una racionalidad ambiental, donde diversos seres culturales puedan desplegar sus diferentes territorialidades coexistiendo pacíficamente en un mundo globalizado, cobijados por una política de la diferencia y una ética de la otredad (Leff, 2010)

La filosofía posmoderna ha cuestionado el universalismo y el esencialismo en la teoría, así como la existencia de órdenes epistemológicos y ontológicos autónomos. El conocimiento ya no tiene por única función el conocimiento de lo real. Ya no es un principio ontológico de lo real el que gobierna la realidad. El conocimiento desnaturaliza a la naturaleza para generar una hiperrealidad (Baudrillard, 1986). El conocimiento ha producido un orden trans-ontológico donde emergen nuevas entidades híbridas –*cyborgs*– hechos de organismo, símbolos y tecnología (Haraway, 1991), en el encuentro de lo tradicional y lo moderno. Sin embargo, es necesario diferenciar esta “hibridación” de la naturaleza, la cultura y la tecnología producida por la complejidad ambiental (Leff, 2000), con la intervención del saber en lo real de los mundos de vida de los pueblos tradicionales que viven “en la naturaleza”, donde la separación entre el alma y el cuerpo, la vida y la muerte, la naturaleza y la cultura, está ausente de sus imaginarios. La continuidad y mezcla de lo material y lo simbólico en las visiones de los mundos tradicionales, sus modos de cognición y sus relaciones prácticas pertenece a un registro ontológico-existencial diferente al de la relación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario en la cultura moderna.

El saber ambiental se enfrenta al esencialismo de la ontología occidental, al concepto de lo uno y al principio de universalidad de la ciencia moderna, que a través del pensamiento metafísico generó los juicios *a priori* de la razón pura y de la idea absoluta, así como un concepto genérico del hombre y de persona que construyó el humanismo y dio apoyo ideológico a la dominación cultural del “otro” (Heidegger, 1946). En edse fondo metafísico

de la racionalidad moderna, los derechos humanos universales unifican los derechos de los individuos, mientras que segregan, ignoran y discriminan los derechos comunes de otras culturas diferentes. La ecología política deconstruye los conceptos universales de hombre, naturaleza, identidad, individuo y sujeto –de poder y conocimiento–, no para pluralizarlos como “hombres”, “naturalezas” y “culturas” con “ontologías” y “epistemologías” diversas, sino con el fin de construir los conceptos de sus diferencias.

La epistemología ambiental arraiga en significaciones culturales, imaginarios y prácticas, y se expresa en la confrontación de estrategias de poder en el conocimiento. En esta perspectiva, la ecología política no se inscribe en un ordenamiento ecológico del mundo que traería consigo una nueva conciencia-verdad capaz de superar los intereses anti-ecológicas; es más bien un nuevo espacio político en el que el destino de la naturaleza y la humanidad se forja mediante la creación de nuevos significados y en la construcción de “nuevas verdades posibles” a través de estrategias de poder en la interrelación cultura-naturaleza y en la interacción de seres culturales en un diálogo de saberes.

La ecología política se establece en el campo donde converge lo real, lo simbólico y lo imaginario; donde se hibridan los órdenes eco-culturales y tecno-económicos en la complejidad ambiental. La entropía como ley límite de la naturaleza y la negentropía como potencial de vida se encuentran con las teorías que sostienen a la racionalidad científico-tecnológico-económica y con los saberes e imaginarios de las culturas tradicionales expresados en el campo discursivo de la sustentabilidad. La cuestión epistemológica que subyace a la cuestión ambiental no se resuelve por la verdad del conocimiento científico, sino que se debate en la arena política, donde otros órdenes de lo real, otros símbolos y otros imaginarios, asignan diferentes significados a la naturaleza. En este sentido, la *naturaleza se reconstruye* desde los efectos de poder de las estrategias teóricas, simbólicas y discursivas que se enfrentan en la geopolítica del desarrollo sostenible.

7. Conocimiento incorporado / arraigado

El proyecto epistemológico de la modernidad se funda en un imaginario de la representación conceptual de la realidad del mundo; en la disyunción dualista del objeto y el sujeto del conocimiento; en la separación del cuerpo y la mente, la naturaleza y la cultura, la razón y el sentimiento, de la palabra y la escritura. El conocimiento es una relación con lo real del que se abstrae el sujeto que conoce; es el saber extraído de la naturaleza que no pertenece a la naturaleza. El sujeto no queda excluido, sino que es racionalizado junto con el objeto de conocimiento en la objetivación del mundo moderno. Después de cuatro siglos de filosofía y de ciencia modernas fundadas en el principio dualista –de Descartes, Bacon, Locke, Spinoza, Kant, Hegel y Marx, hasta Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Levinas y Derrida–, la crisis ambiental ha puesto en duda los fundamentos ontológicos y epistemológicos de una *res cogitans* situada fuera del espacio y de una *res extensa* existiendo fuera del pensamiento. La hermenéutica y el constructivismo problematizan la existencia de un orden intrínseco de lo real. El psicoanálisis descubre los efectos del inconsciente en la somatización de deseo, mostrando que los fenómenos de la mente son procesos simbólicos y no meramente manifestaciones orgánicas.

En realidad, no hay pensamiento puro flotando por encima de los cuerpos de los individuos y de la sociedad: las filosofías, ideologías y teorías se encarnan en creencias e imaginarios, en las visiones del mundo y los significados existenciales que determinan y orientan gestos, posturas, comportamientos, prácticas y acciones sociales. Los acercamientos holísticos de la ecología y los enfoques fenomenológicos de la antropología han subrayado la estrecha relación de la cultura y la naturaleza, destacando los modos de “ser en el mundo” en el “vivir dentro de la naturaleza”. Sin embargo, lo que lleva a la ecología política a cuestionar la epistemología de la modernidad no es solamente la desincorporación del conocimiento, sino el hecho de que el conocimiento ha invadido la vida: la racionalidad tecnológica ha penetrado la estructura genética de los organismos y la organización ecosistémica de la biosfera, acelerando de la degradación entrópica del planeta.

El debate ontológico-epistemológico del monismo-dualismo se traslada a las relaciones entre la vida y el conocimiento en términos de la incorporación y el arraigo de los conocimientos. Desde Heidegger y Wittgenstein hasta Foucault y Derrida, la investigación ha demostrado que la estructura del lenguaje, las formas del habla y las formaciones discursivas moldean el pensamiento y los existenciarios humanos, configurando diferentes significados y sentidos que se condensan en la organización social, que arraigan en territorios culturales y orientan las acciones políticas. Para Castoriadis (1998), los imaginarios sociales son significaciones incorporadas que tienen la potencia para establecer y alterar un orden social; como hábitus (Bourdieu), no siempre se expresan como representaciones explícitas que asignan significado a los fenómenos *a posteriori*, sino que constituyen de forma implícita el “sentido en acto”. El conocimiento se expresa a través del cuerpo. En este sentido, Levinas señaló que

Merleau-Ponty [...] mostró que el pensamiento desincorporado que piensa la palabra antes de hablarla, el pensamiento que forma el mundo de las palabras y luego las adhiere al mundo –previamente hecho de significaciones, en una operación trascendental– era un mito. Pensar consiste en elaborar el sistema de signos, en la lengua de un pueblo o de una civilización, para recibir la significación de esta misma operación. El pensamiento va a la aventura, en el sentido de que no parte de una representación anterior, ni de esos significados, ni de frases para articular. El pensamiento casi opera en el “yo puedo” del cuerpo. Opera en él antes de representar o formar este cuerpo. La significación sorprende al pensamiento [...] No es la mediación del signo el que hace la significación, sino la significación (cuyo evento original es el cara-a-cara), la que hace la función del signo posible [...] Este] ‘algo’ que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro (Levinas, 1977/1997: 218-220).

Hoy en día, el conocimiento ha intervenido la naturaleza y está construyendo nuevos seres, entidades, cuerpos y organismos. La ciencia condensa su conocimiento objetivo en el poder de la tecnología; por medio de su racionalidad racionaliza al sujeto y por medio de la tecnología “encarna” en los seres vivos. La ciencia no sólo “conoce” la realidad, sino que penetra lo real des-naturalizando a la naturaleza, des-esencializando los órdenes ontológicos y tecnologizando la vida. La identidad entre el concepto y lo real en la relación dualista del conocimiento –la correspondencia entre el significante y la realidad, entre las palabras y las cosas–, se convierte en un dispositivo de poder, en un *instrumento de conocimiento* que disecciona, clona y hace estallar la esencia del ser, del átomo y el gen, de la identidad y la diferencia. Horkheimer y Adorno habían señalado la paradoja de que

No hay ningún ser en el mundo que pueda evitar ser penetrado por la ciencia, pero aquello que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser [...] con esta formulación se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada. En el lugar de la adecuación física a la naturaleza se coloca el “reconocimiento por medio del concepto”, la asunción de lo diverso bajo lo idéntico [...] En la imparcialidad del lenguaje científico, la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresión, y sólo lo existente halla allí su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, el Iluminismo ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y de la metafísica no ha dejado más que el miedo a lo colectivo, del cual ésta ha nacido (Horkheimer y Adorno, 1944/1969: 41, 214, 37-38).

La indagatoria epistemológica sobre las condiciones de verdad del conocimiento se desplaza hacia el problema de los efectos del conocimiento en la construcción de la realidad. De la relación teórica entre el conocimiento y lo real que fija la realidad en un presente, la relación entre el ser y el saber se revela como los efectos de verdades alternativas que abren la significancia del mundo hacia la construcción social de un mundo diverso y hacia un futuro sustentable. En este nuevo contexto surge la cuestión de la incorporación y el arraigo de los conocimientos en la biosfera, en nuevos territorios culturales, en los cuerpos humanos. La ecología política se vuelve hacia el biopoder, hacia los “mecanismos de poder que se han invertido en los cuerpos humanos, en actos y formas de comportamiento [...] como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, mucho más que como una instancia negativa que tiene como función la represión” (Foucault, 1980: 61, 119).

El conocimiento y la sabiduría están arraigadas en el organismo vivo de la biosfera y en el suelo vital de la existencia humana. El conocimiento instrumental incorporado en las tecnologías nucleares, médicas y agrícolas –en sus agroquímicos y desechos tóxicos–, contaminan la tierra, el aire y el agua, así como los cuerpos de los seres vivos a través de los productos transgénicos y los gases de efecto invernadero. El conocimiento invade la existencia humana, racionaliza el pensamiento, remodela los cuerpos y configura las instituciones; codifica el *self* a través de ideologías que moldean los sentimientos, orientan comportamientos y conducen motivaciones en un proceso de racionalización de los sujetos de la modernidad. Contra estas tendencias del conocimiento, el saber ambiental se decanta en una nueva ética y arraiga en los ecosistemas a través de nuevas prácticas sociales y productivas orientadas por la racionalidad ambiental. En ese crisol se están reconfigurando nuevas identidades, encarnando en seres culturales, en prácticas ecológicas incorporadas en nuevos territorios culturales.

La ecología política abraza el propósito de reconstruir el mundo “desde la perspectiva de múltiples prácticas culturales, ecológicas y sociales arraigadas en modelos locales” (Escobar, 1999). Este objetivo plantea una pregunta radical: ¿Puede la teoría y la práctica de la ecología política deconstruir el orden mundial insostenible y movilizar el pensamiento y la acción social hacia la construcción de un nuevo cosmopolitismo global, que conduzca el destino de la humanidad (y del planeta Tierra) sobre los principios de una política de la diferencia y una estrategia para la coexistencia de diversas racionalidades ambientales locales, donde los potenciales ecológicos y la diversidad cultural se convierten en la base de una nueva economía sustentable? La racionalidad ambiental abre un nuevo campo teórico-

práctico para dar respuesta a esta interrogante, encarnando el saber ambiental en los seres culturales y fertilizando nuevos territorios de vida.

En esta perspectiva, los imaginarios sociales registran el encuentro de lo real y lo simbólico instituidos en la existencia humana a lo largo de la historia. Son huellas de las condiciones de vida encarnadas en seres sociales en un mundo vivido. De esta manera, los imaginarios de la sustentabilidad ofrecen otra base de sustentabilidad a la racionalización del mundo, especialmente a las prácticas inducidas por la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad. Los imaginarios sociales se convierten en estrategias de emancipación. No son sólo trincheras de la resistencia a la racionalización de la vida, sino los potenciales de creatividad para la construcción de mundos alternativos sustentables.¹²³

8. Economía ecológica / ecología política

La ecología política abre nuevos horizontes a la acción social y para una reconstrucción histórica que va más allá de la intención de la economía ecológica de internalizar las externalidades ambientales, de normar el comportamiento económico y adaptar los mecanismos económicos a las condiciones ecológicas de la sustentabilidad (Daly, 1991; Passet, 1979/1996). La ecología política establece su territorio en la zona de influencia del ambiente, más allá del cerco de la racionalidad económica, de aquello que puede ser recodificado e internalizado en el ámbito de la economía de los recursos naturales y traducido a un valor económico de los servicios ambientales. La ecología política tiene sus raíces en un espacio donde los conflictos sociales para la apropiación de la naturaleza y la cultura manifiestan sus estrategias de poder, donde la naturaleza y la cultura se resisten a la homologación de los diferentes órdenes ontológicos y la reducción de los procesos simbólicos, ecológicos, epistemológico-políticos en valores de mercado. Esta es la *polis* donde la diversidad cultural adquiere sus “derechos de ciudadanía” dentro de una *política de la diferencia*: una diferencia radical donde lo que está en juego son los derechos del ser –de construir mundos de vida diferentes– más allá de la distribución equitativa de los costos y beneficios derivados del valor económico de la naturaleza.

El cuestionamiento de los “límites del crecimiento” provocó un álgido debate en todo el mundo, que dio lugar a una confrontación de diagnósticos y perspectivas, y abrió el camino a una política de estrategias discursivas para responder a la crisis ambiental. La ecología política surgió en los márgenes de la economía ecológica para analizar los valores no crematísticos, los significados culturales y las luchas de poder en la apropiación social de la naturaleza; de aquello que no se puede entender, ni ser resuelto, a través del valor económico de la naturaleza o por normas ecológicas impuestas a la economía. Estos conflictos socio-ambientales se expresan como controversias derivadas de significados diversos –y a menudo antagónicos– asignados a la naturaleza, donde los valores éticos, políticos y culturales desbordan el campo de la economía política, incluida la economía política de los recursos naturales y los servicios ambientales. La ecología política emerge así en la *exterioridad* de la economía ecológica.

¹²³ Ver Cap. 4 *infra*.

En la interacción de los conceptos que definen la diferencia de estos campos vecinos de la investigación ha ganado importancia la noción de “distribución ecológica”. Esta expresa

la distribución desigual de los costos ecológicos y sus efectos en una variedad de los movimientos ecológicos, incluidos los movimientos de resistencia a las políticas neoliberales, la compensación por el daño ecológico y la justicia ambiental [... designa] las asimetrías o desigualdades sociales, espaciales y temporales en el uso humano de los recursos y servicios ambientales, comerciales o no, y en la disminución de los recursos naturales (incluyendo la pérdida de biodiversidad) y las cargas contaminantes (Martínez-Alier, 1995).

La distribución ecológica incluye los procesos extraeconómicos –políticos, ecológicos y culturales– que vinculan a la economía ecológica con la ecología política, en analogía con el concepto de la distribución económica que convierte a la economía en una economía política. En este sentido, la distribución ecológica se refiere a los conflictos de poder que intervienen en las estrategias sociales para la supervivencia y para la producción sustentable en la economía política del medio ambiente, a las luchas por la apropiación social de la naturaleza, así como por la distribución de los costos y daños de diferentes formas de destrucción ecológica y contaminación ambiental. La distribución ecológica abarca criterios y valores que desbordan la racionalidad económica y cuestionan la intención de reducir esos valores a costos crematísticos y a precios de mercado, movilizándolo a actores sociales por sus intereses materiales y simbólicos –identidad, autonomía, territorio, calidad de vida, supervivencia– que están más allá de las estrictas demandas económicas por la propiedad de la tierra, los medios de producción, el empleo, la distribución del ingreso y el desarrollo.

La distribución ecológica se refiere a la repartición desigual de los costos ambientales y los potenciales, de esas “externalidades económicas” inconmensurables con los valores de mercado, pero que aparecen como nuevos costos a ser internalizados a través de los instrumentos económicos y las normas ecológicas, si no por el efecto de los movimientos sociales que surgen y se multiplican en respuesta al daño ecológico y la lucha por la apropiación social de la naturaleza.

En este contexto, el concepto de “deuda ecológica” ha penetrado el discurso político, como un concepto estratégico que moviliza a la resistencia contra la globalización del mercado y de sus instrumentos financieros coercitivos, cuestionando la legitimidad de la deuda económica de los países pobres, así como la apropiación capitalista de sus recursos naturales y el despojo histórico de su patrimonio de recursos naturales. La deuda ecológica hace emerger a la superficie la parte mayor –y hasta ahora sumergida– del “iceberg” del intercambio desigual entre países ricos y pobres, es decir, la apropiación y destrucción de la base de recursos naturales de los países “subdesarrollados”. El estado de pobreza de sus pueblos no se deriva de su condición cultural o de sus limitaciones naturales –de una determinación geográfica de sus activos ecológicos– sino de su inserción dominada dentro de la racionalidad económica mundial y los procesos de colonización interna que han sobreexplotado sus recursos naturales y degradado sus potenciales ambientales en un proceso histórico de desposesión, desterritorialización y explotación.

No obstante el valor ambiental, ético y político de estas desigualdades históricas, esta deuda ecológica histórica es inconmensurable y no cuantificable en términos económicos, ya que no existen normas para medirlo ni tasas de descuento para actualizar los procesos históricos de la explotación de la naturaleza y la colonización cultural. La deuda ecológica revela la historia de despojo, el saqueo de la naturaleza y el sometimiento cultural que ha sido enmascarada por los principios económicos de la dotación de recursos naturales, las ventajas comparativas y el uso eficiente de los factores productivos, criterios con los que se ha pretendiendo justificar el intercambio desigual en la economía global de libre mercado. La deuda ecológica es decurrente de una deuda de la razón que no es redimible mediante los instrumentos de racionalidad que la han provocado, o por una compensación económica.¹²⁴ La deuda ecológica remite al campo de la justicia ambiental que se dirime en la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y en la construcción de una racionalidad ambiental que abra el mundo a otros modos de vida sustentables.

La justicia ambiental no entiende lo justo como una distribución equitativa de activos y pasivos ambientales; menos aún como el pago en moneda de daños ocasionados a un territorio ecológico-cultural, lo que implicaría ya la imposición de la razón que ocasionó el daño en la compensación del mismo, es decir un avance en la colonización económica de los mundos de vida que justamente resisten a ser englobados en la lógica del mercado y a construir sus propios mundos sustentables. La deuda ecológica solo podría saldarse legitimando la construcción de vías culturales alternativas a la modernización ecológica y a la economización del mundo, en un proceso de emancipación de los mundos de vida sojuzgados por el orden hegemónico dominante.

La ecología política como una disciplina teórica, campo de investigación y de acción social, se ocupa de las luchas históricas de poder y las estrategias de apropiación de la naturaleza entre las naciones y los pueblos, así como los actuales conflictos distributivos de los recursos ecológicos. Estas investigaciones responden a los imperativos de la crisis ambiental: la escasez de recursos, el cambio climático, la degradación ambiental, las necesidades de emancipación, el deseo de supervivencia y la construcción de un futuro sustentable. La ecología política es el campo de una ética política, de estrategias de poder (en el conocimiento, la economía, la política, las relaciones sociales, la propiedad común y los derechos culturales) que han desnaturalizado a la naturaleza y desterritorializado a las culturas, movilizando acciones sociales hacia la construcción de una nueva racionalidad social para un mundo sustentable.

9. De-naturalización y re-construcción de la naturaleza

En el curso de la historia, la naturaleza fue “construida” como un orden ontológico. En el origen del pensamiento filosófico, la naturaleza, como *physis*, abrazó lo Real, la inmanencia de la vida. Más adelante, en el curso de la historia de la metafísica y la configuración de la racionalidad científica de la modernidad, el carácter natural de la realidad se convirtió en un argumento fundamental para legitimar el “orden real existente”. “Naturales” fueron las entidades que tenían “derecho de ser”. Esta naturalidad del orden de las cosas –el de la ontología y la epistemología de la naturaleza– fue el cimiento metafísico de una

¹²⁴ Cf. Leff, E. “Deuda financiera, deuda ecológica, deuda de la razón”, en Leff (1998/2002), cap. 2.

racionalidad *contra natura*, fundada en las leyes inexpugnables, ineluctables e inamovibles de la naturaleza. En la modernidad, la naturaleza se convirtió en objeto de estudio de la ciencia, en objeto de trabajo y materia prima para la producción. Sin embargo, la teoría económica ignoró la complejidad de la organización ecosistémica de la naturaleza como condición del proceso económico. Desde la economía clásica, el capital y el trabajo se convirtieron en los factores fundamentales de la producción; la naturaleza fue un insumo para el proceso económico, pero no determinó el valor de las mercancías. La naturaleza afectó la disminución de la renta de la tierra, pero fue ignorada como condición y potencial para la producción ecológicamente sustentable y sostenible en el tiempo. Así, la naturaleza fue exteriorizada del sistema económico. La naturaleza fue des-naturalizada: se convirtió en un “recurso” que se ha consumido y degradado en el flujo de valor del proceso económico.¹²⁵

A principios de los años sesenta la naturaleza recuperó su estatus como un referente político, como tema de investigación filosófica y ética, y como condición crítica del orden económico predominante. Los primeros signos de preocupación por la naturaleza aparecieron ya desde antes, dando lugar al establecimiento de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza en 1948. Sin embargo, los trabajos seminales de autores como Rachel Carlson (1962), Murray Bookchin (1962), Paul Erlich (1968) y Barry Commoner (1971) prendieron la alarma ecológica. El estudio del Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (Meadows *et al.*, 1972) difundió en todo el mundo un cuestionamiento del sistema económico y sus efectos catastróficos en la destrucción de la naturaleza y la contaminación del medio ambiente. Esto sembró la semilla de una “conciencia” sobre la crisis ambiental y la destrucción de las condiciones ecológicas para la sustentabilidad del planeta, llevando a los gobiernos del orbe a diseñar políticas para la conservación de la naturaleza.

Sin duda, las corrientes principales del pensamiento que guían las acciones ecológicas – desde las ecosofías críticas, el ecologismo radical, el pensamiento complejo y la hermenéutica ambiental–, así como los esquemas ecológicos dominantes, las “ciencias ambientales” y los instrumentos económicos que guían la geopolítica del desarrollo sostenible, han complejizado la comprensión de las intervenciones sociales sobre la naturaleza. Sin embargo, no han confrontado el fondo de la visión naturalista que, desde la biosociología hasta los enfoques de sistemas y la ecología generalizada, no han sido capaces de deconstruir –y menos disolver– el asedio tecno-económico del mundo, donde la ley natural se convierte en el dispositivo por excelencia de las estrategias de poder para naturalizar al orden de la racionalidad moderna al tiempo que des-naturaliza a la naturaleza.

Si la naturaleza fue desnaturalizada por el pensamiento metafísico que separó la naturaleza y la cultura, la reconstrucción de la naturaleza no implica la restauración de una ontología esencialista. La racionalidad ambiental abre una indagatoria hermenéutica y deconstructiva sobre la historia de la des-naturalización de la naturaleza, un enfoque constructivista para resignificar la naturaleza; una política para la re-apropiación cultural y re-territorialización de la naturaleza. La reevaluación de la naturaleza consiste en una reconstrucción del concepto de naturaleza: de resignificación de las condiciones “naturales” de la existencia

¹²⁵ Para una argumentación más extensa véase Leff, 1994 y Leff, 2004.

humana, de desmitificación de la naturalidad de los desastres “naturales” y de la ecologización de las relaciones culturales, sociales y políticas. Esta deconstrucción de la naturaleza va más allá de una hermenéutica de la naturaleza y de la construcción del campo de la historia ambiental. Contra el realismo ontológico, la ecología política hace hincapié en las relaciones de poder que tensan las relaciones sociales: las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, las relaciones de poder en el conocimiento, en la producción y en la apropiación de la naturaleza; es el campo donde se impugnan los discursos, comportamientos y acciones construidos sobre el concepto de naturaleza.

Más allá de los enfoques ecológicos que dominan el pensamiento sobre el medio ambiente, nuevas perspectivas constructivistas y fenomenológicas están contribuyendo a deconstruir el concepto de la naturaleza (Rorty, 1979), haciendo hincapié en el hecho de que la naturaleza no es simplemente un ente objetivo en el ámbito de lo real, sino una entidad significativa: una realidad politizada, geo-grafiada, significada. Esta comprensión de la naturaleza es asumida por los nuevos esquemas de la antropología ambiental (Descola y Pálsson, 1996) y la geografía ambiental (Santos, 2000; Porto Gonçalves, 2001). Sus indagatorias demuestran que la naturaleza no es producto de la evolución biológica, sino más bien de la co-evolución de la naturaleza guiada por las culturas que han habitado la naturaleza. En el campo de la ecología política, la naturaleza orgánico-cultural es confrontada por la naturaleza capitalizada, intervenida por la tecno-economía globalizada, que impone su dominio hegemónico y homogenizador mediante la intervención tecnológica y los mecanismos de mercado.

La naturaleza está siendo re-construida en la hibridación de diferentes órdenes ontológicos y epistemológicos: físico, orgánico, simbólico, tecno-económico, en el encuentro y confrontación de racionalidades heterogéneas que rediseñan la naturaleza a través del conocimiento social y estrategias prácticas de apropiación de la naturaleza. Después de un largo proceso histórico de resistencia, cuyos orígenes se remontan a la dominación colonial e imperialista de los “pueblos originarios de los ecosistemas”, sus identidades culturales están siendo reinventadas en sus luchas presentes por defender, reevaluar, construir sus derechos colectivos y asignar nuevos significados culturales a la naturaleza: en el propósito de diseñar y legitimar nuevas estrategias productivas para la apropiación sustentable de su patrimonio cultural de recursos naturales.

Un ejemplo emblemático de estas innovaciones culturales de la naturaleza es la invención de la identidad de los *seringueiros* y la construcción de sus reservas extractivas en la Amazonía brasileña (Porto Gonçalves, 2001), así como el más reciente “proceso de las comunidades negras” en el Pacífico colombiano (Escobar, 2008). Las identidades se configuran a través de las luchas por la afirmación de seres culturales que enfrentan las estrategias de dominación y apropiación promovidas e impuestas por la globalización económica. Estas acciones políticas son más que procesos de resistencia: son movimientos de *re-existencia* de los pueblos y la naturaleza (Porto Gonçalves, 2002).

10. Política cultural / política de la diferencia cultural

La política de la diferencia se funda en las raíces ontológicas y simbólicas en las que se territorializa la inmanencia de la vida –la continua diferenciación de *physis*, la significación

infinita del ser—, cuyo destino es diferenciarse, diversificarse, ramificarse, redefinirse (Derrida, 1978, 1982; Deleuze y Guattari, 1987): manifestarse en la distinción (Bourdieu, 1979/2012); radicalizarse en la alteridad (Levinas, 1977/1997; 1993). El pensamiento postmoderno de la diferencia *-differance-* (Derrida, 1982) es el proyecto de deconstruir la lógica de la metafísica y el *logocentrismo* de la ciencia, con su voluntad de subsumir la diversidad en la universalidad, de sujetar la heterogeneidad del ser a la medida de un equivalente general, al cálculo económico y a un sistema unificado de conocimiento; de reducir la diversidad ontológica a las homologías estructurales de la teoría de sistemas y encasillar las ideas en un pensamiento unidimensional. La ecología política enraíza la deconstrucción teórica en el campo político; más allá de reconocer la diversidad cultural y sus conocimientos tradicionales, los derechos humanos, culturales y de los pueblos indígenas, el ambientalismo impugna el poder hegemónico del mercado como el principio ordenador del mundo y destino de la historia humana.

La ecología política se opone a la concepción ontológica esencialista de la naturaleza al tiempo que reconoce que no hay nada intrínsecamente político en la naturaleza originaria o en la organización ecológica. Las relaciones entre los seres vivos y su medio circundante, de su metabolismo natural, sus cadenas tróficas y ciclos energéticos —incluso en las relaciones de depredación y dominación y las luchas de territorialidad de las especies—, no son políticas en ningún sentido. La política se introduce en la naturaleza no sólo en respuesta al hecho de que la organización ecosistémica de la naturaleza ha sido negada por la racionalidad económica y las ciencias sociales. La naturaleza se vuelve política en el momento en el que las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, en su radical diferencia con todos los demás seres vivos, establecen la relación del orden simbólico con lo real. La naturaleza se vuelve política a través de la voluntad de poder que emplaza a la naturaleza, por las relaciones de poder que se establecen a través de las intervenciones humanas, culturales, económicas y tecnológicas con la naturaleza.

La ecología política es una política de la diferencia: de la diferencia ontológica y cultural como principios ordenadores del mundo, de la inmanencia de la vida. Arturo Escobar se refiere así a las “ecologías de la diferencia” subrayando la noción de “distribución cultural”, para ver los conflictos que surgen de diferentes significados culturales asignados a la naturaleza desde “el poder que habita en los significados como fuente de poder” (Escobar, 2006). En la medida en que los significados culturales se convierten en medios que legitiman derechos humanos, movilizan estrategias discursivas para reclamar valores culturales. Es por la vía de los derechos humanos que los valores culturales entran en el campo de poder de la ecología política para hacer frente a los derechos de propiedad intelectual y los “derechos del mercado” en la lucha social por la apropiación de la naturaleza.

Sin embargo, la noción de distribución cultural puede resultar tan falaz como la de distribución ecológica si reduce su diferencia radical a un proceso de homologación y homogeneización cultural, o a un régimen de tolerancia de la diversidad cultural subsumido bajo la hegemonía de la cultura dominante del orden económico global.¹²⁶ El principio de

¹²⁶ Es la concepción que adoptan sociólogos de la modernidad como Touraine, quien considera que el derecho a la diferencia es una “expresión incompleta y peligrosa”, afirmando que “en realidad se trata del derecho de

inconmensurabilidad que sirve de fundamento a la economía ecológica, no sólo se aplica a la diferencia entre valores económicos, ecológicos y culturales, sino también dentro de órdenes culturales distintos, donde no hay equivalencias de sentidos, ni es posible la traducción entre diferentes significados culturales. La distribución siempre apela a un objeto homogéneo: el ingreso, la riqueza, el empleo, la materia, la energía, la naturaleza, el poder. Pero el ser cultural, tanto en su constitución ontológica existencial y como sujeto de derechos, es esencialmente heterogéneo. La ecología política se forja en el ámbito de la otredad. La diferencia cultural implica pasar del concepto genérico y abstracto del ser, concebido en una ontología esencialista y universalista, a una política de la diferencia, entendida como los modos diferenciados de ser y los derechos específicos de seres culturales diversos.

En este sentido, la ecología política opera un procedimiento similar al realizado por Marx con el idealismo hegeliano, poniendo sobre sus pies a la filosofía de la posmodernidad (Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze y Guattari), territorializando el pensamiento del ser, la diferencia y la otredad en la racionalidad ambiental, enraizándola en una política de la diversidad cultural, los territorios de la diferencia y la ética de la otredad (Leff, 2004). La diversidad cultural y la diferencia ontológica que anidan en el orden simbólico se convierten en el núcleo de una política de la diferencia. La otredad se convierte en la raíz radical de la diversidad y la diferencia que disuelve la concepción ontológico-epistemológica unitaria y universal del ser, la realidad, el mundo y el conocimiento. La diferencia política es el derecho a la diferencia, el derecho a ser diferentes: el derecho a impugnar la realidad existente. El principio de otredad radicaliza la diferencia más allá de la contradicción dialéctica –el *alter ego* que se refleja la identidad; la alternancia de poderes–, como la manifestación de una “Otredad absoluta”: el Otro como algo distinto de lo nuevo y desconocido que surge de la “*generatividad de la physis*” y de la dialéctica trascendental. El Otro como lo inconmensurable e intraducible; las diferencias conflictivas que no son asimilables dentro de un consenso de un conocimiento común o un saber de fondo a través de la racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990).

Más allá de los diferentes paradigmas de conocimiento que pudieran integrarse en una visión holística y un paradigma interdisciplinario, la ética política de la otredad abre diferentes modos de cognición, de inteligibilidad y de conocimiento. El diálogo de saberes es el encuentro de diferentes seres culturales en sus formas irreducibles e intraducibles de ser (Leff, 2004). Si la ética política de la alteridad busca la coexistencia pacífica de las diferentes formas de ser en el mundo, la variedad de formas en que las culturas humanas construyen la naturaleza abre la ecología política hacia los conflictos de “igualdad en la diferencia”, entre las diferentes visiones y valoraciones culturales de la naturaleza, así como a la confrontación de los derechos culturales y económicos para la apropiación de la naturaleza y la territorialización de la diversidad cultural. La ecología cultural, los estudios etno-ecológicos y la antropología ambiental confluyen en la ecología política para entender

combinar una diferencia cultural con la participación en un sistema económico cada vez más mundializado (Touraine, 2005: 184). El antídoto a los riesgos de la radicalidad de la política de la diferencia por la que apuesta la racionalidad ambiental –el peligro del extremismo de la confrontación de las diferencias– es el desafío de la instauración de otros derechos políticos fundamentales fundados en una “racionalidad pacífica” (Jiménez, 2011), en una ética política de la otredad y un diálogo de saberes.

las diferentes formas de construir la naturaleza. Estos implican diferentes formas de conocimiento, atrayendo debates sobre diferentes racionalidades en la antropología y la filosofía, llamando a los conocimientos ecológicos tradicionales y a las etno-ciencias (Fals Borda, 1981, 1987; López-Luján y López-Austin, 1996) y convocando a la ciencia no occidental (Needham, 1954) a un diálogo de saberes, al encuentro de las diferentes seres-saberes como la fuente creadora de un mundo cosmopolita democrático, justo y sustentable.

Sin embargo, la diferencia de los valores y visiones culturales no se convierte en una fuerza política en virtud de sus principios ontológicos y éticos. La legitimación de la diferencia que codifica los nuevos valores y otorga poder a la autonomía de los seres culturales subyugados y a sus principios de vida y de existencia –vgr. al reclamo de “vivir bien” de los pueblos indígenas de los Andes (Huanacuni, 2010)–, se desprende de los efectos de saturación de la homogeneización forzada de la vida inducida por el pensamiento metafísico y la racionalidad moderna. La política de la diferencia emerge como la resistencia de los seres culturales al dominio de la homogeneidad hegemónica global, a la objetivación de los seres y a la inequitativa igualación de sus diferencias. La lucha por la igualdad en el ámbito de los derechos humanos y sus procedimientos jurídicos basados en los derechos individuales, ignora el principio político de *igualdad en la diferencia*, que reclama derechos en una cultura de la diversidad y la otredad. Como bien dice Escobar,

Ya no es el caso de impugnar la desposesión y dar argumentos a favor de la igualdad desde la perspectiva de la inclusión en la cultura dominante y la economía. De hecho, ocurre lo contrario: la posición de la diferencia y la autonomía se está volviendo tan válida, o más, en esta contienda. Apelar a la sensibilidad moral de los poderosos ya no es efectiva [...] Este es el momento para poner a prueba [...] las estrategias de poder de las culturas conectadas por redes y *glocalidades* con el fin de ser capaces de negociar concepciones contrastantes del bien, para valorar diferentes formas de vida y para reafirmar el predicamento pendiente de la diferencia-en-igualdad (Escobar, 2006).

El derecho a la diferencia se forja en el encuentro con la otredad, en la confrontación de la racionalidad dominante con todo lo que es externo, con lo que ha sido excluido, rompiendo la identidad metafísica de la igualdad y la unidad de lo universal. En esta tensión, la ecología política transgrede el pensamiento único y la razón unidimensional, para abrir la historia a la diferencia del ser inmerso en un campo de relaciones de poder y de fuerzas políticas. En este sentido, “las luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y las autonomías locales sobre el territorio y los recursos están contribuyendo a definir la agenda de los conflictos ambientales más allá de la esfera económica y ecológica”, a valorar y reivindicar los derechos de las “formas étnicas de alteridad comprometidas con la justicia social y la igualdad en la diferencia” (Escobar, 2006). Esto no es una afirmación de la esencia étnica o de los derechos universales de la persona, sino de los derechos colectivos de los seres culturales –incluyendo los valores intrínsecos de la naturaleza como derechos culturales–, junto con el derecho a la disidencia de significados preestablecidos y las estructuras del poder hegemónico, para la construcción de futuros alternativos. De esta manera, los pueblos indígenas están ofreciendo visiones alternativas a la crisis ambiental, para resolver el cambio climático y para construir “otros” mundos posibles fundados en sus propias visiones del mundo.

La política de la diferencia va más allá del reconocimiento de los diferentes puntos de vista, intereses y posiciones políticas en un mundo plural. La diferencia es entendida en el sentido que Derrida (1989) asigna a su concepto de la *diferancia*, que no sólo establece la diferencia en la presencia y en el presente, sino que abre al despliegue del ser en el tiempo, al devenir, al acontecimiento y al advenimiento de “lo que aún no es”; a la eventualidad de lo aún impensado e inexistente, de lo por-venir a la existencia: a un futuro sustentable. Frente al “fin de la historia” –concebida como el asedio y el cierre de la evolución cultural por el dominio de la tecnología y la globalización del mercado, la política de la diferencia abre nuevamente la historia a la utopía, a la construcción de sociedades sustentables diferenciadas y diversas. El derecho a diferir deconstruye lo real existente, al tiempo que abre los significados y los sentidos del ser que se construyen en el tiempo, lo que es posible a partir de las potencialidades de lo real y la pulsión del deseo de vida en el devenir de “lo que aún no es” (Levinas, 1977/1997).

La ecología política abarca las luchas de poder para la producción y distribución de los valores de uso, pero sobre todo a los valores-significado asignados a las necesidades, ideales, deseos y formas de existencia que impulsan la transformación de la cultura y la naturaleza. A partir de la inconmensurabilidad de las racionalidades culturales, la política de la diferencia cultural subraya los derechos de la existencia de diferentes valores y significados asignados a la naturaleza que configuran diversas identidades y mundos de vida. La política de la diferencia conduce a la imaginación sociológica a desplegar estrategias de poder capaces de construir un mundo cosmopolita basado en la diversidad cultural y la pluralidad política para la convivencia de las diferentes racionalidades culturales. Es la búsqueda de “otros mundos posibles” que reclama el Foro Social Mundial: “un mundo donde quepan muchos mundos” (subcomandante Marcos); un nuevo mundo construido por el encuentro de las diferentes racionalidades en un diálogo de saberes.

11. In-diferencia de la conciencia ecológica

La conciencia ecológica que emana de las narrativas de diferentes ecosofías o del discurso del desarrollo sostenible, no es una comprensión homogénea compartida por diferentes cosmovisiones culturales, imaginarios sociales y grupos de interés. La conciencia ecológica no ha ganado en claridad, consistencia, legitimidad y fuerza para lograr un consenso social que permita consolidar criterios para la construcción de un mundo sustentable. La toma de decisiones en relación con el medio ambiente sigue siendo dirigida por los intereses económicos en lugar de priorizar la conservación ecológica y la supervivencia humana, hasta el punto de negar la evidencia científica sobre los riesgos del cambio climático. Los principios del “desarrollo sostenible” (“quien contamina paga”, el “consentimiento previo e informado”, las “responsabilidades comunes pero diferenciadas”) se han convertido en eslóganes con efecto limitado como criterios en la toma de decisiones que oriente un cambio de las tendencias de la degradación ecológica e impulse la construcción de un mundo sustentable. El movimiento ambientalista es un proceso disperso donde intervienen diversos actores sociales confrontando sus diferentes puntos de vista, intereses, demandas y estrategias políticas, más que un espacio para el consenso y la solidaridad ante objetivos comunes.

La idea sobre la emergencia de una “conciencia de especie” capaz de salvaguardar a la humanidad de la catástrofe ecológica es una ilusión problemática. La ideología de la “economía de la nave espacial Tierra” (Ward, 1966; Boulding, 1966) oculta las diferencias sociales de los compañeros de viaje, del mismo modo que la narrativa sobre “Nuestro futuro común” (WCED, 1979), con su principio “pensar globalmente y actuar localmente” refuerza las tendencias y estrategias establecidas por el pensamiento global dominante –la visión del “desarrollo sostenible” en el orden económico hegemónico–, difuminando otros enfoques alternativos para la construcción de un mundo sustentable.

La conciencia ecológica habría de emerger de las fuentes profundas del ser y de la generatividad de la *physis* en el orden de la noosfera para restablecer las condiciones de vida en nuestro mundo insostenible. Sin embargo, para que ese estado de conciencia generalizada y unificada pudiera manifestarse como una condición existencial, sería necesario que la humanidad en su conjunto compartiera la experiencia de una amenaza común o de un destino compartido en igualdad de condiciones, como cuando la invasión de las plagas (enviadas por los dioses) convirtió el simbolismo del silogismo aristotélico sobre la mortalidad de todos los hombres en la auto-conciencia de la humanidad a través de una experiencia vivida, transformando el axioma de la lógica en la producción de un sentido común en el imaginario social. De la declaración de Aristóteles “todos los hombres son mortales” no se sigue un sentido generalizado que anida en la conciencia. Sólo una vez que la plaga se propagó en Tebas y que la sociedad en su conjunto sintió la amenaza de la muerte real, la forma simbólica pura se convirtió en un imaginario social (Lacan, 1974/75). Lo mismo puede decirse, en una escala más amplia, de la experiencia generalizada que desde los orígenes de la humanidad estableció el imaginario de la prohibición del incesto. El simbolismo del complejo de Edipo y el significado de la tragedia griega ya había sido interiorizado como una “ley cultural”. No fue instituida por Sófocles ni por Freud, sino por la experiencia vivida.

La conciencia ecológica no es un imaginario unificador de las diferentes personas y culturas que integran la humanidad. La deconstrucción de la idea moderna del sujeto –de Nietzsche y Freud a Heidegger y Levinas–, ha develado el hecho que el sujeto no es la fuente y fundamento de sus pensamientos y sus actos. Nietzsche habría anticipado que toda conciencia sólo es una expresión marginal del intelecto y que aquello de lo que tomamos conciencia no podría revelar la causa de nada. La interioridad del sujeto es expuesta a la infinitud de la otredad que es anterior a cualquier conciencia del ser. La otredad en el campo de la ecología política implica una diferencia radical de los seres culturales. En este sentido, no hay bases para postular una conciencia ecológica trans-individual y transcultural unificada de la especie humana.

En la “sociedad del riesgo”, el imaginario de la inseguridad y el terror ha sido atraído por las amenazas de guerra y la violencia generalizada más que por los peligros inminentes del cambio climático y el colapso ecológico. Incluso las experiencias humanas más traumáticas como el Holocausto y los genocidios a lo largo de la historia han sido incapaces de dar preeminencia a una ética de la vida sobre la voluntad de poder manifiesta en el dominio de la naturaleza. Así, parece vano postular la prevalencia de una conciencia que pueda responder eficazmente a los riesgos ecológicos y orientar la acción social hacia la sustentabilidad cuando la crisis ambiental que se cierne sobre el mundo aún es percibida

como una “falsa conciencia”, como una premonición incierta de la ciencia, asimilable por la racionalidad económica que domina a la naturaleza. La amenaza que ha penetrado en el imaginario colectivo es la “inseguridad ontológica y existencial” –el miedo a la guerra y el terrorismo (Núñez, 2006), y el colapso de normas sociales básicas de convivencia humana–, más que la conciencia de la venganza de la naturaleza explotada y subyugada capaz de orientar las acciones hacia un reordenamiento ecológico del mundo y a una apuesta por la vida más allá de los intereses más inmediatos.

Hoy en día todo el mundo tiene una cierta conciencia de los problemas ambientales que afectan su calidad de vida; pero esta conciencia aparece como percepciones fragmentadas en función de los diversos contextos ecológicos, geográficos, económicos, sociales y culturales y de las condiciones que configuran una variedad de ambientalismos (Guha y Martínez Alier, 1997). No todas las formas de la conciencia ambiental movilizan la acción social, y cuando esto ocurre es en muy diversos sentidos. Más aún, cuanto más globales son sus manifestaciones –como el caso del calentamiento global–, menos clara y general es la percepción de los riesgos ecológicos: no sólo por su diferente incidencia en diferentes latitudes, sino debido a que se perciben a través de diferentes visiones y concepciones: desde la voluntad de Dios y la fatalidad de los fenómenos naturales, hasta el dominio del capital y del mercado, o como expresión de la ley de la entropía por los efectos de la economía global. El ambientalismo es, pues, un caleidoscopio de teorías, ideologías, estrategias y acciones que no están tipificadas como conciencia de clase ni unificados por una conciencia de especie, a no ser por el hecho de que las narrativas ecológicas ya han penetrado en todos los idiomas, los discursos, las teorías y los imaginarios del mundo globalizado. En todo caso, la conciencia que emerge en el sentido de la racionalidad ambiental no se reduce a la de un interés por la distribución de beneficios económicos fundados en derechos de distribución ecológica de los bienes y servicios ambientales del planeta, sino de intereses de emancipación política, por la reapropiación cultural de la naturaleza y la reconstrucción de territorios de vida. La conciencia ambiental se enmarca así en luchas por la construcción de las vías alternativas de sustentabilidad.

La ley de la entropía –que da apoyo científico a tales previsiones– y la evidencia de los desastres “naturales” que se han desencadenado en los últimos años, no han logrado disolver las certezas de la economía con las incertidumbres sobre la realidad del cambio climático y la probabilidad del riesgo de eventos climáticos. Lo que prevalece es una dispersión de visiones y previsiones sobre las condiciones de la supervivencia y de la existencia humana y su relación con la crisis ambiental, donde los límites de la conciencia de clase se vuelven difusos pero no se borran del todo en la expresión de creencias, valores e intereses diferenciados. Al mismo tiempo, los derechos políticos de la diversidad cultural están generando nuevas formas de posicionamiento de los grupos sociales que impiden la conformación de una visión unitaria para salvar el planeta, a la biodiversidad y a la especie humana. Los derechos culturales y ambientales emergentes sobre los bienes ambientales comunes se enfrentan a los marcos jurídicos vigentes construidos en torno al principio de la individualidad del derecho privado en el marco de la racionalidad económica dominante.

Cambiar la comprensión del mundo –de la vida, la supervivencia y la existencia humana– no es primordialmente un problema de una “toma de conciencia”, sino una cuestión de cambio de racionalidad: de la construcción de una racionalidad alternativa a través de una

política de conocimiento. Como observara Foucault, “la genealogía del conocimiento necesita ser analizada, no en términos de tipos de conciencia, modos de percepción y formas de la ideología, sino en términos de tácticas y estrategias de poder [...] desplegadas a través de implantaciones, distribuciones, demarcaciones, control de territorios y organización de dominios que bien podría hacer una especie de geopolítica”. La geopolítica de la sustentabilidad implica una “nueva política de la verdad [...] del régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad” (Foucault, 1980: 77, 133).

Si la conciencia ambiental surge de la comprensión de los límites de la existencia humana que hoy en día enfrenta a la muerte entrópica del planeta, la racionalidad ambiental se construye por la relación del ser con el infinito y de los potenciales y los límites de lo real, de la entropía y la negentropía, en el encuentro de la inmanencia de la vida con la realidad del mundo objetivado por la economía y la tecnología; en la interconexión de lo real, lo imaginario y lo simbólico que oblitera al sujeto en la “falta en ser” de la existencia humana. El “sujeto” de la ecología política no es el hombre del humanismo construido por la metafísica, la fenomenología y la antropología, ni el *Dasein* genérico –del ser para la muerte– de la ontología existencial (Heidegger, 1927, 1946). Los seres humanos, constituidos por saberes y prácticas diversos, construyen sus mundos de vida como una “producción de existencia” (Lacan, 1974/75). Movilizados por el deseo de vida, construyen su futuro forjando su ser en relación con su saber, con su pasado y su presente, con los otros seres culturales y en el devenir de otros mundos posibles a través de un diálogo de seres-saberes: en el horizonte de un futuro sustentable que no es una trascendencia prescrita por la evolución ecológica, por una dialéctica histórica, por la racionalidad económica o la intencionalidad de un sujeto iluminado de la modernidad. La racionalidad ambiental se configura en una política de la diferencia, en la construcción de los derechos del ser y en la reinención de las identidades constituidas a través de relaciones de poder.

12. Ecofeminismo y género: falocracia, diferencia y alteridad

En los últimos años, el estallido de la cuestión de género y la legitimación de los derechos de las mujeres han convergido con las preocupaciones y las luchas ambientalistas. Desde el feminismo radical hasta el ecofeminismo, la dominación de las mujeres y la explotación de la naturaleza aparecen como el resultado de estructuras sociales jerárquicas establecidas desde el patriarcado y la gerontocracia en las formaciones culturales tradicionales, y la división de clases y en los procesos de dominación en las sociedades modernas. Más allá de la reivindicación de derechos igualitarios en un mundo dominado por los hombres, las luchas feministas han reivindicado derechos a una sexualidad independiente de las funciones de reproducción y maternidad.¹²⁷ El ecofeminismo ha abierto un campo aún más diverso y polémico de indagatoria teórica y de acción social. Las primeras manifestaciones surgieron de las respuestas de las mujeres a los efectos de la degradación ambiental en su lugar de trabajo y sus condiciones de vida. Las mujeres aparecieron como uno de los grupos

¹²⁷ El feminismo radical ha llegado a plantear la necesidad no sólo de construir los derechos de la mujer frente al hombre. Más allá de la intención de disolver la dualidad masculino-femenina y de deconstruir todas las categorías sexuales y de género, pretende abstraerse de la diferencia sexual como núcleo originario de las estructuras del inconsciente en donde se forjan las formas de subjetividad y subjetivación, para autoconstituirse como sujetos libres de toda esencialidad y de toda estructura determinante, de toda significación o función preasignada. Cf. Touraine, 2005, Cap. 3.

sociales más vulnerables como resultado de las funciones sociales heredadas del patriarcado y de la división social y de género del trabajo en la modernidad.

En un principio, el ecofeminismo asoció la sensibilidad de la mujer como dadora, cuidadora y alimentadora de la vida con sus funciones sociales en la conservación de la naturaleza, vinculando las luchas feministas y ambientales. El movimiento Chipko se convirtió en uno de los movimientos ecofeministas más emblemáticos del Sur (Anand 1983; Shiva, 1989). Trascendiendo esta visión naturalista y esencialista, el ecofeminismo fue desarrollado y contrastado sus perspectivas teóricas con las de la ecología profunda y la ecología social en el campo de la ecología radical (Zimmerman, 1994). Siguiendo al feminismo radical, el ecofeminismo vio en las jerarquías sociales patriarcales y en el dualismo ontológico las fuentes principales de la destrucción ecológica y de dominación de la mujer a través de la prevalencia de formaciones sociales “masculinas” en las relaciones culturales y de género.

La ecología política incluye las indagatorias y las luchas ecofeministas dentro del campo de la política de la diferencia. El ecofeminismo no es sólo un reclamo de los derechos de la mujer y de género, abiertos por una cultura democrática, para la distribución equitativa de funciones en los asuntos ambientales y en las políticas de desarrollo sostenible. El ecofeminismo abre una nueva indagatoria sobre la especificidad de la diferencia sexual y de género dentro de las perspectivas de la sustentabilidad. Más allá de la emancipación de todas las formas de dominación masculina, el feminismo se enfrenta al reto de descifrar el enigma de la *diferencia abierta por la división de los sexos* dentro de las diferentes dualidades que se cruzan y se tensan en la ontología y la política de la diferencia. El feminismo indaga la diferencia socialmente construida que ha dividido a la humanidad entre hombres y mujeres; el ecofeminismo amplía las perspectivas políticas abiertas por una visión feminista y de género sobre el poder, la cultura y la organización social, a las relaciones con la naturaleza y la sustentabilidad de la vida. Esta investigación va más allá de establecer el lugar y el papel de las mujeres en una estructura social y sus reclamos por la igualdad de derechos en virtud de la situación privilegiada de los hombres que gobiernan el orden social establecido. El ecofeminismo busca identificar la especificidad de las relaciones entre los sexos en la génesis de la crisis ambiental, así como el estado de la diferencia sexual y de género en las estructuras de poder en el orden social, económico y político actual, que desencadenan los procesos de degradación ambiental (Mellor, 1997). En esta perspectiva, el movimiento ecofeminista plantea, desde la división sexual y la diferencia de género, el punto de vista de las mujeres –desde su propio ser y su condición existencial– para entender la crisis ambiental y ofrecer una visión “femenina” para la construcción de sociedades sustentables.

Al incluir las diferencias de género y los derechos sexuales en el progreso de las sociedades democráticas, el ecofeminismo abre nuevas preguntas para una ontología política: ¿Existe una afinidad natural de las mujeres con la naturaleza a partir de la cual pudieran legitimar sus reclamos sociales y convertirlos en portavoces privilegiadas de los derechos de la naturaleza?; ¿Cómo la cognición y la sensibilidad hacia las relaciones humanas con la naturaleza varían con la diferencia sexual y la identidad de género?; ¿Cómo esta diferencia complejiza los abordajes para deconstruir las lógicas de dominación?; ¿De qué manera las diferentes visiones de género abren perspectivas alternativas –epistemológicas-cognitivas-sensibles-éticas-políticas– sobre la sustentabilidad?

Luego que Simone de Beauvoir (1968) afirmara que ninguna revolución puede disolver la estructura social en la forma en que la revolución social cambia las diferencias de clase, Alain Touraine (2005) sostiene que el único movimiento social susceptible de insuflar a nuestra sociedad una nueva creatividad es el emprendido por las mujeres para respeopiarse der su experiencia personal. El ecofeminismo ha abierto un debate sobre el lugar de la diferencia de género y la jerarquía social en las sociedades falocéntricas, en la división histórica del trabajo y sus efectos ambientales. En un principio, gran parte del debate se dio en torno a la condición biológica y fisiológica de las mujeres en la división sexual-social del trabajo, dentro de las relaciones de dominación de las estructuras jerárquicas patriarcales. Sin embargo, una indagatoria más profunda llevó a la pregunta sobre la “falta en ser” abierta por la *diferencia de los sexos*: la diferencia originaria producida por la otredad sexual, no como diferencia biológica y fisiológica, sino por aquella construida a través de las estructuras simbólicas y la significación del lenguaje. En esta perspectiva, Bourdieu indagó la violencia simbólica que se instaura en el orden social:

El caso de la dominación de género muestra mayor que ningún otro que la violencia simbólica se realiza a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento que yace más allá [...] de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del hábitus que son al mismo tiempo genéricos y generadores [“gendered and gendering”, es decir, producto y productores de género]. Y demuestra que no podemos comprender la violencia y la práctica simbólica sin abandonar por completo la oposición académica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno [...] En este sentido, podemos decir que la dominación de género consiste en lo que en francés llamamos una *contrainte par corps*, un aprisionamiento efectuado por medio del cuerpo. El trabajo de socialización tiende a producir una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una doble operación: por medio de la construcción social de la visión del sexo biológico que sirve como fundamento, por su parte, de las visiones míticas del mundo, y a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera *política encarnada*. En otras palabras, la sociodicea masculina debe su eficacia específica al hecho de que legitima una relación de dominación inscribiéndola en una biológica, que es a su vez una construcción social biologizada. Este doble trabajo de inculcación, al mismo tiempo sexualmente diferenciado y diferenciador, impone a hombres y mujeres diferentes conjuntos de disposiciones con respecto a los juegos que se suponen cruciales para la sociedad, como los juegos de honor y de guerra (adecuados para el despliegue de masculinidad, de virilidad) o, en las sociedades avanzadas, todos los juegos más valorados como la política, los negocios, la ciencia, etc. La masculinización de los cuerpos masculinos y la feminización de los femeninos produce una somatización de lo arbitrario cultural que es la construcción perdurable del inconsciente [...] *De manera que la dominación masculina se funda en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos*, en la asimetría fundamental entre el hombre y la mujer instituida en la construcción social del parentesco y del matrimonio: la que hay entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y es la autonomía relativa de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones del modo de producción. De ello se sigue que la liberación de las mujeres sólo puede provenir de una acción colectiva dirigida hacia una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato sobre las estructuras encarnadas y objetivas, es decir, una revolución sistemática que cuestione los fundamentos mismos de la producción y reproducción del capital simbólico, y en particular, la dialéctica de pretensión y distinción que está en la raíz

de la producción y el consumo de bienes culturales como signos de distinción (Bourdieu, 2005/2008: 217-218, 220).

El pensamiento ecofeminista toma una posición similar al la de otras ecologías radicales al asignar al dualismo ontológico una de las causas primordiales de la objetivación de la naturaleza y de la dominación de las mujeres que han llevado a la crisis ambiental, ampliando la diferencia de género a partir de su origen biológico y simbólico, hasta su construcción socio-histórica (Merchant, 1991; Haraway, 1992). El debate sobre la diferencia de género en el ecofeminismo va más allá de las causas naturales derivados de la diferencia sexual, para explicar las desigualdades y la dominación de la mujer a través de los procesos de significación en el orden simbólico y sus efectos en las formas de identificación de los sujetos, en las jerarquías sociales y las relaciones de dominación que surgen de la diferencia de género como una construcción socio-simbólica. Superando los enfoques esencialistas y naturalistas, el psicoanálisis ha planteado la condición crítica del feminismo:

La diferencia es siempre en el orden del significante, en el orden simbólico, desde donde distribuye emblemas y atributos de género. Estos atributos se resignifican como la diferencia sexual en la forma de las identificaciones que conducen al sujeto a ser un hombre o una mujer, o cualquier combinación de ambos [...], ya que el contenido de lo que puede ser masculino o femenino no tiene esencialidad natural alguna, sino que adquiere diferentes modalidades en función de una historicidad socialmente determinada [...] la falocracia emerge como un orden totalmente diferente: es la forma en que la diferencia está organizada como la apropiación diferenciada de privilegios y poderes. De esta diferencia se deriva un ordenamiento jerárquico de dominación y sumisión (Saal, 1998: 24, 33).

Por lo tanto, ni la biología, ni el orden simbólico –la estructura edípica y el complejo de castración– pueden determinar totalmente la diferencia sexual y explicar los lugares que los hombres y las mujeres ocupan en el orden social. No es una diferencia de esencias constitutivas la que determinaría que el hombre sea congénere de la cultura y la mujer de la naturaleza: que la subjetividad del hombre derive de su lugar en la producción y la de las mujeres de su función de reproducción. El ecofeminismo debe llevar a investigar el papel desempeñado por la interdicción del incesto en estructuras edípicas particulares para entender la forma en que la falocracia organiza las relaciones de poder y establece determinadas relaciones de dominación entre hombres y mujeres en diferentes contextos culturales. El hecho de que siempre y en todas las culturas existen leyes que permiten el acceso a ciertas mujeres, mientras que prohíben a las demás, y que los hombres siempre han ocupado los rangos más altos de la estructura social, parece confirmar la generalidad de Edipo. Sin embargo, como ha propuesto Safouan (1981), el Edipo no es universal. Si la dominación fálica no es en modo alguno natural, tampoco se determina por un orden simbólico universal. Además, las reglas sociales para el intercambio de mujeres han variado con la evolución del proceso económico (C. Meillassoux, 1977). Como explicó Bataille,

Por su naturaleza sexual, la prohibición subrayó el valor sexual de su objeto [...] la vida erótica sólo podría ser regulada por un tiempo determinado. Al final, estas reglas expulsaron el erotismo fuera de las reglas. Una vez que el erotismo fue disociado del matrimonio, adquirió un significado más material [...]: las reglas que apuntaban a la

distribución de las mujeres objeto de la codicia son las que aseguraron la distribución de la fuerza de trabajo de las mujeres (Bataille, 1957/1997: 21-219).

De la *falta en ser* (Lacan) que resulta de la inscripción del ser humano en el orden simbólico, y en su búsqueda de completitud, el deseo humano se abrió camino hacia la voluntad de poder (Nietzsche, 1968b). Así, el hombre usa su fuerza física para conseguir la supremacía en el orden social, desarrollando estrategias de poder –físicas, gestuales, simbólicas, jurídicas– como instrumentos de dominación. Desde una posición de poder en su relación con la mujer, el hombre ha construido estrategias discursivas que funcionan como dispositivos de poder. Sin embargo, nada legitima tales afirmaciones de superioridad. La política feminista emerge de esos lugares pre-establecidos en las estructuras simbólicas y económicas que encuentran sus orígenes en el intercambio de mujeres: en sus funciones de producción y reproducción.

Para Moscovici (1972), la dominación de los hombres se basa en el uso de la ley de la prohibición del incesto, aferrándose a ella como una ley simbólica transhistórica establecida para cualquier orden social. Desde una visión feminista-freudiano-marxista, las mujeres abren su camino hacia la emancipación al alejarse de su función de reproducción y de los lugares que les son asignados en la división económica del trabajo para desvincularse de la racionalidad económica. Asimismo buscan deconstruir los imaginarios construidos por la teoría psicoanalítica sobre el complejo de Edipo y la ley de la prohibición del incesto para desujetarse de las “racionalizaciones del inconsciente” (Deleuze y Guattari, 1983).

Junto con la ecología profunda y el ecologismo social, el ecofeminismo concuerda en que las cosmogonías y las prácticas de uso de la naturaleza en las culturas tradicionales son más “ecológicas” que en las sociedades modernas. Sin embargo, las mujeres no han sido menos sometidas por la gerontocracia y el patriarcado en las sociedades tradicionales. De hecho, los reclamos feministas son inducidos a las culturas tradicionales por la cultura democrática moderna. Las identidades y la emancipación de género surgen en el encuentro de las diferencias culturales. La política de género plantea la cuestión de una diferencia sexual radical, pero no esencialista, en el que el orden simbólico construye la identidad de los seres humanos (hombres, mujeres o cualquier construcción de género) y asigna sus lugares en las estructuras sociales, atribuyendo las formas de ser, pensar y sentir en-el-mundo. A partir de la división sexual original se construyen las diferencias culturales de género: la razón dominante y la voluntad de objetivar de los hombres, la sensibilidad del cuidado de las mujeres en la cultura moderna occidental; su contraste con las culturas orientales y tradicionales más espirituales, holísticas, ecológicas y no posesivas. En última instancia, la cultura distribuye roles sociales y configura diferentes formas del ser caracterizado y definido por su identidad de género (*gendered beings*) en sus relaciones con la naturaleza. La identidad cultural y de género en el orden del ser-significante desnaturaliza la cuestión sexual para ver los conflictos de intereses que surgen de la disyunción de la diferencia sexual en el orden simbólico, dentro de las relaciones de poder y de las jerarquías sociales.

La política de la diferencia indaga la identidad de género y la división sexual en sus relaciones con el pensamiento y la construcción de la realidad. En este sentido, se abre una indagatoria sobre la relación de la diferencia sexual con la disyunción ontológica –entre el ser y el ente– a la que apuntara Heidegger (Derrida, 1983), que se desplegó en la historia de

la metafísica en los dualismos cartesianos del objeto y el sujeto, la mente y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, el hombre y la mujer; que conducen a la objetivación del mundo, a la construcción de jerarquías y a la institucionalización de las relaciones de dominación de la mujer y de la naturaleza en las sociedades modernas. El ecofeminismo complejiza las relaciones de poder en el campo de la ecología política indagando los vínculos entre la naturaleza, el lenguaje, el pensamiento, la diferencia sexual, las formaciones del inconsciente y la estructura social, como agencias conjugadas en la construcción de las relaciones naturaleza-cultura-género.

En esta perspectiva, lo que distingue a las mujeres de los hombres no es su afinidad con la naturaleza o las funciones orgánicas de la mujer (embarazo, progenie, maternidad, cuidado), sino su resistencia a someterse al orden racional totalitario dominante. La equidad de género exige de los derechos humanos ir más allá de las reclamos por una mejor distribución de las funciones, privilegios y derechos establecidos por la sociedad moderna. Al forjar nuevos significados, el ecofeminismo afirma los derechos de género como *derechos a la diferencia y a la otredad*. La diferencia de género surge de las fuentes del deseo que desarticuló la metafísica de lo Uno abriéndola hacia una ontología de la diferencia y una ética de la otredad, donde se coliden las posiciones masculino-femenino y se tensa el arco de las diferencias de género.

En una política de la diferencia, los reclamos ecofeministas y de género desbordan el esquema de la distribución económica o ecológica como forma y medio de reasignación de los derechos de propiedad y apropiación a las mujeres en sus roles socio-ecológicos, en sus funciones y relaciones con la naturaleza. El ecofeminismo abre nuevas vías para disolver la jerarquía, la opresión y la dominación que surge de las relaciones de poder originadas por la división de sexos y construidas por las estrategias masculinas de poder.

Si el ecofeminismo llama a pensar la deconstrucción de las estructuras teóricas y sociales en las que los hombres forjaron sus poderes dominantes, debe armarse de estrategias que, sin ser exclusivas de las mujeres, sean más “femeninas” frente a las formas “machistas” de dominación. La seducción es más sabia que la imposición del poder a través del conocimiento (Baudrillard, 1990). La seducción reorienta el poder del deseo –la nietzscheana voluntad de poder– hacia la *voluntad de poder desear la vida*, abriendo la historia hacia la forja de una nueva racionalidad a través de relaciones de otredad en un proceso emancipatorio, donde los hombres y las mujeres habrán de reconstruir sus derechos de ser.

Sin embargo, la ecología política pregunta: ¿hay un habla específica de las mujeres?; ¿de la diferencia entre los sexos y de la variedad de posiciones de género surgen formas diferentes de entendimiento y sentimiento en relación con la naturaleza, que lejos de justificar cualquier dualismo fundado en la diferencia sexual o de género pudieran abrir nuevas formas de construir un mundo sustentable?; ¿Puede el ecofeminismo ofrecer a la ecología política una nueva forma de pensar, nuevas gramáticas del deseo para reconstituir las relaciones cultura-naturaleza, otras estrategias de seducción, de solidaridad, de reciprocidad y de emancipación como alternativas a las estrategias de dominación de la naturaleza y de género?

Estas preguntas conducen a una pregunta más radical sobre la diferencia de los sexos. Más allá de las determinaciones simbólicas (fállicas) del sujeto, surge una indagatoria sobre las diferentes posiciones de género ante diferentes *modos de goce* (Lacan, 1998). Esto implica pensar la relación ser-saber dentro de la estructura del goce, la posibilidad de ser en “otro conocimiento”, o en un saber “Otro”, sabiendo que es imposible “saber lo otro”. En la incompletitud del ser, en el desconocimiento del otro, en el vacío que organiza los modos de goce, diferentes posiciones y perspectivas de ser-saber pueden advenir a la existencia. Así podemos especular un modo del goce femenino más allá de las fronteras del lenguaje, la ley simbólica y la legislación del falo. Lo que está en juego son las diferentes identidades de género, de sus modalidades en relación con el goce. En espera de que estas variedades de las relaciones entre goce y saber sean des-cubiertas y emerjan a la superficie de la existencia, lo que se especula es un modo masculino de conocer, en estrecha relación con el conocimiento positivo, con la verdad como la identidad entre el pensamiento y la realidad. A la inversa, el saber femenino, en su relación con el goce, convoca a un saber Otro, a un no-conocimiento, a su “dejar ser” en el reino de lo desconocido, en el horizonte de lo que no es, en la oscuridad de la nada. La mujer estaría forjada por un *goce Otro* más allá del conocimiento organizado por los significantes –por el falo significante–, más allá de la conciencia y de la voluntad. En este sentido afirma Helí Morales,

La mujer inaugura un nuevo tiempo al presentar desde su goce, en el campo del saber, no un saber que no se sabe, sino un no-saber, un saber que agujera al Otro. No se trata de un saber no sabido referido al lugar del Otro, sino al nuevo rostro que la mujer presenta de este Otro como no-saber [...] *un modo de saber que no pasa ni por la conciencia ni por la voluntad y que sacude al individuo llevándolo a una metamorfosis desconocida para las vías normales del entendimiento* (Morales , 2011:210, 50).

En esta perspectiva, desde la diferencia sexual se abre una nueva indagatoria sobre las formas de saber, muy en la vena de Emmanuel Levinas quien hubiera afirmado: “La caricia no sabe lo que busca” (Levinas, 1993:133). En su relación con el goce y el conocimiento, las mujeres podrían ser más “cósmicas” y “oceánicas” en carácter, más dispuestas a dejarse ser en lo desconocido, a abstenerse de la totalidad, a flotar sobre las incertidumbres de la vida y volar hacia el infinito, mientras que los hombres serían más predispuestos a objetivar el ser en entidades presentes, a ser conducidos por la ambición de totalidad y la voluntad de poder para aprehender la realidad y controlar el mundo.

De esta especulación se abre una indagatoria ontológico-antropológica en la relación del ser con la diferencia sexual. Si hay una división originaria de la condición sexual de los seres humanos –una alteridad tan original como la diferencia ontológica entre el ser y el ente (Heidegger, 1957)–, se abre la pregunta sobre el carácter masculino del pensamiento metafísico que derivó en las sociedades modernas regidas por los hombres. Pero las cosas son más complejas: si el Edipo no es universal y si las culturas tradicionales no son organizadas por estructuras patriarcales homogéneas, los estudios antropológicos deberán proporcionar evidencia de sus diferentes formas de entender el mundo y de organizar los mundos de vida de las culturas tradicionales regidas por diferentes relaciones sociales patriarcales-matriarcales que se configuran por diferentes “modos de goce”, por diferentes modos edípico-culturales de ser-en-el-mundo. Los saberes femeninos y de género surgen desde sus potencialidades sojuzgadas latentes para encontrarse y enlazarse con otras

constelaciones de “saberes sin conocimiento”, llamando a la sustentabilidad a *llegar a ser en el mundo*.

Las mujeres –y los hombres– no habrán de ganar sus derechos de ser de una distribución equitativa del poder en el orden de la racionalidad que los ha dominado y sometido. Para emanciparse de ese orden opresivo, los hombres y las mujeres están forjando nuevas identidades de género, restaurando su ser a través de otras estrategias de poder-conocimiento, fusionando el deseo por la vida con nuevas formas de saber, conocer y pensar, de sentir y dar sentido a la vida; reconstituyendo el tejido social y fertilizando nuevas formas de ser-en-el-mundo. Así, el ecofeminismo afirma la trascendencia de la otredad para emancipar a la naturaleza y a la mujer de las relaciones de poder establecidas y para forjar un mundo diverso. En esta perspectiva, la ecología política abre una indagatoria sobre las maneras como la diferencia de género genera otras formas de identidad, distintas formas de conocer y sentir, en las que resurge la vida desde un saber que emerge de la nada: de una “nada de conocimiento”.

13. Ética, emancipación, sustentabilidad. Hacia un diálogo de saberes

La ecología política construye su identidad teórica y política en un mundo en mutación, impulsado por la crisis ambiental: una crisis del ser-en-el-mundo-vivo. Los conceptos y concepciones que guiaron hasta ahora nuestra inteligibilidad del mundo, el sentido de nuestros mundos de vida y las intenciones de las acciones prácticas, parecen desaparecer de nuestro lenguaje cotidiano. Sin embargo, el orden mundial establecido se mantiene prendido de un diccionario de significantes y significados que han perdido su capacidad para sustentar la vida: la lógica dialéctica, los principios universales, la unidad de las ciencias, la esencia de las cosas, las verdades eternas, la trascendencia del pensamiento, y la intencionalidad de las acciones, resuenan y hacen eco del recuerdo nostálgico de un mundo desaparecido para siempre. Algo nuevo está surgiendo en este mundo de incertidumbre, de caos y de insustentabilidad. Entre los intersticios abiertos por el agrietamiento de la racionalidad monolítica y el pensamiento totalitario, la complejidad ambiental arroja nuevas luces sobre el futuro por venir. Este “algo” se expresa como una necesidad de emancipación y una voluntad de vida.

Mientras los juegos de lenguaje siguen girando alrededor de la retórica ficticia de un mundo insustentable, también configura imaginarios de futuros alternativos posibles, de utopías para reorientar el curso de la vida. Si este proceso no habrá de sucumbir a las “estrategias fatales de la hiperrealidad” (Baudrillard, 1983), decurrentes de la extrema objetivación del mundo y al simulacro del discurso del desarrollo sostenible guiado por las estrategias de poder de una racionalidad que desbarranca al mundo hacia la muerte entrópica del planeta, debe prevalecer un principio básico en la racionalidad de la existencia humana: la coherencia del pensamiento y la consistencia de los conceptos en la inmanencia de la vida (Deleuze y Guattari, 1991).

La crisis ambiental expresa los límites del crecimiento, la insustentabilidad de la racionalidad económica y de la razón tecnológica. Estos son los efectos de la historia de la metafísica y del conocimiento occidental: del *logocentrismo* de la teoría, la universalidad de la verdad científica, la hegemonía del pensamiento unidimensional, el productivismo de

la racionalidad instrumental; de la ley del valor económico como equivalente universal que reduce todas las cosas a un valor monetario bajo el signo del dinero y al ordenamiento del mundo por las leyes del mercado. La emancipación humana surge de la deconstrucción de los conocimientos y la des-sujeción de la jaula de hierro de la racionalidad moderna para dar nuevos significados a los conceptos emancipatorios de la modernidad –libertad, igualdad y fraternidad– como principios de una ética política que terminó siendo cooptada y corrompida por el liberalismo económico y jurídico –por la privatización de los derechos individuales y la coacción de los intereses económicos sobre otros valores humanos– con el fin de legitimar los valores de una política de la diferencia y una ética de la otredad: de la convivencia en la diversidad y la solidaridad entre los seres humanos con diferentes culturas y derechos colectivos sobre los bienes comunes de la humanidad.

La ecología política es una política de diversificación cultural. La diversidad cultural es el punto de anclaje y pivote de la deconstrucción de la lógica unitaria y la equivalencia universal del mercado, para restaurar la vida a través de la diversificación de senderos etnoeco-culturales para la construcción de sociedades sustentables. De esta manera, la ecología política enraíza el espíritu deconstruccionista del pensamiento posmoderno en una política de la diferencia, activando una agenda abolicionista para dar curso a una democracia directa que abra los cauces a la sustentabilidad de la vida:

La agenda abolicionista propone comunidades autogestionarias establecidas de acuerdo con el ideal de '*organización espontánea*': los vínculos personales, las relaciones de trabajo creativo, los grupos de afinidad, los cabildos comunales y vecinales; fundadas en el respeto a la soberanía y dignidad de la persona humana, la responsabilidad ambiental y el ejercicio de la democracia directa 'cara a cara' para la toma de decisiones en asuntos de interés colectivo. *Esta agenda apunta a cambiar nuestro rumbo hacia una civilización de la diversidad, una ética de la frugalidad y una cultura de baja entropía, reinventando valores, desatando los nudos del espíritu, sorteando la homogeneidad cultural con la fuerza de un planeta de pueblos, aldeas y ciudades diversos* (Borrero, 2002:136).

La ecología política es una textura conceptual que teje la naturaleza material, el sentido simbólico y la acción social con el pensamiento emancipatorio y la ética política para renovar las fuentes y los potenciales para la sustentabilidad de la vida (Leff Ed. 2002; PNUMA 2002). Este es el entramado de su núcleo teórico y sus acciones estratégicas. Su viabilización implica la deconstrucción del conocimiento totalitario de los paradigmas establecidos y las racionalidades instituidas para abrir los caminos a una racionalidad ambiental basada en las potencialidades de la naturaleza, la creatividad cultural y la actualización de las identidades que se abren al devenir de lo que todavía-no-es. Desde la pulsión de la vida, desde la intimidad de la existencia que se redujo por las teorías totalitarias, surge el poder emancipador de la sustentabilidad de la vida:

Una cierta fragilidad se ha descubierto en la base misma de la existencia, incluso, y quizá sobre todo, en aquellos aspectos que son más familiares, más sólidos y más íntimamente relacionados con nuestro cuerpo y con nuestro comportamiento cotidiano. Pero junto a esta sensación de inestabilidad y esta increíble eficacia de la crítica discontinua, local y particular, uno también descubre [...] algo que se podría describir precisamente como el efecto inhibitor de las teorías globales, totalitarias (Foucault, 1980:80).

La afirmación de lo posible desde el deseo de emancipación, se enfrenta a la resistencia de la racionalidad totalitaria instaurada en el mundo, a la “dificultad de decir no” (Heinrich, 2012). En la deconstrucción de las teorías totalitarias Foucault previó “un retorno del conocimiento”, donde “no es la teoría, sino la vida lo que importa”, las genealogías y la “*insurrección de los saberes subyugados*”, la reaparición de los conocimientos descalificados en la lucha por la verdad y la legitimidad del “conocimiento particular, local, regional, del conocimiento diferencial incapaz de unanimidad y que debe su fuerza sólo a la dureza con la que se opone por todo lo que lo rodea [...] por los efectos de los poderes centralizadores que están vinculados a la institución y funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Ibid.: 81-85).

La insurrección de los conocimientos subyugados impulsa la emancipación del régimen dominante de la racionalidad moderna que ha marginado y exterminado otras culturas; que ha ocluido otros conocimientos e impedido el advenimiento de otros mundos posibles. Más allá de la intencionalidad deconstructiva del pensamiento posmoderno que ha movilizad debates epistemológicos sobre el conocimiento científico, la descolonización del saber abarca una amplia lucha histórica para legitimar otros conocimientos-saberes-sabidurías; maneras alternativas de entender la realidad, la naturaleza, la vida humana y las relaciones sociales; diferentes formas de construir la vida humana en el planeta vivo que habitamos.

Lo que está en juego en la ética emancipatoria del ambientalismo es la legitimación de los diferentes saberes populares y tradicionales en su encuentro con el conocimiento erudito y formal. La ecología política es el territorio en el que se decantan las luchas históricas y las estrategias de poder en la genealogía del saber ambiental; es el campo de los encuentros y enfrentamientos de los conocimientos implicados en la geopolítica del desarrollo sostenible así como de los procesos actuales de hibridación de conocimientos científicos y prácticas tradicionales renovadas, de la construcción de nuevas identidades culturales a través de la incorporación de sus saberes ambientales y su arraigo en nuevos territorios, en las luchas por la reapropiación cultural de la naturaleza.

En la perspectiva de la construcción social de la sustentabilidad, la ética ambiental proyecta la genealogía del conocimiento hacia un horizonte prospectivo. La ética de la otredad (Levinas) arraiga en el campo de la ecología política como un *diálogo de saberes*. La sustentabilidad se concibe como el resultado histórico de la emancipación de los saberes subyugados, de una nueva comprensión de la vida en el planeta y de la vida humana, para la construcción de sociedades negentrópicas, capaces de internalizar las condiciones entrópicas de la vida. Esto implica la construcción de una racionalidad económica distinta: de otros modos de producción y consumo sostenibles. La ecología política se ocupa de las relaciones de poder que intervienen en los cambios de paradigmas y en los cambios sociales en la construcción de un mundo sustentable.

La ecología política renueva la reflexión sobre la ética de la emancipación. Las necesidades emancipatorias no se limitan a “la reducción del trabajo alienado”, generando un “tiempo libre autónomo”, para “acabar de jugar papeles asignados” y promover la receptividad, la tranquilidad y la abundante alegría en lugar del “ruido de la producción” (Marcuse, 1992:35). La emancipación del mundo global, convulsionado por los avatares de la racionalidad moderna, está más allá de la búsqueda de la “seguridad ontológica” del ego.

La emancipación de la vida implica la afirmación de nuevas identidades, los derechos de los seres culturales y nuevas formas de saber-conocer para poder desvincularse del constreñimiento de la racionalidad hegemónica de la modernidad. La ecología política abre nuevas vías hacia la sustentabilidad a través de un diálogo de saberes, para construir un mundo global donde puedan coexistir las diversas formas de ser y de vivir dentro de una política de la diferencia y una ética de la alteridad.

La emancipación de la existencia del estado de sujeción impuesto al mundo por la racionalidad hegemónica no puede ser obra de la conciencia individual, de una elección racional entre las alternativas creadas por el mundo racionalizado. La emancipación del mundo actual insustentable reclama la deconstrucción de la racionalidad tecno-económica moderna. Esto implica re-pensar, re-conocer y re-aprehender las condiciones de la vida: la organización termodinámica y ecológica de la vida en el planeta y las condiciones del orden de lo real, lo imaginario y lo simbólico que ordenan y desquician la existencia humana. Esto no es una tarea asignable a los sujetos individuales arrojados al mundo de la “modernización reflexiva”. La construcción de un mundo sustentable exige el control social de la degradación ambiental: frenar la tendencia hacia la muerte entrópica del planeta y emancipar los principios y soportes de la inmanencia de la vida: reinventar las identidades comunes, las formas colectivas del ser cultural y la diversidad de los mundos culturales de vida, para potenciar los procesos negentrópicos que sustentan la vida en el planeta. Esta reflexión conduce hacia un giro ontológico de la ecología política.

14. El giro post-estructural y posmoderno de la ontología política

La ecología política, el campo del poder en las relaciones entre cultura y naturaleza se forja en el anudamiento de la *physis*, el *logos* y la *polis*; en las relaciones de poder que emergen, articulan y destinan el encuentro entre lo *Real* y lo *Simbólico*. De esta manera, la ecología política remite a la reflexión sobre la politización del orden ontológico y a la indagatoria sobre el carácter de una ontología política, al giro y enlazamiento de la epistemología ambiental y una ontología política. Si desde la perspectiva de la racionalidad ambiental se cuestionan las causas epistemológicas de la crisis ambiental a partir de la crítica al *logocentrismo* de la ciencia y a la violencia de la metafísica del pensamiento posmoderno (Derrida, 1989a, 1989b Cap. 4), el giro crítico que opera la ecología política es más que una revolución epistemológica de la que irrumpen las ciencias y los métodos de la complejidad (Prigogine, Morin). En las perspectivas que abre el post-estructuralismo se inscribe un propósito de deconstrucción teórica y una crítica de las relaciones discursivas hegemónicas dominantes; una apertura hacia otras regiones del saber y al diálogo con los discursos subalternos; una comprensión y una disposición ética sobre la otredad; y un deseo de emancipación que impulsa la invención de otros territorios de vida. Este giro epistémico traslada la crítica del conocimiento al llamado de la imaginación sociológica y a la escucha de los imaginarios sociales para la construcción de otros futuros posibles. De esta manera, la mirada crítica de la ecología política gira en torno a la comprensión ontológica del mundo.

El giro post-estructural y posmoderno en las ciencias sociales ha conducido hacia una posición antiesencialista y no dualista de la realidad (Haraway, 1991; Latour, 1991), es decir, se fundan en la comprensión de la realidad como entidades híbridas constituidas en la

confluencia de la agencia y las interacciones entre el orden físico, biológico, simbólico, económico y técnico. De esta manera cuestionan el pensamiento de la modernidad: al mundo constituido por dualidades irreconciliables; a la teoría de la representación del Iluminismo de la Razón; el principio de una razón *a priori* de la existencia humana y a una historia de flujos homogéneos del tiempo. Frente a la idea del progreso de la modernización como un proceso de destradicionalización (Giddens, 1994), la ontología política piensa la tensa coexistencia entre los órdenes híbridos y complejos de la modernidad y su encuentro con los mundos de vida tradicionales en la emergencia de la complejidad ambiental (Leff, 2000).

Para Mario Blaser (2009), quien junto con Arturo Escobar ha introducido la idea de pensar el campo del poder en la diferencia ecológica, el concepto de ontología equivale al de mundos de vida. En este sentido, la ontología política se piensa como la politización de la ontología existencial, más que desde una indagatoria sobre la complejización e hibridación de lo real. Blaser critica incluso la idea de diferencia cultural cuando ésta se reduce a una variedad de perspectivas culturales. La cultura se vuelve política con la emergencia de los derechos culturales que legitiman el derecho de existencia de diferentes mundos de vida. Ya desde el concepto de territorio de Deleuze y Guattari (1987) abrieron esta indagatoria al pensar los diversos planos de inmanencia e identidades en que de modo rizomático se construyen mundos alternativos de vida, desde diferentes condiciones ontológicas de la vida. En este sentido, la ontología política apunta hacia los conflictos de territorialidad generados a partir de los modos de existencia y los derechos del ser cultural constituidos por sus condiciones ecológicas y culturales de vida. De esta manera, la ontología política llama a una radicalización de la diferencia cultural, que más allá una idea de adaptación de la cultura a las diferentes condiciones ecológicas del territorio –incluso al imperativo de adaptación al cambio global producido por el progreso de la modernidad–, pone el acento sobre los derechos culturales a constituir otros mundos de vida. Pensada de esta manera, la ontología política de la diferencia trasciende el principio de una ontología de la diversidad para abrirse hacia una ética de la otredad –de la manera como la ética levinasiana confronta a la ontología heideggeriana para dar lugar a “otros modos que ser” (Levinas, 1977/1997, 1999)–, a la construcción de un mundo constituido por diversos mundos de vida, más allá de un cosmopolitanismo concebido como la convivencia de múltiples modernidades.

La ontología política abre el mundo hacia la convivencia de diferentes racionalidades, hacia una complejidad ontológica entre los órdenes complejos de lo Real y de lo Simbólico, a los diversos mundos de vida que se constituyen como diferentes modos de conjunción de aquello que Heidegger nombró como *Geviert*¹²⁸, la constelación ontológica donde se encuentran y enlazan las agencias de la naturaleza y la cultura, del cosmos y los dioses.

¹²⁸ “*Geviert* es el concepto con el que Heidegger designa el ‘mundo’. Si esta ‘constelación’ no se confunde con el ser, por lo menos es el ‘lugar’ del ser [...] el lugar de la ‘aparición’ donde el ser nos muestra su rostro familiar [...] Así tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos” (Constante, 2004: 242, nota 78). Llamar a Heidegger a una conversación con la ontología política es tan inevitable como polémico. De la analítica existencial del Dasein como “ser para la muerte”, al ser cultural “para la vida y ante la muerte entrópica del planeta” como se comprende desde la racionalidad ambiental, hay *un mundo de diferencia*.

Esos modos del ser cultural se activan políticamente al convertirse en act-*entes*¹²⁹, es decir, en actores estratégicos que *en-actúan* al mundo desde diferentes racionalidades y lógicas de sentido, que incorporan lo Real de la vida (entropía/negentropía) en el orden Simbólico de la vida, en los imaginarios sociales y los sentidos culturales de los pueblos de la tierra.¹³⁰ Los act-*entes* de la ontología política no sólo adoptan posiciones políticas frente a un mundo complejo conformado por entes híbridos, por la agencia de órdenes ontológicos y racionalidades diversas, sino que se sitúan dentro del campo de la comprensión-sentido-acción de los seres culturales, de la agencia de los imaginarios sociales, de la construcción de realidades desde diferentes prácticas de sentido, que accionan las ontologías de lo Real. Ello no implica pensar la ontología existencial como un constructivismo social de la realidad en el que la agencia de lo Real cediera a un voluntarismo creacionista. Lo que pone en acto la ontología política son los modos en los que la inventiva humana *en-actúa lo Real*, los procesos a través de los cuales activa, moviliza o refrena las potencias de lo Real; la manera como la diferencia ontológica es orientada por diferentes racionalidades y lógicas de sentido. En última instancia, la ontología política se juega en el encuentro de la generatividad de la *physis* y el despliegue del *logos*, en la disyunción ontológica que desde la diferencia del ser y el ente (Heidegger), de la diferencia sexual y la emergencia del orden simbólico (Lacan), ha conducido la historia de la humanidad hacia la construcción de una racionalidad social y su confrontación con la inmanencia de la vida.

La ontología política se configura en ese enigma originario de la disyunción del ser, de la emergencia de la dualidad entre lo Real y lo Simbólico, de la raíz simbólica de la voluntad de poder que ha puesto en jaque a la vida misma (Nietzsche, 1968b). De allí también la inescapable respuesta a la crisis ambiental a través de las estrategias de poder en el saber (Foucault, 1980) que movilizan el horizonte de lo posible por vías inciertas y encontradas hacia la sustentabilidad de la vida. La ontología del ser y la epistemología de lo Real están entramadas en relaciones de poder. De donde emerge la pregunta sobre las maneras como las ontologías existenciales y los mundos de vida de los pueblos, como formas de sentido del ser cultural, se encuentran con la ontología de lo Real y con la racionalidad hegemónica de la modernidad para construir otras realidades posibles desde diferentes prácticas sociales y racionalidades culturales.

El pensamiento post-estructuralista abrió nuevos abordajes de la antropología de la praxis (Descola, 2005) y la biología fenomenológica desde una ontología relacional de linaje fenomenológico; del flujo ininterrumpido del ser, el hacer y el conocer (Maturana y Varela, 1987). La ontología política radicaliza esos modos de comprensión del saber y la praxis en la construcción social de los mundos de vida por el encuentro conflictivo de sus diferencias. Las ontologías relacionales no derivan por sí mismas en una ontología política; tanto las teorías sistémicas, como el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad configuran esquemas relacionales y dinámicas no lineales, no necesariamente politizados. La politización ontológica no se resuelve por la reducción de los dualismos ontológicos a

¹²⁹ En consistencia con la raíz heideggeriana en la que emerge la ontología política, sugiero la pertinencia del término de act-*entes* o ag-*entes* para designar a estas entidades que no sólo tienen la facultad de pensar el ser (el *Dasein* heideggeriano), sino de ser actores ante y con las agencias de los diversos órdenes ontológicos del ser, para caracterizar a ese ente privilegiado que tiene la facultad de intervenir lo Real, de crear emergencias posibles, de en-actuar acontecimientos que reorientan sus agencias en función de sus lógicas de sentido.

¹³⁰ Ver Cap. 4, *infra*.

un monismo ontológico.¹³¹ El problema no es que los dualismos existan: como muestra la historia, muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades en términos de complementariedad y relaciones no jerárquicas. El problema surge cuando estas dualidades construyen jerarquías políticas con consecuencias sociales y ecológicas.

En la propuesta de Escobar y Blaser, “las ontologías se enactúan a través de prácticas”: no existen solamente como imaginarios, ideas, o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas (Escobar, 2013b). Mas cómo entender esta constitución de lo real desde las prácticas de *ag-entes* y de relaciones ontológicas sin caer no solo en la relatividad de lo contingente, sino en un constructivismo subjetivista? Pues si el post-estructuralismo confronta el determinismo totalitario del estructuralismo para dar lugar a la contingencia del evento (Badiou, 1999, 2008), éste no remite al voluntarismo del sujeto autoconsciente. La ontología política irrumpe del encuentro del modo metafísico de construcción del mundo –de la racionalidad tecno-económica hegemónica de la modernidad– con la ontología de la vida; pero la ontología de la vida es en sí una ontología de la diversidad y de la diferencia ecológica y cultural. La racionalidad ambiental se inscribe en esta ontología para deconstruir la destinación del ser instituida en los mecanismos y engranajes del orden global dominante para abrir las vías hacia la diversificación de los modos de construcción del mundo. La ontología política se inscribe así en una ontología de la diferencia que da lugar a la agencia humana, a diferentes modos de en-actuar lo real que no es unívoco ni determinante, que se juega en el terreno de lo posible condicionado por las condiciones ontológicas de la vida. Vibra y tiembla allí el enigma de lo indeterminable e indecible del evento (Derrida, 2001); no sólo de la vida que brota de los gradientes termodinámicos (Schneider & Sagan, 2008) y la *autopoiesis* de la vida (Maturana y Varela, 1994); no sólo de las nuevas entidades generadas por el poder tecno-económico, sino de la creatividad cultural inscrita en la inmanencia de la vida, de la agencia social que busca reconstituir la trama de la vida.

En este sentido, si la entropía es la ley límite de la naturaleza en el orden de la vida y de la producción, no es una condición absoluta de lo Real sobre la vida que predestina a la humanidad y al planeta hacia su muerte entrópica, sino que está gobernada por una racionalidad, por un interés cognitivo. Diferentes realidades son construidas desde las condiciones ontológicas de lo Real a través de diferentes imaginarios, prácticas y lógicas de sentido. Lo que en el plano estratégico de la práctica política lleva a plantear la cuestión estratégica de la ontología política: ¿cómo pensar la ontología de la diversidad y la diferencia y cómo conducir estratégicamente el encuentro entre diferentes racionalidades culturales que abran la historia hacia un futuro sustentable? Tal es el propósito de la racionalidad ambiental como re-comprensión del mundo, y del diálogo de saberes como estrategia del encuentro de diferentes seres culturales (Leff, 2004).

La ontología política lleva a radicalizar la ontología de la diferencia, pues como muestran diversas propuestas para mirar la diversidad de entidades que poblan la realidad –la pluralidad de cosas y objetos, de marcas comerciales, de modalidades de la modernidad y manifestaciones de la globalización económica dominante (Taylor, 1999; Eisenstadt, 2002; Lahire, 2012), la distinción de sus diferencias a través de la percepción y el gusto

¹³¹ Cf. Sobre este punto, ver mi debate con Bookchin en Leff, 2004, Cap. 2.

(Bourdieu, 1979/2012), la diversidad ha sido colonizada y cercada por el pensamiento unidimensional de la razón tecno-económica y por el imaginario de un solo mundo. Como afirma Law,

Las realidades en plural se están haciendo interminablemente junto con los imaginarios de un solo mundo [...] se apoyan en estrategias andrajosas que están también en el negocio de reprimir la diferencia. Y aquí está la esperanza, si podemos detectar esas estrategias en curso, podemos empezar a tratar de descoserlas. *Podemos crear imaginarios en el Norte que incluyan diferencias* [...] Pero seguramente, si el Norte es múltiple, si hace reales en diferentes maneras, entonces en una política del encuentro entre Norte y Sur debiera ser posible de alguna manera poner en juego las diferencias internas del Norte unas contra otras (Law, 2011:10).

El discurso de la diferencia ontológico-política sigue siendo pensado desde el Norte, esperando a que la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico –el imaginario de un solo mundo– que ha colonizado el mundo pueda generar un mundo de diferencias desde las diferencias internas del Norte, sin alcanzar a pensar el encuentro entre diferentes racionalidades. Sin embargo, es en el Sur donde puede construirse una racionalidad social y productiva sustentable, desde sus potenciales ecológicos y su diversidad biocultural; es en el Sur donde se radicaliza y arraiga la ontología de la diferencia activando una política de la diferencia: un diálogo de saberes; el encuentro de seres culturales con diferentes imaginarios y sentidos existenciales –sus diversas formas de “vivir bien”– capaces de movilizar los potenciales negentrópicos de la biosfera para construir diferentes territorios de vida: otros mundos posibles.

La diferencia ontológica no sólo es inmanente al mundo humano; sus efectos críticos hacen que se traduzca en diferencias antagónicas –en conflictos socio-ambientales y confrontación de racionalidades– por la intervención del conocimiento en lo real, potenciando procesos entrópicos o negentrópicos. La ontología política se expresa en territorios de diferencia, en modelos alternativos de apropiación de la naturaleza y la construcción de mundos de vida, en diversas formas de habitabilidad del mundo. La ontología política es el campo de confrontación de los derechos sociales diferenciados al territorio. No solo se trata de la politización de una ontología de la diferencia como modos de ser del mundo, variedades ecológicas o la diversidad de formas de la vida, sino los derechos políticos a las ontologías existenciales de los pueblos, a construir sus territorios de vida. Ese es el giro de la ontología política fundada en la diferencia cultural:

Para Blaser (2009), la ontología política tiene dos dimensiones; se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intra-mundos, es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, o las comunidades indígenas del Norte del Cauca, o los Yshiro del Paraguay. La definición también aplica a los mundos modernos, incluyendo los procesos de poder intra-modernos a través de los cuales han sido constituidos como tal [...] En segundo lugar, la ontología política es un campo de estudio que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular), pero también los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por

mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entrelazarse con otros mundos (Escobar, 2013b:20-21).¹³²

La ontología política define la construcción de entidades a través de las racionalidades y procesos de significación con que los seres culturales intervienen y construyen mundos de vida en una relación entre la ontología de lo real y las ontologías existenciales que, como procesos de valorización significativa –de sentidos de vida inscritos en el ser cultural–, potencian y orientan en sentidos diversos y divergentes los procesos entrópicos-negentrópicos de la termodinámica de la vida, en una compleja dialéctica ontológica entre la lógica de sentido y la inmanencia de lo real. De esta manera, la ontología de la vida se incorpora en los imaginarios sociales amalgamando las condiciones de vida con diversas formas de significación del mundo y sentidos de la vida que se configuran desde el orden simbólico, conjugándose así la ontología de lo real con los sentidos de las ontologías existenciales. Estos imaginarios se manifiestan a través de *habitus*, en-actuando a través de prácticas culturales las potencialidades ecológicas de sus territorios. Es a lo que se refieren Escobar y Blaser como “ontologías relacionales”.¹³³

Esta ontología relacional no adopta una posición realista ni subjetivista, sino que busca pensar el encuentro de lo Real con la ontología existencial de múltiples mundos de vida. El *quid* de la ontología política en su propósito de abrir la ontología de la diversidad hacia la construcción humana de un mundo diverso implica el re-conocimiento de lo Real. La politización del pensamiento posmoderno no suprime la inmanencia de lo Real para caer en un relativismo ontológico y un voluntarismo creacionista. La deconstrucción ontológica no contraviene el hecho de que Sócrates es mortal, que la tierra gira alrededor del sol y que la entropía marca la flecha del tiempo. La ontología relacional trasciende los propósitos del pensamiento, los métodos y las ciencias de la complejidad en su crítica a las dinámicas lineales, su esencialismo ontológico y el fraccionamiento disciplinario de las ciencias. La ontología política busca visibilizar así las múltiples formas de ‘mundificar’ el mundo y de construir un mundo diverso. Más allá de reconocer la realidad constituida por procesos de interrelación e interdependencia, significa repensar las condiciones ontológicas de la vida, y *de la vida humana*. La ontología política opera una territorialización de la filosofía de la posmodernidad: del pensamiento del ser y la diferencia ontológica (Heidegger, 1927, 1957); de la *diferancia* y la deconstrucción (Derrida, 1971, 1989a, 1989b); de la ontología de la diversidad (Deleuze, 1989, 2002) y de la ética de la otredad (Levinas, 1977, 1999).

En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiendo al ‘territorio’ en su compleja concepción material, epistémica, cultural, y ontológica (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de

¹³² En este sentido, Escobar y Blaser afirman: “nos referimos a la práctica política ontológica para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo [...] La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: Qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas (y, podemos agregar, con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos)?” (Ibid.:21).

¹³³ Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’ [...] lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos [...] incluyendo seres ‘sobrenaturales’, que constituye ese mundo que llamamos ‘los ríos del Pacífico’, que antropólogos y geógrafos han descrito en términos de una ‘gramática del entorno’ (Restrepo 1996), un ‘espacio acuático’ con propia espacialidad y temporalidad (Oslender 2008), o un ‘modelo local de naturaleza’ (Ibid.: 22).

vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y prácticas en los modos de apropiación de la naturaleza y la construcción de territorios de vida (Haesbert, 2011, 2013).¹³⁴

La ontología política se juega en la confrontación entre diversas estrategias de apropiación y construcción de territorios: entre la capitalización de la naturaleza y los modos ecológico-culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos a la autonomía de los pueblos; entre los derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinvención de su patrimonio biocultural; entre el derecho privado y los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad; entre el derecho al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global y los derechos a “vivir bien”, dentro de las diversas formas como los imaginarios de la vida humana se configuran en las diferentes culturas y modos de habitar el planeta; en los derechos de toda comunidad a definirse a sí misma, a establecer sus normas de convivencia, a reinventar sus modos de existencia –su diversidad– en relación con otros mundos de vida. Esta es la perspectiva que abre la racionalidad ambiental a la recreación y reterritorialización de la vida en el planeta (Porto Gonçalves y Leff, 2013).

De esta manera, la territorialización de la vida se despliega en un espacio-tiempo bio-físico-cultural, cognitivo-epistémico, donde la vida misma se reconstituye en la trama de la vida, donde se enlazan las condiciones ontológicas (termodinámicas-ecológicas-geográficas) con las ontologías existenciales de los diversos seres culturales, los pueblos (indígenas, campesinos afrodescendientes) que habitan poéticamente y políticamente el mundo, desde sus saberes, sus prácticas y sus sentidos de vida; donde la vida se “mundifica” en diferentes “mundos de vida” y se territorializa la ontología. En este giro del pensamiento en la tramas del poder se juega la diferencia entre el pensamiento de la diferencia ontológica de Heidegger y su territorialización en el campo de la ontología política.

Heidegger habría pensado el conflicto de la unidad entre Tierra y Mundo como la lucha de la verdad (*Aletheia*), como la función de la obra de arte en el descubrimiento del ser:

La verdad se establece en la obra. La verdad solo está presente como el conflicto entre la iluminación y el ocultamiento de la oposición del mundo y de la tierra [...] El conflicto no se resuelve en un ser traído para tal propósito, ni se queda simplemente alojado allí; por el contrario, se activa con ella. Este ser debe entonces contener dentro de sí mismo los rasgos esenciales del conflicto. En la lucha se gana la unidad de mundo y tierra (Heidegger, 1971: 60-61).

Pero el conflicto entre Tierra y el Mundo en el campo de la ecología política no se resuelve en su reunificación a través de la obra de arte, en el develamiento de la verdad del ser. Allí el conflicto queda encapsulado en el pensamiento del ser; en tanto, la ontología política es la en-acción y territorialización de la diferencia movilizada por *ag-entes* culturales inscritos

¹³⁴ Ver Cap. 6, *infra*.

en la dialéctica de la voluntad de poder. La ontología política es un conflicto de verdades posibles; es el conflicto entre la inmanencia de la vida arraigada y sedimentada en la tierra y encarnada en seres culturales activado por las racionalidades que movilizan al mundo. Es el conflicto de las diversas formas de ser-en-el-mundo. El *Dasein* genérico que piensa el mundo se demultiplica en las diferentes formas del ser cultural. La “vuelta al ser” como respuesta al mundo entificado de la *Gestell* se desplaza hacia la reconstitución política del mundo en respuesta a la degradación de la vida generada por el pensamiento metafísico y la globalización económica. Si la crisis ambiental es una crisis de los modos de comprensión del mundo que han ignorado las condiciones de la vida humana en el planeta vivo –de los efectos del pensamiento y los modos de conocimiento en los órdenes ontológicos del ser, en los procesos ecológicos y termodinámicos de la vida y en los sentidos existenciales de los seres humanos; en los efectos políticos del pensamiento–, la ontología política debiera pensar otros modos de pensar capaces de inducir la construcción de un mundo sustentable.¹³⁵

En este sentido, la ontología política activa otros pensamientos, abre el pensamiento unidimensional –el pensamiento de lo uno, lo universal, lo general–, a diferentes modos de cognición y comprensión del mundo dentro de diferentes racionalidades. Lleva a pensar fuera del pensamiento racional, por encima del conocimiento objetivo y objetivador. Ese pensamiento *otro*, es un “pensar” *hors-savoir*, más allá del ser, de la unidad entre ser y pensar, “de otro modo que ser” (Levinas, 1999). El giro ontológico en la ecología política se traslada hacia el giro ético de la ontología política. Pero no sólo eso, el mayor desafío consiste en pensar y en-actuar estrategias teóricas –más que una hermenéutica para deconstruir el pensamiento teórico que domina al mundo– para deslegitimar su poder y desmoronar sus bastiones institucionales, al tiempo que, a través de la construcción de nuevos derechos –culturales., ambientales, colectivos– se ganan y abren espacios para territorializar nuevos modos de comprensión del mundo, nuevas maneras de mundificar otros mundos de vida posibles.

Surge de allí el desafío crucial de la ontología política: ¿Cómo pensar la construcción de ese nuevo mundo (en el que quepan muchos mundos; hecho de muchos mundos) en el encuentro conflictivo, de antagonismos y solidaridades, desde la diferencia ontológica y a través del diálogo de saberes?; ¿Cómo se contestan, se enlazan e hibridan las diferentes lógicas de sentido que movilizan los intereses de racionalidades encontradas?; ¿Cómo se configuran las nuevas identidades culturales y prácticas sociales en su relación con las condiciones ontológicas de la vida para contener, disolver, desviar los procesos destinados por la racionalidad de la modernidad hacia la muerte entrópica del planeta y para

¹³⁵ Esta indagatoria es fundamental para una ontología política. En esta perspectiva, ningún concepto es neutro: pensemos en los usos políticos de la noción de *Volkgeist* –del espíritu de un pueblo– para enactuar una política fascista o una política emancipadora. Esta cuestión no es resoluble mediante una ontología de la diferencia; apela a una ética de la otredad, al derecho de ser de los otros, a una política de la diferencia que es el núcleo fundamental de la ontología política que emerge en los territorios ambientales del Sur. El mundo no está destinado ineluctablemente por la historia del ser, ni por la ley de la entropía, ni por la racionalidad moderna. El mundo vivo se reordena en el orden de la vida por el encuentro de vías alternativas de construcción del mundo por imaginarios y racionalidades que enactúan el orden de lo Real interviniendo en la dialéctica entrópica-negentrópica de la vida.

reorientarlas hacia horizontes de sustentabilidad, hacia la construcción de mundos negentrópicos de vida?

El propósito crucial para la ecología política, al entender al mundo dominado por la racionalidad hegemónica de la modernidad –en sus relaciones de poder–, deriva en la misión de deconstruir la lógica que erosiona, oprime y degrada la vida; pero va más allá de una deconstrucción teórica: implica la “tarea epistemológica”, de construir y legitimar otras lógicas de sentido, otros derechos del ser capaces de disolver la institucionalidad de la racionalidad instaurada en teorías y en prácticas que gobiernan al mundo, al tiempo que se construyen e instauran por derecho otros modos de producción, otras lógicas del poder, otros mundos posibles consistentes con las condiciones de la vida. La ontología política es la política de una encrucijada civilizatoria, de la transición histórica del mundo metafísico hacia un mundo fundado en la ontología de la vida. En este sentido, la racionalidad ambiental territorializa la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad, en nuevos mundos de vida.

La sustentabilidad es el horizonte de tal propósito, de esta *apuesta por la vida*: un objetivo no alcanzable mediante la restauración ecológica de la racionalidad hegemónica por la vía de la modernización ecológica, por el iluminismo de la razón y por la verdad científica. La racionalidad ambiental abre las vías hacia el horizonte de la sustentabilidad desde la existencia de seres culturales que reconstituyen sus mundos de vida desde un conocimiento “otro”, desde sus saberes ambientales y sus imaginarios sociales de la sustentabilidad. La sustentabilidad será el resultado de un diálogo de saberes: del encuentro con los seres culturales instituidos por sus saberes y su confrontación con los poderes tecno-científicos-económicos y sus estrategias para la apropiación capitalista del planeta; de sus alianzas con otros seres-saberes, con sus diferentes saberes y sus no-saberes. La ecología política es el campo donde se despliega esta odisea hacia un futuro sustentable, atravesado por estrategias de poder para la supervivencia y la reinvencción de la vida humana en el planeta Tierra. Esta vía de construcción social de un mundo sustentable lleva a deconstruir las formas de pensamiento, los paradigmas científicos y la racionalidad de la modernidad como las vías de acceso privilegiadas a un futuro sustentable. Al mismo tiempo, lleva a indagar la prevalencia de los principios de la vida en los imaginarios de los pueblos que han sabido sobrevivir al proceso hegemónico de racionalización tecno-económica del mundo, a explorar los modos de existencia y de emancipación de los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

La imaginación sociológica emerge en el campo de la ecología política como la respuesta al llamado de la otredad, de lo no pensado por los paradigmas de la sociología, incluyendo las ramas abiertas por la sociología ambiental, para escuchar el clamor que viene de las grietas de la tierra, del grito de la vida por su derecho de ser, de permanecer, de reinventarse, de proliferar en sus formas posibles. Es el reencuentro de la *physis* y el *logos* en las tramas del poder; en el diálogo de saberes con los pueblos de la tierra.

Capítulo 4. Imaginarios Sociales y Sustentabilidad de la Vida

Introducción

La crisis ambiental ha irrumpido en la historia humana como una crisis global, una crisis civilizatoria en la que se manifiesta el límite de la racionalización del mundo, que ha desencadenado procesos incompatibles con la sustentabilidad de la producción y de la vida misma. La alarma ecológica ha sonado en una cuenta regresiva que contrae los tiempos que con el avance irrefrenable del calentamiento global anuncia la muerte entrópica del planeta. El progreso hacia el abismo climático llama a una reflexión sobre la responsabilidad social ante el curso que ha tomado la tecnociencia y la capitalización de la naturaleza en la evolución de la vida y de la biodiversidad; sobre las consecuencias de la intervención tecnológica de la vida en las condiciones de sustentabilidad de la vida humana en el planeta vivo que habitamos.

La complejización creciente de los procesos naturales inducidos por la intervención de la racionalidad de la modernidad va diluyendo la idea y confrontando el afán de construir una sociedad controlada y normada por el conocimiento científico y experto generado por el iluminismo de la razón. Al mismo tiempo, abre una nueva indagatoria sobre el pensamiento que, con la objetivación del mundo y el desenfreno de las prometéticas promesas del progreso científico, tecnológico y económico, ha desencadenado sus inercias productivistas, acelerando el paso hacia sus causas finales, desembocando en la desestructuración de la organización ecológica y en la degradación de las condiciones de vida en el planeta Tierra (Leff, 2000, 2006).

En la prospectiva del cambio climático informada por el conocimiento experto, se teme traspasar en un futuro cercano las emisiones de gases de efecto invernadero por arriba del

umbral de 450 ppm, que según los pronósticos de los especialistas podría elevar la temperatura por encima de 2°C y desencadenar eventos hidrometeorológicos de frecuencia, escalas e intensidades que amenazan con generar impactos imprevisibles e incontrolables sobre la dinámica ecológica y sobre las construcciones de la civilización moderna (Stern, 2006; IPPC). Ante el avance del calentamiento global y la falta de señales positivas para gestionar el riesgo ecológico desde las respuestas que ha instrumentado la ingobernabilidad del cambio climático desde la geopolítica del desarrollo sostenible –el Protocolo de Kioto, la economía verde, el mecanismo de desarrollo limpio– surge la abismal pregunta sobre la capacidad de la humanidad para responder a tiempo, y con eficacia, para detener la marcha acelerada del progreso hacia la insustentabilidad de la vida.

Las teorías de la “modernidad reflexiva” y la “modernización ecológica” buscan comprender el riesgo ecológico y reabsorber los efectos de la racionalización de la racionalidad moderna dentro de los marcos teóricos e instrumentales instituidos en el proceso de globalización. La duda razonable que surge sobre la capacidad de ecologización de la racionalidad moderna –de una solución científico-tecnológica-económica de la crisis ambiental–, desplaza la indagatoria sociológica sobre la reflexividad institucional de la modernidad hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad, en la perspectiva de una posible respuesta desde la instauración y pervivencia de las condiciones de la vida en los hábitos de los pueblos de la tierra y la emergencia de nuevos actores sociales ante la crisis ambiental. Tal indagatoria abre los espacios del debate público y de la democracia deliberativa a otros saberes, más allá del conocimiento experto de las ciencias y de las decisiones de las autoridades designadas mediante procesos de democracia electoral que responden al interés político y a la lógica económica que gobiernan al mundo globalizado.

La democracia ambiental en la que se inscriben y expresan los imaginarios sociales de la sustentabilidad abre la vía de una democracia directa, a través del reposicionamiento de la gente frente al estado de cosas en el mundo que afecta sus condiciones de existencia y sus mundos de vida. Ello implica indagar la percepción de la gente, sus valores y expectativas frente al riesgo ambiental, en la construcción de una cultura ecológica arraigada en los imaginarios sociales y en los actores sociales del ambientalismo naciente. Lo que conduciría hacia una reapropiación de la cultura y la naturaleza, desde la construcción de nuevos derechos colectivos y de *otra* racionalidad social –de una racionalidad ambiental– que sienta las condiciones y siente las bases para un futuro sustentable.

La indagatoria sobre los imaginarios sociales sigue la búsqueda de los argonautas de Malinowsky (1922), del propósito del etnógrafo de aprehender el punto de vida indígena, su relación con la vida y su visión del mundo. Desde este punto de anclaje se abrieron nuevas vertientes en el campo de la sociología, renovando el programa que surge de su raíz común en la fenomenología de Husserl, la etnometodología de Harold Garfinkel (1967), en la sociología del mundo de la vida de Alfred Shütz y Thomas Luckmann (1973/2009), el simbolismo cultural de Mary Douglas (1973) y el constructivismo social de Peter Berger y Luckmann (1986); en los esquemas actuales que llevan a interrogar “lo que los individuos piensan de su mundo, en una época dada y una cultura dada [...] el conocimiento ‘ordinario’ sobre el cual arraiga toda posibilidad de comprensión del mundo social [...] es decir] la cognición social, la manera como los individuos forjan los ‘conceptos sociales’ (Berthelot, 2001:13). En esta indagatoria habrá de abrirse la frontera trazada en las ciencias

sociales entre el dominio de la *Gemeinschaft* de las sociedades tradicionales, y la *Gesellschaft* de las sociedades modernas.

Las teorías sociológicas de la modernización ecológica y la modernización reflexiva no aportan un concepto del actor social capaz de asumir la responsabilidad social para conducir los procesos de construcción de la sustentabilidad. En efecto, la modernización ecológica confía en la capacidad de la economía y la tecnología para ecologizar al mundo mediante políticas de gestión ambiental. La modernidad reflexiva activaría sus mecanismos internos de restauración mediante procesos de reflexividad institucional y de autoconciencia del sujeto –del *self ecológico*–, para responder al riesgo ecológico planetario. En este sentido, una conciencia ecológica vendría a recomponer las fallas de la modernidad, actuando reflexivamente sobre los impactos negativos del proceso evolutivo de la humanidad, inconsciente de las condiciones de la vida de las que emerge y de los impactos que como *homo sapiens* y *homo economicus* ha provocado en el mundo que habita.

Ante la duda razonable sobre la capacidad de la racionalidad moderna y de la conciencia humana racionalizada para restaurar la crisis de insustentabilidad del mundo, surge la importancia de explorar los imaginarios sociales de la sustentabilidad. Se plantea así la necesidad de explorar la posibilidad de que desde las ideologías, cosmovisiones e intereses de los pueblos –de comunidades diferenciadas culturalmente– puedan generarse disposiciones colectivas para comprender y actuar ante la crisis ambiental y el cambio climático. Es esto lo que lleva a indagar los imaginarios culturales y sociales, no sólo desde el interés de conocer cómo percibe la gente el riesgo ecológico, sino desde la perspectiva de su posible constitución como actores sociales; de sus estrategias de reapropiación del mundo desde sus propios mundos de vida.

El cambio climático aparece como el signo unificador de un proceso global de entropización del mundo. No se trata de la manifestación de la ley universal de la entropía en este territorio puntual en el Universo y del tiempo de la historia de la Tierra, sino de su emergencia, generada por un modo de pensar y por un *modo de producir el mundo* que han instituido globalmente una *modernidad insustentable* (Leis, 2001). El proceso económico se alimenta de una naturaleza finita, pero la vida de la biosfera lo hace de una energía infinita: de la negentropía solar. El proceso productivo global se expande impulsado por una racionalidad anti-natura, destruyendo la organización ecosistémica del planeta y degradando irreversiblemente la materia y energía que insume y consume el proceso económico siguiendo la ley de la entropía (Georgescu-Roegen, 1971). En este sentido, la causa fundamental de la insustentabilidad deriva de las formas de racionalidad del pensamiento que han llevado a la racionalización económica de la vida: a los modos de producción y de organización social; a las formas de apropiación y transformación económico-tecnológica de la naturaleza; a las respuestas que están siendo instrumentadas desde el conocimiento experto y los intereses dominantes al cambio climático desde la racionalidad que interviene la vida desconociendo sus leyes constitutivas y sus condiciones de sustentabilidad.

Los imaginarios sociales –como conceptos inconscientes y latentes de las condiciones de la vida– cuestionan las vías de comprensión y respuesta a la crisis ambiental que ofrece la limitada capacidad de reflexión de la modernidad sobre las condiciones de insustentabilidad

que ha construido desde el conocimiento experto: de la eficacia del mercado para valorizar y conservar la naturaleza; de la capacidad tecnológica para “desmaterializar la producción”; de una conciencia ecológica planetaria capaz de restaurar a un mundo desquiciado por los imperativos categóricos de la racionalidad moderna. Por otra parte, la indagatoria de los imaginarios de la sustentabilidad habrá de conducir hacia una intervención efectiva de la ciudadanía en el contexto de una democracia ambiental para abrir nuevos cauces a una comprensión renovada de la vida y de la existencia humana en este planeta vivo.

Abrir el campo de la sociología ambiental y de la ecología política a los imaginarios sociales de la sustentabilidad permitiría entender cómo las filosofías, teorías y discursos de la sustentabilidad se filtran, se decantan e instituyen en la conciencia de la gente y se aplican a nuevas prácticas ecologizadas de gestión ambiental –vgr. la manera como las diversas ecosofías, la economía ecológica y la ecología social se infiltran en los imaginarios ambientales de la gente; los modos como los procesos instituidos por la racionalidad económica y el discurso del desarrollo sostenible se insertan en las conciencias e intereses de diversos grupos y actores sociales; la forma como se inscriben estratégicamente en proyectos de sustentabilidad para regenerar desde allí iniciativas propias y procesos emergentes de reapropiación de la naturaleza y construcción de territorios sustentables. Empero, la indagatoria sobre los imaginarios sociales de la sustentabilidad lleva a explorar procesos más originarios y duraderos sobre las formas como las leyes de la vida, de la cultura, de la naturaleza por una parte, y por otra, las leyes derivadas del proceso de racionalización de la vida –la economía, la tecnología y el derecho en el Estado moderno– se instituyen y sedimentan en los imaginarios sociales, en una tensión de fuerzas que animan procesos de resistencia y reidentificación, donde se ponen en juego diversas formas de ocultamiento y destrucción frente a procesos de conservación y reinención cultural de la sustentabilidad de vida y de las condiciones existenciales de la gente.

La marcha progresiva hacia el cambio climático no sólo aparece como la manifestación de leyes universales e ineluctables (de la naturaleza; de la cultura); la muerte entrópica del planeta aparece como el desencadenamiento de procesos generados, insuflados y dirigidos por una racionalidad económica construida históricamente –la modernidad fundada sobre las bases de la metafísica y de la ciencia–, que condujo hacia la racionalización tecno-económica del mundo desconociendo las condiciones de la vida. La institucionalización de la racionalidad económica se fue configurando desde las formas de pensar el ser como ente en el pensamiento metafísico, entretejiéndose con las formas embrionarias del intercambio mercantil y la reducción ontológica del ser al valor económico de todas las cosas. La ciencia mecanicista configuró a la teoría económica, codificando al mundo a partir de los principios y valores de la racionalidad económica constituida por el modo de producción capitalista, instaurando un nuevo orden social con jerarquías sociales y relaciones de explotación, instituyendo en el mundo una racionalidad insustentable. La racionalidad económica se convirtió en el más eficaz mecanismo de la gran transformación del mundo moderno (Polanyi, 1977), colonizando los saberes indígenas, sus modos de significación y las prácticas culturales de convivencia con la naturaleza, llevando a la mercantilización de la vida.¹³⁶

¹³⁶ “El mecanismo oferta-demanda-precio, cuya primera aparición dio origen al concepto profético de ‘ley económica’, se convirtió rápidamente en una de las fuerzas más poderosas que jamás haya penetrado en el

Desde allí se abre una crítica sobre los límites de la racionalidad moderna para recomponerse, restaurarse y reorganizarse, interiorizando las condiciones de sustentabilidad de la producción y de la vida; sobre la posibilidad de resolver la crisis ambiental mediante una ecologización de la economía y la tecnología, induciendo una ética de la frugalidad del consumo, concertando y conduciendo la acción social hacia el decrecimiento de la economía (Latouche, 2009). La racionalidad ambiental cuestiona la posibilidad de que la modernidad pueda efectuar una “reflexión” sobre sus bases teóricas, instrumentales y éticas capaz reorientarla hacia la sustentabilidad de la vida.

Ante el desafío de la humanidad frente el riesgo ambiental de escala planetaria, surge la inquietud de entender las respuestas que se plantean desde el interés instaurado en la racionalidad que gobierna los destinos del mundo globalizado, al tiempo que se abre el pensamiento para indagar la posible respuesta social desde el arraigo de la vida en los imaginarios sociales y su alianza con una imaginación sociológica capaz de orientar la acción social hacia la construcción de sociedades sustentables.

Modernidad reflexiva, complejidad reflexiva, complejidad ambiental

La sociedad moderna, que pretendía el control efectivo de los fenómenos del mundo basado en un conocimiento objetivo de la naturaleza, condujo hacia la incertidumbre y el riesgo de la vida. En respuesta a tal reconfiguración del orden social ha surgido una indagatoria sociológica sobre la condición de la “modernidad reflexiva”. Ulrich Beck considera que “la modernidad reflexiva significa la posibilidad de una (auto) destrucción creativa para toda una era: aquella de la era industrial. El ‘sujeto’ de esa destrucción creativa no es la revolución, no es la crisis, sino la victoria de la modernización occidental” que habría de llevar a una “desincorporación y reincorporación de las formas sociales industriales por otra modernidad” (Beck, Giddens y Lash, 1994:2). Beck adopta la expresión de Schumpeter sobre la “destrucción creativa del capital” como analogía para el capital renovado por los avances tecnológicos en la “nueva modernidad”. La modernización reflexiva es el *eterno retorno de lo mismo*, la reabsorción de la modernidad en su misma estructura y su misma esencia, en un último esfuerzo por recomponer a la sociedad sin salir del encapsulamiento del pensamiento y de la acción social en el marco de la racionalidad moderna.

panorama humano. Al cabo de una generación –de 1815 a 1845, la ‘Paz de los Treinta Años’, como la llamó Harriet Martineau– el mercado formador de precios que anteriormente sólo existía como modelo en varios puertos comerciales y algunas bolsas, demostró su asombrosa capacidad para organizar a los seres humanos como si fueran simples cantidades de materias primas, y convertirlos, junto con la superficie de la madre tierra, que ahora podía ser comercializada, en unidades industriales bajo las órdenes de particulares especialmente interesados en comprar y vender para obtener beneficios. En un período extremadamente breve, la ficción mercantil aplicada al trabajo y a la tierra, transformó la esencia misma de la sociedad humana. Esta era la identificación de la economía y el mercado *en lo práctico*. La esencial dependencia del hombre de la naturaleza y de sus iguales en cuanto a los medios de supervivencia se puso bajo el control de esa reciente creación institucional de poder superlativo, el mercado, que se desarrolló de la noche a la mañana a partir de un lento comienzo. Este artilugio institucional, que llegó a ser la fuerza dominante de la economía –descrita ahora con justicia como *economía de mercado*–, dio luego origen a otro desarrollo aún más extremo, una sociedad entera embutida en el mecanismo de su propia economía: la *sociedad de mercado*” (Polanyi, 1977).

Más allá de la teoría del reflejo heredada de las epistemologías empiristas y positivistas de la *episteme* mecanicista –la idea del reflejo de la realidad en las ideas–, la *episteme* ecologista vislumbra la emergencia del orden simbólico y sus configuraciones en los registros del conocimiento –de los procesos cognitivos y la espiritualidad– como procesos epigenéticos que surgen desde la generatividad de la materia, proyectando la realidad que la origina y “reflejándose” como una conciencia sobre el mundo. Así, Vernadsky (1997) postuló el surgimiento de la *noosfera* como la última de una sucesión de fases del desarrollo de la Tierra, después de la materia inanimada de la geosfera y de la vida biológica de la biosfera. Tal como la emergencia de la vida ha transformado fundamentalmente la geosfera, la emergencia de la cognición humana habría de transformar la biosfera. Esta teoría fue adoptada por Theilard de Chardin en una tonalidad más teológica y espiritual. Si para Vernadsky la noosfera es el espacio en el que el pensamiento científico modifica y va tomando el control de la esfera natural, para Theilard de Chardin (1982), la evolución llevaría a la emergencia de una complejidad-conciencia con la cual se realizaría el espíritu en la Tierra. El sujeto trascendental reaparece así bajo la vestimenta de la conciencia ecológica: liberada la conciencia, el pensamiento ecologista rescata las raíces de la fenomenología del espíritu hegeliana y del idealismo trascendental kantiano para operar su reflexividad restauradora de la crisis ecológica de la modernidad. De esta manera, la autorreflexión de la modernidad, fundada en la filosofía del sujeto, se constituye en el mecanismo de racionalización social por excelencia de la modernidad:

la autoconciencia retorna en forma de una cultura convertida en reflexiva; la autodeterminación, en valores y normas generalizados; y la autorrealización, en la progresiva individuación de los sujetos socializados. Pero el aumento de reflexividad, de universalismo y de individuación, que los núcleos estructurales del mundo de la vida experimentan en el curso de su diferenciación, ya no puede dársele acomodo bajo la descripción de un aumento en las dimensiones de la relación del sujeto consigo mismo. Y sólo bajo tal descripción en términos de filosofía del sujeto podríamos representarnos la racionalización social, el despliegue del potencial racional de la praxis social, como la *autorreflexión* de un macro-sujeto social (Habermas, 1987:407).

Estas teorías habrían de influenciar a otras más recientes en la configuración del imaginario de una *ecología generalizada* y del *pensamiento de la complejidad* (Morin, 1980, 1993), de la vida como un sistema auto-regulador que tiende al equilibrio con su entorno en la *teoría de Gaia* (Lovelock, 1985), la *trama de la vida* de Capra (1999), la *autopoiesis* de Maturana y Varela (1994) y a la *teología ecológica* de Leonardo Boff (1996). En la configuración de una *episteme* ecológica se ha planteado la emergencia de una *complejidad reflexiva* como el desarrollo de una “ciencia posnormal”, entendida como un conocimiento de “calidad” que superando la pretendida “objetividad” de la ciencia propone un saber participativo derivado de una pluralidad epistemológica; de una nueva ciencia transdisciplinaria para la sustentabilidad, capaz de evaluar y gestionar la calidad de la ciencia en procesos complejos de toma de decisiones, donde los objetivos son negociados desde perspectivas inciertas y valores en conflicto (Funtowics y de Marchi, 2000).

Más allá de estos esfuerzos por generar nuevos paradigmas holísticos y marcos epistémicos más abiertos que ofrezcan una mayor capacidad institucional y abran un diálogo racional para generar consensos sobre la inminente crisis ambiental, los enfoques críticos de la economía ecológica y la ecología política cuestionan la posibilidad de instaurar políticas eficaces para ecologizar a la economía mediante mecanismos de mercado e incentivos a la innovación de tecnologías limpias –no solo la inoperatividad del protocolo de Kioto para frenar el avance del cambio climático, sino por la reducida capacidad de tales dispositivos tecno-económicos para “desmaterializar la producción”, en términos de unidades de materia y energía por unidad de producto (Hinterberger y Seifert, 1995). Ante la duda razonable de que una nueva “ciencia de la sustentabilidad” venga a restaurar las fallas de la modernidad, la reflexión sociológica se vuelve sobre otras vías de posibilidad.

En esas reflexiones de la modernidad se juega la idea de una complaciente espera del acontecimiento que vendría a restaurar al mundo desquiciado por el pensamiento, en un acto de redención trascendental, en la “serenidad” de la espera del advenimiento del ser (Heidegger, 1959/1994): en el efecto restaurador del pensamiento complejo y de las ciencias de la complejidad o en la eficiencia de la modernización ecológica. Más allá de la agencia interna a la inmanencia de estos procesos –dialécticos/trascendentales/reflexivos–, tendríamos que preguntarnos ¿cómo surge la agencia social, quienes serían y cómo se constituyen los actores sociales responsables de tal transformación social y regeneración histórica? Si el agente no puede ser el sujeto autoconsciente de la filosofía trascendental, ¿cuál sería la elección posible de los seres humanos fuera de la elección racional de un sujeto configurado por la racionalidad que busca trascender? Si como piensa Heidegger, el hombre no puede elegir su destino sino tan sólo esperar el advenimiento del ser, no habría lugar para el sujeto autoconsciente o para una agencia social. Desde la generatividad de la *physis* hasta la emergencia de la *noosfera*, de la doctrina del *eterno retorno* hasta la *ontología existencial*, el pensamiento filosófico ha quedado cautivo (cautivado) ya sea por la ideología del sujeto trascendental o por la ontología del ser, en espera de la llegada de su tiempo (del ser, de la conciencia ecológica) en que habría de reconstituirse el ser para regenerar las condiciones de vida; en espera de procesos sin una agencia que no sea la del propio devenir del ser o de la tecnología.

Es en una vía alternativa que se construye una *racionalidad ambiental*: una racionalidad fundada en los potenciales ecológicos y en los sentidos culturales de la vida; en una ética de la otredad y una política de la diferencia (Leff, 2004). Esta nueva racionalidad se configura en la emergencia de la *complejidad ambiental*, entendida como la intervención del mundo por el conocimiento. Allí se configura una complejidad ontológica y epistemológica, una complejización del ser y de las identidades en la hibridación entre lo real y lo simbólico, en el encuentro del mundo sobre-economizado y sobre-tecnologizado, en la resistencia del ser cultural y la reinención de sus identidades; en la conformación de los actores sociales del ambientalismo que habrán de movilizar los procesos de reapropiación social de la naturaleza en el sentido de la sustentabilidad de la vida (Leff, 2000).

Ante el desvanecimiento del sujeto como motor de la historia, en el ocaso del iluminismo de la razón y la oclusión de la conciencia humana como instancia capaz de comprender y restaurar las fallas en el devenir del Ser –ante la duda sobre el poder de la naturaleza y de la tecnología como agencias capaces de restaurar al planeta vivo y los mundos de la vida–

emerge la indagatoria sobre el papel que podrían jugar los imaginarios sociales como una fuente de lucidez comprensiva, de consistencia ontológica y de creatividad cultural, capaz de movilizar la energía social para deconstruir el pensamiento que ha cristalizado en la racionalidad el mundo insustentable.

Se abre así la pregunta sobre la manera como se habrían instaurado en los seres culturales los principios de la vida, las leyes límite y los potenciales de la naturaleza y la cultura. Esta indagatoria es la convocatoria a una hermenéutica antropológica para develar los imaginarios, restaurar los saberes y rescatar las prácticas ecologizadas de las poblaciones tradicionales siguiendo la tradición de las etnociencias en el esquema de una sociología comprensiva. La hermenéutica ambiental viene a desentrañar los imaginarios sociales de la sustentabilidad, la autoridad de la tradición que se hace acción en las costumbres que determinan las instituciones y comportamientos sociales como modos de comprensión del mundo que integran el proceso histórico en el que se ha configurado el ser cultural.¹³⁷

La hermenéutica ambiental abre una vía de comprensión de la capacidad de pervivencia de un *principio de vida humana*; de un hábitus de vida que no solo sea capaz de resistir al proceso de modernización que a su paso va disolviendo todo origen, huella y rastro de las tradiciones (formas ancestrales, originarias y actuales del ser), sino de generar a partir de sus imaginarios procesos sociales de reconstrucción de mundos sustentables de vida. En otras palabras, se trata de explorar la pervivencia de *comunidades reflexivas* –reflexivas sobre sus *hábitus* (Bourdieu, 2009a), sobre sus *esquemas de prácticas* (Descola, 2006) y sobre sus *imaginarios sociales* (Castoriadis, 1975)– como instancias donde se instaura el ser del mundo. La sociología ambiental va en búsqueda de las raíces y puntos de anclaje en las que arraigan y se asientan formas sustantivas del *ser cultural*; el crisol donde renacen y se reinventan las identidades colectivas frente a la globalización, donde se constituyen los nuevos derechos colectivos y la organización de actores sociales en la construcción de nuevos territorios de vida y de un futuro sustentable. Los imaginarios sociales es el magma de significaciones que configuran modos de comprensión del mundo y formas de ser-en-el-mundo que movilizan a actores sociales para la reapropiación de sus mundos de vida; para la restauración de la vida que no puede operar ni el sujeto autoconsciente, ni el sujeto trascendental, ni la pasiva espera al advenimiento del ser.

La hermenéutica de los imaginarios sociales de la sustentabilidad indaga las condiciones de vida que se habrían instaurado en imaginarios e incorporado en hábitus, como disposiciones duraderas que perviven y desde donde sería posible reordenar el mundo; de imaginarios capaces de convertirse en agencia social para la construcción social de la sustentabilidad.

La institución de hábitus, esquemas de prácticas e imaginarios sociales

¹³⁷ Para Gadamer (1975/2007), esta comprensión se da en un presente que es la superación del horizonte histórico a través de las categorías: comprensión-interpretación-confluencia de horizontes-prejuicios.

La respuesta social ante la crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad reclama otras formas de comprensión del mundo, otras fuentes de pensamiento y otras estrategias de acción, más allá de la posible reflexión del conocimiento científico sobre la racionalidad de la modernidad. Bourdieu y Wacquant (2008) se refieren así a la reflexividad sociológica sobre los modos de comprensión instaurados en el habitus en términos del “descubrimiento sistemático de categorías impensadas, que son precondiciones de nuestras prácticas más autoconscientes.” En este sentido, plantean una incógnita que no podría responderse desde los paradigmas de la ciencia y del pensamiento moderno. Pues no sólo se trata de reinventar nuevas categorías o de aplicar una hermenéutica para rescatar y resignificar el sentido de viejos conceptos forjados en la historia del pensamiento, sino de desentrañar las formas como llegan a expresarse las categorías inconscientes de los imaginarios sociales en el proceso de estructuración social. La sociología reflexiva abre así una indagatoria para entender cómo llegan a representarse los principios de la vida en imaginarios colectivos, a reflejarse en cosmovisiones, a verbalizarse y argumentarse mediante estrategias discursivas ante las formas de la verdad institucionalizadas en la modernidad.

Surge así la pregunta sobre la posibilidad de interpretar y rescatar esos imaginarios sociales a través de la hermenéutica de una comunidad reflexiva sobre las categorías impensadas que actúan en la estructuración social como sedimentos ontológicos de la conciencia práctica. Bourdieu (2009a) destaca en las formas del hábitus, esquemas de prácticas que incorporan saberes, pero que no siempre se reflejan en imaginarios verbalizables y menos aún en un discurso racional. En la institución de su hábitus, los actores sociales no actúan por la interiorización de una subjetividad racionalizada; allí operan categorías prácticas y sensibles más cercanas del juicio estético que de la razón pura; categorías asociadas al gusto y al sentido funcionan como estructuras relacionales que se configuran a través de luchas clasificatorias de *distinción* por la hegemonía cultural (Bourdieu, 1979/2012).

Bourdieu abre así una sociología de las categorías impensadas aunque corporalmente inscritas en hábitus de la acción consciente. Los esquemas clasificatorios de Bourdieu pueden entenderse como predisposiciones o como orientaciones, en forma análoga a los esquemas de prácticas de Descola o a las técnicas del cuerpo de Mauss. Bourdieu avanza sobre la razón mimética o la reflexividad estética como una crítica a la metafísica y a la razón universal desde el juicio particular. Antes que una inversión del concepto por la estética, Bourdieu opera una crítica a la determinación de la razón universal sobre las acciones particulares, indagándolas desde su materialidad como prácticas rutinarias y actividades básicas.

Descola busca establecer un método capaz de superar el universalismo y el estructuralismo que intentan comprender los comportamientos, usos, adaptaciones y prácticas de los hombres sobre la base de una lógica o una estructura, para aprehender los esquemas de prácticas que muestran la particularidad de manifestaciones de la diversidad ecológico-cultural. Descola se refiere así a las estructuras abstractas que organizan los conocimientos y la acción práctica sin movilizar las imágenes mentales o un saber declarativo, estructuras que actualmente son reagrupadas bajo la apelación genérica de “esquemas.” Esos esquemas colectivos pueden no ser reflexivos ó explicitables, es decir, susceptibles de ser formulados de forma más o menos sintética como modelos vernáculos por quienes los ponen en práctica. Los esquemas no reflexivos no afloran a la conciencia, por lo que debe inferirse su

existencia y la manera como organizan el saber y la experiencia a partir de sus efectos, como en las técnicas del cuerpo de Mauss y los hábitos de Bourdieu. Los “esquemas integradores” son dispositivos más complejos que pueden definirse como “estructuras cognitivas generadoras de inferencias, dotadas de un alto grado de abstracción, distribuidas con regularidad en el seno de las colectividades en dimensiones variables, y que aseguran la compatibilidad entre las familias de esquemas especializados, permitiendo al mismo tiempo engendrar otras nuevas por inducción. Estos esquemas no son interiorizados por medio de una inculcación sistemática, ni como ideas listas a ser captadas por la conciencia; se construyen poco a poco, y con características idénticas por el hecho de que grupos de individuos atraviesen experiencias comparables, facilitado por compartir un lenguaje común y la relativa uniformidad de métodos de socialización en el seno de un grupo social dado” (Descola, 2005:151-154). En este sentido, podemos concebir estos esquemas de prácticas como un “saber de fondo”, como “racionalidades prácticas” que ordenan y dan sentido al ethos y al comportamiento cultural.

A diferencia de la antropología estructural (Lévi-Stauss, 1968), que descubre o construye las estructuras que regulan, norman y ordenan las acciones y las prácticas sociales, el hábitus se contrapone a las normas, en el sentido en el que el concepto de acción tradicional de Weber se contrapone a la de acción racional (Weber, 1922/1983). El hábitus “no radica ni en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación de dos estados de lo social, es decir, la historia objetivada en las cosas bajo la forma de instituciones y la historia encarnada en los cuerpos bajo la forma de un sistema de disposiciones duraderas” (Bourdieu, 1982). De esta manera, Bourdieu rescata las acciones incorporadas en el actor social situado en su mundo de vida. Mientras que la teoría de la acción social frecuentemente la postula como la fuerza motriz que está detrás de la estructura, el hábitus se inscribe en una red de prácticas y significados ya existentes.

Tanto la sociología reflexiva de Bourdieu y Wacquant (2005/2008) como la antropología de la naturaleza de Descola (2005) buscan desentrañar los mundos de la vida que quedan ocultos en la reflexión cognitiva e institucional de Beck y Giddens al volcarse sobre los conocimientos expertos y las formas individualizadas del conocimiento social. Scott Lash propone la idea de una *comunidad reflexiva*, en la que el conocimiento comunal aparece como un “conocimiento hermenéutico, que solo es posible cuando quien conoce está en el mismo mundo y ‘habita entre’ las cosas y los otros seres humanos cuya verdad busca” (Beck, Giddens y Lash, 1994:157). Por tanto, esta vía hermenéutica de recuperación de los saberes comunales no podría ser una resignificación de los acontecimientos que se asentaron en los imaginarios de las sociedades tradicionales por una relectura antropológica de otras culturas. Allí se juega el fondo del problema de la mismidad y de la alteridad en la comprensión del despliegue del ser en la diversidad cultural, que entraña la comprensión de la *otredad cultural* desde la indagatoria que ha podido realizar la antropología cultural en su encuentro con la alteridad cultural radical de su objeto de estudio. Problema doble que implica indagar la efectiva supervivencia de tradiciones ante la colonización del mundo por la modernidad; y en un segundo momento, la de la imposible traducción de los valores y sentidos de la tradición hacia los códigos de la mirada antropológica moderna.

Esto plantea un problema teórico y metodológico sobre las formas de acceso a dichos imaginarios que no fuera una intervención interesada desde la modernidad, sea el interés

teórico del *homo academicus* (Bourdieu, 2009b), o el interés económico de la apropiación de los saberes tradicionales con fines etno-bio-prospectivos. Por otra parte, la hermenéutica de las prácticas tradicionales plantea el problema de las formas de pervivencia de la tradición en su encuentro con la modernidad, de la resignificación de los imaginarios sociales en la reinención e hibridación de las identidades culturales.

En este punto se juega la comprensión del mundo como un devenir hacia la mismidad, entendida como la unificación metafísica, científica, económica y tecnológica del mundo, o de una heterogénesis del mundo, guiada por una ontología de la diversidad, de la diferencia y de la otredad; entre el mundo dominado por la racionalidad moderna o un futuro abierto por la racionalidad ambiental. La hermenéutica de los imaginarios sociales de la sustentabilidad abre la indagatoria sociológica en dos sentidos: por una parte, se plantea la reflexividad comunitaria en el sentido de una autorreflexión de las comunidades sobre sus imaginarios y sus esquemas de prácticas originarias. Ejemplo de ello es la discursividad sobre el “vivir bien” puesta en juego en el campo de la ecología política en la disputa de sentidos y las estrategias contrapuestas de construcción de la sustentabilidad. Por otra parte, se abre una hermenéutica como un método interpretativo de los códigos y prácticas culturales que estructuran a tales imaginarios sociales desde una indagatoria sociológica.

Esta hermenéutica se vuelca sobre categorías originarias –vgr., el *vivir bien* de los pueblos aymara–, como formas instituidas y rutinarias de significación orientadas a la producción de bienes sustantivos. Estas categorías significativas se vuelven “inconscientes”, se inscriben en el cuerpo, en los actos, en las prácticas: se vuelven hábitos e instituyen imaginarios sociales. En el mundo globalizado, esos imaginarios se convierten en bastiones de resistencia y sentidos de emancipación; en significantes estratégicos para legitimar otras formas de vida frente a la invasión de la globalización y ante los imperativos de la sustentabilidad. En este sentido, no se trata apenas de recuperar hermenéuticamente las significaciones culturales y las formas como están inscritas en hábitos y en esquemas de prácticas, sino de mirar cómo estos imaginarios son resignificados como estrategias de reterritorialización –de reapropiación de la naturaleza y reconstrucción de territorios de vida–, de la manera como los seringueiros han instituido sus imaginarios en la actualidad reinventado sus identidades existenciales y sus prácticas productivas consedrvacionistas –sus reservas extractivistas– en el encuentro con la modernidad y en el horizonte de la sustentabilidad (Porto-Gonçalves, 2001).

Es allí donde entran en escena los imaginarios sociales como formas de comprensión en la forja de nuevos mundos de vida. Lo que indica ya que estos imaginarios, expresión de disposiciones duraderas no serán esquemas rígidos constituidos en la forja originaria de las formaciones culturales, sino que se reconstituyen a través de sus luchas de resistencia y en la reinención de sus mundos de vida. Si bien estos imaginarios denotan la autonomía y singularidad de la identidad de cada cultura, de los rasgos originarios decantados en la memoria cultural y los trazos de su historia de vida, la autorreflexión de la comunidad, la resiliencia del hábito y la reconstitución de sus prácticas se produce a través de estrategias de negociación política por sus autonomías en el diálogo de saberes: de sus resistencias a someterse a la invasión de la modernidad y su encuentro con otros imaginarios solidarios que se construyen en diferentes contextos eco-culturales, en una política de la diversidad y

la diferencia; en las alianzas entre los imaginarios de la sustentabilidad de los pueblos indígenas y la racionalidad ambiental.

De esta indagatoria sociológica emana una serie de cuestiones ontológicas, de desafíos teóricos, metodológicos y estratégicos sobre el potencial de los hábitos, los esquemas de praxis y los imaginarios sociales de la sustentabilidad para construir nuevos territorios eco-culturales. Primeramente, y antes de plantearnos la necesidad de comprender las formas de organización de las culturas en relación con la naturaleza de la que emergen y con la cual interactúan fuera del esquema dualista, surge la inquietud de entender cómo se constituyó una civilización dualista, lo que remite al problema teórico de la diferencia ontológica que recorre toda la historia de la metafísica. En segundo lugar, se plantea la cuestión de ver hasta qué punto los nuevos paradigmas de la antropología y la sociología comprensiva –la *fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1985), la *antropología de la naturaleza* (Descola, 2006), la sociología de la práctica (Bourdieu, 2009a)– trascienden los problemas de la universalidad y la contemporaneidad de los métodos de la antropología para aplicarse a la comprensión de los mundos tradicionales de vida, así como a sus formas de resistencia, reapropiación y reinención de las identidades colectivas, aún de aquellas que han sido ya invadidas y colonizadas por la modernidad. Finalmente, si el valor de los imaginarios sociales de la sustentabilidad surge de su fuerza expresiva en el marco ético-político de un diálogo de saberes, habrá que entender de qué manera los hábitos y esquemas de praxis se reflejan en los imaginarios sociales; en sus cosmovisiones, pero sobre todo en sus formas verbalizadas y expresiones lingüísticas, de manera que pudiéramos hablar de un diálogo entre los imaginarios sociales en contextos de culturas tradicionales (vgr., el imaginario del *vivir bien*) frente a los argumentos racionales de la modernidad y con los principios y valores de la racionalidad ambiental.

Para desentrañar más a fondo el sentido teórico, práctico y estratégico de la categoría de imaginario social, es necesario cuestionar otra noción afín que tiende a enmascararla bajo el velo de la subjetividad: la idea de la conciencia.

Conciencia ecológica / imaginarios de sustentabilidad

La indagatoria de los imaginarios sociales viene a cuestionar la posibilidad de que la respuesta a la crisis ambiental pudiera provenir de la emergencia de una conciencia ecológica planetaria. La “conciencia ecológica” surge en el contexto de la narrativa ecologista en la que la generatividad de la materia habría conducido, a través de la emergencia del lenguaje y del orden simbólico, a la configuración de una “noosfera” que se desprende de la organización biológica del cuerpo social humano. Esta conciencia no sólo se “refleja” en formaciones simbólicas que permiten dar cuenta de la realidad a través de los modos de conocimiento del mundo, sino que a su vez permiten una reflexión sobre sus procesos constitutivos, y por esa vía conducirían hacia una respuesta ética responsable, capaz de restaurar las fallas de la historia y de la violencia de la metafísica en sus impactos negativos sobre el mundo real: en el riesgo ecológico y la degradación de la vida. Así se promueve la idea de una conciencia de la especie humana capaz de restaurar sus condiciones ecológicas de existencia; de donde habría de emerger una ética ambiental para la sustentabilidad de la vida humana. Sin embargo, tal postulación carece de consistencia teórica: no muestra el camino para deconstruir la racionalidad teórica e instrumental de la

modernidad; no genera acciones sociales concertadas capaces de detener y revertir la crisis ambiental, ni orienta la construcción de un mundo sustentable, en la inmanencia de la vida.

La postulación de la conciencia ecológica como “conciencia de especie” –que implica una conciencia del *ser dentro de la naturaleza*–, debe reconocer y resolver el problema de la conciencia en sí del género humano ante su división ontológica y su diversidad cultural. Pues más allá del ser-ahí genérico –del “ser para la muerte” (Heidegger, 1927/1951)–, debemos admitir que el ser humano es un ser diferenciado culturalmente, un ser cultural forjado en sus modos específicos de *ser en y ser con su naturaleza*: un ser cultural que se configura dentro de las condiciones de vida del territorio que habita: del territorio que nombra, significa y da sentido a su existencia. El “ser ante la muerte entrópica del planeta” apela a formas culturalmente diferenciadas de construcción de mundos de vida desde diferentes imaginarios de sustentabilidad de la existencia humana.

Ya Lévi-Strauss (1968) veía la dificultad de instaurar la noción de “humanidad” que incluye todas las formas de ser de la especie humana, de una humanidad que se acaba en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico o incluso del poblado. Samuel Huntington señalaba que “los fuegos del odio y de la identidad colectivos rara vez se extinguen totalmente, salvo con el genocidio” (Huntington, 1997:302), problematizando así la idea de una conciencia compartida de una humanidad solidaria. La solidaridad de la humanidad ante el cambio global se enfrenta así al problema de construir una ética ambiental que reconozca las diferencias del ser cultural y de los derechos culturales diferenciados, sin caer en un relativismo axiológico generador de antagonismos insalvables. Es en este sentido que el diálogo de saberes –el encuentro entre seres culturales– abre la vía para la construcción de un mundo sustentable fundado en la diferencia y la otredad.

La idea de una “conciencia de especie” se inscribe en el sentido del discurso de la “nave espacial Tierra”, que fuera promovido por el discurso ambientalista neoliberal y criticado por ocultar las diferencias en las condiciones materiales de vida, en la distribución ecológica de los pueblos y la dependencia estructural de los países pobres (Enzensberger, 1974), así como por su inconsistencia teórica, al desconocer las diferentes perspectivas culturales y los intereses contrapuestos desde donde se configura la conciencia sobre la crisis ambiental y se construyen los caminos hacia la sustentabilidad.

En la comprensión de los imaginarios sociales, el saber constitutivo del ser y de la identidad del yo se desprende de la idea de una “conciencia de sí”, como certidumbre del sujeto frente a un mundo objetivo o como una experiencia de auto-reconocimiento que la aleja del reconocimiento del otro, desvinculada del mundo de vida del que el ser cultural deriva su sentido de vida. Mientras que el imaginario social es colectivo y pertenece al ser cultural, la conciencia de sí se encierra en

la experiencia de ser un sujeto [y] se manifiesta ante todo en la conciencia de una obligación respecto no de una institución o de un valor, sino del derecho de cada uno a vivir y ser reconocido en su dignidad, en lo que no puede ser abandonado sin arrebatarse a la vida su sentido (Touraine, 2005: 169).

En cambio, en el imaginario social se expresa un sentido no subjetivo ni individualizado, sino una comprensión colectiva de la vida social. El imaginario social está más cerca del “sentimiento de sí” que pasa por la experiencia vivida, por ese sentimiento elemental que, como señala Bataille, no es la *conciencia de sí*:

La conciencia de sí es consecutiva a la conciencia de los objetos, que sólo se da distintamente en la humanidad. Pero el sentimiento de sí varía necesariamente en la medida en que quien lo experimenta se aísla en su discontinuidad” (Bataille, 1957/1997:105).

Los imaginarios sociales son una comprensión del mundo antes que una “toma de conciencia” de la realidad, una percepción de los acontecimientos más inmediatos de la vida cotidiana, una disposición al cuidado de sí, una predisposición racionalizada para responder a los imperativos del mundo racional o una pragmática de comportamiento moral y responsable ante los dilemas éticos de la vida. La conciencia se refiere a las normas de nuestras acciones y al control de nuestros actos; puede arraigar en hábitos como cuando una cierta “conciencia” se traduce en esquemas de prácticas. Así, una “conciencia ecológica” puede conducir al cuidado del gasto del agua, a reciclar la basura y hasta a prácticas orientadas a controlar la huella ecológica generada por la racionalidad económica en la que se inscriben nuestros estilos y hábitos de vida y los efectos del metabolismo de nuestro consumo exosomático, llegando a constituir “actos de conciencia ecológica”. La conciencia ambiental puede extender sus alcances modificando conductas individuales o grupales y movilizándolo cambios sociales guiados por principios y valores de la sustentabilidad. Pero adjudicar a la conciencia individual –a la autoconciencia del sujeto– la capacidad de aprehender y controlar las condiciones de la vida determinadas desde la racionalidad que dicta los sentidos y destinos de la vida, o delegar en la conciencia social –conciencia de sí, conciencia de clase; conciencia de especie– la capacidad para recomponer las condiciones y circunstancias de nuestra existencia, no es más que un deseo fatuo.

Los imaginarios sociales comprenden procesos en los que han arraigado inscripciones más originarias de la vida –y hacia la vida– como disposiciones más duraderas que se expresan en hábitos: en modos de pensar, en esquemas de prácticas, en gestos y comportamientos, en formas de vida instituidas dentro de un orden cultural constituido en sus condiciones ambientales. En cambio, la conciencia ha sido designada como esa instancia en la que se registra la percepción de las circunstancias de la existencia, a la cual se ha delegado la función de iluminar el conocimiento del mundo, la *Aufklärung* de la conciencia de donde surge la idea absoluta, la conciencia-en-sí de la autorreflexión del sujeto y una conciencia de clase (para-sí) para la emancipación social y la trascendencia histórica. La conciencia ecológica se inscribe en esta metafísica hegeliana-kantiana-husserliana-marxista de una reflexión iluminada del sujeto sobre el mundo. La conciencia ecológica, como conocimiento del mundo, no es el simple reflejo de la cosa compleja en la ecología de la mente. La noosfera emerge de la complejización de la *physis*, y se refleja en un mundo complejizado.

Empero, la noosfera, la esfera de las ideas no es una conciencia neutra. No solo emerge desde el devenir del ser, en la inmanencia de la vida, sino invadida y pervertida por la metafísica y la ciencia, por la tecnología y la economía que nublan la conciencia y apagan la luminosidad de la razón a través de las estrategias de poder del saber y la voluntad de

dominio de la naturaleza. La imposible recomposición del mundo desde una conciencia social global y la autoconciencia del sujeto individual salta a la vista cuando entendemos que las formas de la conciencia son efecto de la constitución de un sujeto cuyas disposiciones cognitivas e imaginativas han estado configuradas por los códigos de racionalidad de la modernidad; es decir, cuya mente está colonizada por modos de percibir, de pensar y de sentir la realidad que obstruyen una mirada clarividente sobre su propia configuración y sus determinaciones: sobre los constreñimientos que impone la racionalidad instaurada al pensamiento y a la conciencia posible.

La conciencia ecológica entraña una ética de la responsabilidad de la naturaleza, y ésta remite a un juicio ético que no puede ser englobado en una norma universal. La ética ambiental confronta a la responsabilidad de cada persona con las reglas y normas establecidas por la sociedad global y nacional en el cuidado de la naturaleza, mas también con los sentidos de la relación con la naturaleza que se establecen desde diversas racionalidades culturales e intereses sociales, donde se configuran los diversos modos de significación simbólica y valorización práctica de la naturaleza, en la relación del ser cultural con sus territorios de vida. En este sentido, la conciencia ecológica de la humanidad planetaria remite a los imaginarios sociales de cada cultura que se configura desde sus cosmovisiones confiriendo significaciones a la naturaleza y entretejiendo sus prácticas sociales en la trama ecológica y en sus condiciones de existencia.

Los imaginarios sociales no son pues representaciones análogas a las de la conciencia. Los imaginarios no son actos de conciencia sino sedimentaciones de inscripciones de lo real asociadas a conjuntos de prácticas que se han incorporado como hábitos, como disposiciones para pensar, percibir y actuar de ciertas maneras. Los imaginarios configuran cosmovisiones a la manera de modos de comprensión de la relación del ser con su entorno generando un entramado de prácticas asociadas que dan congruencia a un modo específico del *ser cultural*. Los imaginarios sociales pueden expresarse en forma condensada como en la expresión “vivir bien”. Pero *vivir bien* no es una conciencia clarividente del mundo, un paradigma axiomatizado, o una estrategia discursiva predispuesta a un proceso de argumentación y de validación racional frente al conocimiento experto en el marco epistémico-político de una racionalidad comunicativa.

El conocimiento puesto al servicio de la productividad y la ganancia ha roto la relación del saber con la trama de la vida. El conocimiento convertido en soporte de la razón económica produce el desconocimiento del ser y proscribte la experiencia vivida como fuente del saber. La bioética se inscribe en un debate entre el conocimiento interesado y funcional a la racionalidad del capital, entre la potencia de lo posible desde la verdad científica, y una ética de la vida. La transgénesis pone la vida al servicio de la ganancia económica a un ritmo que impide que el conocimiento científico, la norma legal y la experiencia vivida puedan generar una conciencia o un saber sobre las transformaciones que imprime al orden biológico, al riesgo ecológico y a una ética de la vida. Lo peligroso no es lo desconocido o la vulnerabilidad de las acciones desprotegidas por un saber, sino el desencadenamiento de consecuencias imprevisibles por la intervención del conocimiento en lo real, que generan riesgos y producen realidades a los que no tiene acceso la conciencia humana.

En su indagatoria sobre el origen del conocimiento Nietzsche reflexionaba sobre la larga odisea de la humanidad que llevó al encuentro, la incorporación, la convivencia –y finalmente al desencuentro– entre los imaginarios configurados en el *vivir en el mundo* y la verdad científica *sobre* la vida constituida como voluntad de poder:

La *fuerza* del conocimiento no depende de su grado de verdad, sino en su edad, en el grado en el cual ha sido incorporado, en su carácter de condición de vida. Donde la vida y el conocimiento parecían oponerse, nunca hubo una disputa real, sino que la negación y la duda fueron consideradas simplemente locura [...] y era posible *vivir* en acuerdo con esos opuestos: inventaron al sabio como el hombre que era incambiable e impersonal, el hombre de la universalidad de la intuición que era Uno y Todo al mismo tiempo, con una capacidad especial para su conocimiento invertido: tenían la fe en que su conocimiento era también el principio de la *vida*. Pero para afirmar todo esto, tuvieron que *engañarse* a ellos mismos sobre su propio estado; tuvieron que atribuirse, de manera ficticia la impersonalidad y la duración inmutable; tuvieron que desconocer la naturaleza del conocedor; tuvieron que negar el papel de los impulsos en el conocimiento; y por lo general tuvieron que concebir a la razón como una actividad completamente libre y espontánea. Cerraron los ojos al hecho de que ellos, también, habían llegado a sus proposiciones oponiéndose al sentido común, o debido a un deseo de tranquilidad, por la sola posesión o para dominar [...] la honestidad y el escepticismo aparecieron cuando dos enunciados contradictorios parecían ser *aplicables* a la vida porque *ambos* eran compatibles con los errores básicos [...] Gradualmente, el cerebro humano se llenó de tales juicios y convicciones, y en este enredo se desarrolló un fermento, lucha, y codicia por el poder. No sólo la utilidad y el disfrute, sino cualquier tipo de impulso tomaron partido en esta pelea sobre las “verdades”. La pelea intelectual devino una ocupación, una atracción, una profesión, un deber, algo digno –y eventualmente el conocimiento y la búsqueda de la verdad encontraron su lugar como una necesidad entre otras. De allí en adelante, no sólo la fe y la convicción, sino también el escrutinio, la negación, la desconfianza y la contradicción se convirtieron en un *poder*: todos los instintos “maléficos” fueron subordinados al conocimiento, se emplearon en su servicio, y adquirieron el esplendor de lo que es permitido, honorado y útil –y eventualmente incluso el ojo e inocencia de lo *bueno*. Así, el conocimiento devino una pieza de la vida misma, y en consecuencia, un poder continuamente creciente –hasta que eventualmente el conocimiento chocó con esos errores básicos primigenios: dos vidas, dos poderes, ambos en el mismo ser humano. Un pensador es ahora ese ser en quien el impulso por la verdad y esos errores preservadores de la vida, chocan en su primera pelea, después de que el impulso por la verdad ha probado ser también un poder preservador de la vida (Nietzsche, 1974: 169-71).¹³⁸

Nietzsche habría dilucidado así tanto la voluntad de poder del conocimiento experto, como la imposibilidad de que la conciencia, operando a través de la individualidad del sujeto, tuviera el poder de restaurar la vida en crisis. Hoy en día esas verdades contradictorias –los errores preservadores de la vida y el impulso hacia la verdad *sobre* la vida y al saber *de* la

¹³⁸ Nietzsche habría afirmado en el aforismo 493 de su *Voluntad de poder*, que “la verdad es esa especie de error sin el cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida es lo que resulta finalmente decisivo” (Nietzsche, 1968b:272). George Steiner se refiere en otros términos a esos “errores básicos preservadores de la vida”, no como las falsas concepciones del mundo instauradas en los imaginarios sociales, sino como esa “mentira de la vida” de las proposiciones en futuro sobre lo aún inexistente, de los conceptos ignorados y los imaginarios sociales en la que estaría instituida la vida misma: “No habrá historia individual ni social, tal como la conocemos, sin las siempre renovadas fuentes de vida que brotan de las proposiciones en futuro. Componen lo que Ibsen llamaba ‘mentira de la vida’, la dinámica compleja de la anticipación, de voluntad, de ilusión consoladora de la que depende nuestra supervivencia psíquica y, por qué no, biológica (Steiner, 1998/2001:172).

vida– no sólo conviven en el pensador, sino que han generado una disyunción y confrontación entre los imaginarios sociales de la vida y el conocimiento científico sobre la vida. La potencia del conocimiento expresa una voluntad de poder y se volvió instrumento del biopoder (Foucault), desconociendo las condiciones de la vida misma: el ser de las cosas y la naturaleza del ser humano, el deseo de saber y la pulsión de vida. Del conocimiento como condición de vida se viene operando un enfrentamiento entre la verdad científica y los saberes en común; una separación entre el conocimiento sobre el orden de la vida y el saber de la vida vivida; una disputa entre la verdad objetiva de la realidad y el sentido que moviliza la creación de nuevos correlatos entre lo real y lo simbólico, la cultura y la naturaleza. En esta vena, Alexandre Koyré habría afirmado:

a la ciencia moderna se le puede responsabilizar por dividir nuestro mundo en dos [...] al sustituir nuestro mundo de cualidad y percepción sensorial, el mundo en el que vivimos, amamos y morimos, por otro mundo –el mundo de la cantidad, de la geometría reificada, un mundo en el cual, aunque hay lugar para todo, no hay lugar para el hombre. Así, el mundo de la ciencia –el mundo real– se volvió extraño y totalmente divorciado del mundo de la vida, el cual la ciencia no ha podido explicar –ni siquiera llamándolo “subjetivo” (Koyré, 1968:23-24).

En este contexto se inscribe el problema del poder del conocimiento y la historicidad de la verdad, de la producción de verdades que responden a diferentes lógicas y códigos de sentido y que fundan diversos mundos de vida demarcándose de la palabra maestra de un mundo unívoco y de un conocimiento supremo. Como ha afirmado Balibar,

se trata de saber si el lugar de la verdad debe ser al mismo tiempo pensado como lugar de la eterna repetición de los efectos de dominio [o si es posible adoptar] aquella variante particular del nominalismo [...] que invierte las perspectivas, eliminando el nombre de la verdad en tanto tal, no para prohibir hablar de lo verdadero, sino para identificar lo verdadero con la multiplicidad infinita, que excede cualquier denominación unívoca, de sus propias ocurrencias en lo real, en el pensamiento o en el lenguaje [...] la hipótesis nominalista y democrática tiene un objetivo anti-jerárquico muy manifiesto: hacer de modo que la verdad se nombre en su propio lugar ideológico sin que surja nunca la menor palabra maestra. Esta hipótesis nos parece una aporía. Si pretendemos que desaparezca la palabra maestra, o que se disuelva en la masa ¿no aniquilaremos al discurso? Salvo que vinculemos la desaparición, el eclipse de la palabra maestra, con otras enunciaciones, con otros “efectos” de verdad (Balibar, 1995: 70).

El sentido de la verdad abre un debate entre la verdad científica –entendida como la verdad de lo virtual manifiesto en lo actual y en la positividad del ente múltiple–, frente a la verdad como potencia y como causa. Se abre así el sentido de la verdad oculta y latente en la potencia de lo real y de las verdades aún por venir; de las verdades impladas por diferentes racionalidades; de la verdad de las verdades posibles que no solo se prueban en la actualidad del ente, sino en sus posibles realizaciones, nunca verificables en una realidad presente, sino en la potencialidad del devenir del ser recreado por el pensamiento y por los imaginarios; por la creatividad cultural, la imaginación sociológica y la acción social. Este es el punto de disyunción y demarcación entre la epistemología de las ciencias sociales sujetas a la prueba empírica (Berthelot, 2001), y la epistemología ambiental de la potencia de las verdades por venir, en la inmanencia de la vida, en la perspectiva de la racionalidad

ambiental en el espacio “no popperiano” (Passeron, 1991) en el que se inscribe el programa de sociología ambiental aquí popuesto.

En esta perspectiva se encuentran hoy los imaginarios de la sustentabilidad arraigados como verdades sustantivas y virtuales en los saberes de los pueblos, con las verdades científicas generadas por la tecnociencia moderna. Hoy en día, la filosofía se debate entre un conocimiento que asegure la vida interviniéndola, y la trasgresión del conocimiento como producción de existencia abierta hacia lo desconocido posible. Esta encrucijada y aventura del saber se da en una tensión ética entre el riesgo de la verdad instaurada y su transgresión, arriesgándose en la producción de las verdades por venir. Levinas observa la dificultad de dar este salto fuera de la seguridad ontológica de la verdad científica:

podemos ver cierta concepción del saber, que ocupa en la civilización occidental un lugar privilegiado [...] Saber es probar sin probar antes de hacer. Pero únicamente queremos un saber enteramente experimentado en nuestras propias evidencias. No emprender nada sin saberlo todo; no saber nada sin haber ido a verlo por sí mismo, sean cuales sean las malaventuras de la exploración. Vivir peligrosamente –pero asegurado– en el mundo de las verdades (Levinas, 1996:63).

Sin embargo, el conocimiento científico no proporciona el aseguramiento de la vida que no se salva en el saber de la experiencia vivida y sólo acaso se sostiene en el sentido de la existencia. La sustentabilidad de la vida no se sostiene solamente en el conocimiento que viene del *Logos*, del pensamiento teórico, de la norma racional; sino en el saber de la vida probada, del saber alimentado por el sabor de la vida, del sentido de la existencia que arraigan en el imaginario social.

La recomposición del mundo por la vía de la diferenciación del ser y la diversificación de los sentidos de la vida rompe el esquema imaginario de una concertación de visiones, saberes e intereses diferenciados a través de una racionalidad comunicativa (Habermas, 1989/1990). Los imaginarios sociales de la sustentabilidad se configuran en códigos de pensamiento, de prácticas, de valores y de sentidos, que no son homologables en el “saber de fondo” de la verdad científica, del conocimiento experto, de la racionalidad económica o de una norma ecológica. La conciencia de la crisis ambiental es una comprensión del límite de la racionalidad que la configura. La comprensión de la sustentabilidad emerge del enfrentamiento del conocimiento del mundo objetivado y globalizado con los saberes y el no saber que alimenta el advenimiento del ser; en la interconexión de lo real, lo imaginario y lo simbólico que oblitera al sujeto, que abre el agujero negro de la conciencia de donde emerge la existencia humana, el ser en su relación con el saber.

Desde la falta en ser y la pulsión de vida que van impulsando y anudando el posible saber en la producción de la existencia humana, los seres culturales van forjando relaciones con lo sido y con lo que aún no es, en el encuentro de los imaginarios instituidos en las prácticas sociales y la utopía como invención del futuro desde lo posible en la potencia de lo real y de la creatividad cultural, más allá de toda trascendencia prescrita en la evolución ecológica, en la transparencia del conocimiento, en el progreso económico, en el poder tecnológico y en la claridad de la conciencia.

Los imaginarios ambientales no son una conciencia ecológica –una conciencia orgánica y genérica–, porque la trascendencia del orden establecido antiecológico no se da en el orden ecológico ni en el orden epistemológico, sino en una relación de otredad: en el encuentro con lo infinito del Otro, con otros mundos de vida, donde, como afirma Levinas,

lo absolutamente otro, no se refleja en la conciencia. Se le resiste al punto de que incluso su resistencia no se convierte en contenido de conciencia [...] La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [*Autrui*] de una manera incomparable y única. No solidario como la materia es solidaria con el bloque del que forma parte, ni como el órgano es solidario con el organismo del que es función (Levinas, 2000: 62, 63).¹³⁹

El saber arraigado en el ser –el ser constituido por su saber–, es una red de relaciones de otredad que se establecen entre seres diversos constituidos por sus saberes diferenciados. Los imaginarios sociales se inscriben en una política de la diferencia referida a los derechos del ser y a la invención de nuevas identidades atravesadas y constituidas en y por relaciones de poder en el saber (Foucault, 1969, 1980). Los imaginarios sociales de la sustentabilidad perviven y se reinventan en un diálogo de saberes, en su confrontación e hibridación con los conocimientos expertos de las ciencias y en sus alianzas solidarias con otros saberes.

Si la respuesta a la crisis ambiental no puede esperarse desde la emergencia de una conciencia ecológica que ilumina a la modernidad reflexiva y se alimenta de sus saberes expertos, habrá que ir a buscarla en los imaginarios sociales para indagar las formas como allí se habría instaurado la inmanencia de la vida, las leyes fundamentales de la naturaleza y de la cultura, las condiciones de la vida y de la existencia humana; lo real que penetra y arraiga en el saber del ser cultural, estableciendo las formas posibles de la vida humana en el planeta vivo que habitamos.

La institución imaginaria de las leyes límite de la naturaleza y de la cultura

Si la conciencia no emerge como un orden simbólico en el que se refleja la naturaleza, como una textura discursiva traducible en un conjunto de principios y preceptos capaces de conducir comportamientos y acciones de manera coherente, solidaria y efectiva para recomponer reflexivamente el mundo dislocado por la imposición de la racionalidad de la modernidad, entonces habrá que escudriñar otros órdenes del ser, otras instancias del orden

¹³⁹ “El Otro no es otro con una alteridad relativa, como en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente esta comunidad de género que anula ya la alteridad [...] El lenguaje condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al otro, irreducible a la representación de otro, irreducible a la intención de pensamiento, irreducible a una conciencia de..., porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro. El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia, me viene del otro y repercute en la conciencia al cuestionarla [...] Considerar al lenguaje como una actitud del espíritu no conduce a desencarnarlo, sino precisamente a dar cuenta de su esencia encarnada, de su diferencia con relación a la naturaleza constituyente, ecológica del pensar trascendental del idealismo” (Levinas, 1977/1997:207, 218).

simbólico y estratos corporales donde pudieran haber quedado inscritos los principios de la vida, como una sedimentación de lo real de la naturaleza y de las condiciones de sustentabilidad de la vida, en prácticas sociales y en las formas humanas de existencia.

Es en esa indagatoria que entran en la escena de la sociología ambiental y de la ecología política los imaginarios sociales de la sustentabilidad. No se trata aquí de desplegar la inmensa variedad de cosmovisiones e ideologías en las cuales se “refleja” y se “expresa” la naturaleza, o la manera como esas se traducen e instituyen como hábitos o esquemas de praxis, como un conjunto de prácticas y comportamientos, de normas y reglas en las que han quedado inscritas las relaciones entre sociedad y naturaleza, los estilos étnico-ecológicos en que los hombres, en todos los tiempos y espacios, han construido sus formas sociales de adaptación y transformación de la naturaleza.¹⁴⁰

Nos limitaremos a indagar la instauración en los imaginarios sociales de aquellas leyes fundamentales de la cultura y de la naturaleza en que lo real (de la naturaleza) y lo simbólico (de la cultura) han podido arraigar en ese estrato arqueológico de los imaginarios sociales, que como estructuras generativas fundamentales, originan el despliegue de esquemas de pensamientos y de prácticas que han forjado las formas del ser cultural que perviven en la actualidad. Destacamos así dos leyes fundamentales que estructuran la naturaleza y la vida: la ley de prohibición del incesto que funda la cultura, y la ley de la entropía como ley-límite de la naturaleza.

De estos imaginarios, no sólo interesa entender cómo perviven en las formaciones culturales tradicionales, sino también cómo conviven y se reinventan en el encuentro con otros imaginarios forjados en el magma de significaciones organizados por la racionalidad científica, teórica, económica e instrumental en los procesos de racionalización de la modernidad, en sus formas y grados de resistencia, asimilación e innovación que resultan en las formas concretas de significación en que hoy se configura y se manifiestan los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

En el análisis de las formas como pudiera haberse incorporado lo real de la naturaleza y lo simbólico de la cultura –a través de las leyes científicas que en torno a esas regiones ontológicas de lo real se han configurado como paradigmas científicos–, habrá que abandonar la pretensión de partir de una codificación unívoca de estas leyes fundamentales de la vida (ley de prohibición del incesto, ley de la entropía, ley de la economía) en paradigmas científicos unificados e incontrovertibles (el Edipo en el psicoanálisis de Freud y Lacan; la ley de la entropía en Carnot, Clausius, Boltzmann, Prigogine; la ley del valor económico de la economía clásica a la economía ecológica). Debemos renunciar a buscar en los imaginarios sociales la infiltración de “leyes universales”, en formas homogéneas y como traducciones directas de los conceptos científicos en las configuraciones imaginarias, los hábitos y las prácticas sociales. Pues los imaginarios sociales no incorporan una forma universal del *logos*, sino que son siempre manifestaciones de un ser cultural, que se construye en forma diferenciada en relación con un saber que significa sus imaginarios desde su diversidad ontológica y cultural.

¹⁴⁰ Cf. Leff, 2004, Cap. 8.

La ley de la entropía no podría instituirse en las sociedades pre-capitalistas como una traducción de sus formulaciones científicas hacia los “códigos” de sus imaginarios sociales. Es necesario analizar primeramente los significados y sentidos de la entropía –y la negentropía– en la comprensión científica de la termodinámica de la vida, para luego indagar cómo se inscriben en los mundos de vida de las sociedades humanas no modernas que viven dentro y con la naturaleza: en sus cosmovisiones del mundo y en sus condiciones de existencia. Pues estas sociedades no dejan de estructurarse y organizarse dentro de las condiciones de la naturaleza pero su comprensión remite a otros códigos imaginarios que los axiomas de la ciencia. La ley de la entropía no sólo opera en el mundo intervenido por la racionalidad económica moderna, sino también en el metabolismo de las sociedades tradicionales. De esta manera, el colapso de la civilización maya podría estar indicando la falta de incorporación de la entropía en sus imaginarios sociales, impidiéndoles así contener los efectos generados por desconocimiento de los efectos de las formas de intervención de sus ecosistemas. En ese sentido, en la comprensión de la universalidad de la ley de la entropía y en el orden de la cultura, Lévi-Strauss (1955) vio en la ley de la entropía una tendencia ineluctable hacia la destrucción de la naturaleza y el deterioro ecológico que abarca la organización cultural y el destino de la humanidad, llegando a sugerir que la antropología habría de convertirse en una *entropología*.

Las leyes fundamentales de la naturaleza, de la cultura y de la vida, como verdades ontológicas (de la inmanencia de lo real), se decantan en los imaginarios sociales y se traducen en saberes culturales. Pero la inscripción de esta condición de lo real no se produce por una inducción desde la ley científica, ni tampoco una férrea manifestación de lo real sobre las condiciones de existencia de los pueblos impuesta por el conocimiento científico. En los imaginarios sociales se conjuga el encuentro entre lo real y lo simbólico, entre la inmanencia de lo real y la creatividad del ser cultural que modela y modula la institución la realidad.

La ley científica, como forma simbólica universal, se traduce en imaginarios diversos y se decanta en diferentes formas culturales del ser. Es a través de los imaginarios que las leyes afloran eventualmente a la conciencia, se manifiestan en prácticas discursivas y se inscriben en prácticas sociales y productivas. Es allí donde surge la pregunta sobre lo que ocurre con el ser humano cuando la ciencia se aleja cada vez más del saber de la vida, y sólo cuenta con las referencias imaginarias para guiarse en la dirección de las condiciones de su existencia; cuando las formas impuestas de una racionalidad históricamente constituida invaden al ser y trastocan las formas instituidas de los imaginarios sociales, exacerbando el sentido negativo de las leyes de la vida humana: la degradación entrópica exacerbada por el crecimiento económico; la afirmación del yo y la conciencia del sujeto, que ante su falta en ser, se manifiestan en la negación del otro y de lo Otro.

Pues la constitución del sujeto como efecto de la racionalidad moderna, hace que allí donde hay una verdad ontológica, no haya un yo (*je*, sujeto) para saberlo. Por ello, como advierte Steiner, en la modernidad actual los sujetos no han incorporado un saber sobre la entropía, aunque se trate de una ley universal; como no hay un sujeto que sepa el ordenamiento del

inconsciente que lo determina, como lo descubre el psicoanálisis.¹⁴¹ Las condiciones ontológicas no son incorporadas hacia los imaginarios desde los códigos de la ciencia –ley de la entropía, ley del incesto, ley del mercado–, sino desde la propia experiencia de la vida.

El imaginario social de la prohibición del incesto

En ese contexto cabe preguntarnos sobre la institución de la ley de prohibición del incesto en los imaginarios culturales: ¿cómo se fue constituyendo el imaginario social de la prohibición del incesto que, más allá de su formulación universal, se estructura dentro de diversas formas de parentesco y se configura en diferentes formaciones culturales? La prohibición del incesto es un saber que se implanta en el ser social desde la experiencia vivida de los pueblos de la Tierra, en el encuentro práctico con los laberintos genéticos y simbólicos que los constituyen como seres culturales. El Edipo no es la ley dictada por los dioses, sino la norma social construida y aprendida para conservar la vida y organizar a la cultura. Quizá por ello esa ley social no necesitó quedar grabada en las tablas de Moisés como mandamiento divino, sino que se inscribió en el imaginario social como norma de reproducción, de convivencia y supervivencia, antes que fuera llevada a la escena del drama humano en la tragedia griega por Sófocles, y al diván en el proceso psicoanalítico por Freud.

Reformulada científicamente esta ley cultural –como complejo de castración por el significante falo–, cabe preguntarse si el Edipo es universal: saber si se trata de una estructura simbólica producto de la modernidad, pertinente sólo para comprender los procesos del inconsciente de los sujetos forjados por la modernidad, o si se manifiesta –y cómo se configura– en otros contextos culturales no modernos. Safouan plantea que “El Edipo no es en el fondo más que *una forma cultural*, entre otras, igualmente posibles con tal que cumplan la misma función, que es *la promoción de la función de la castración* en el psiquismo”. El Edipo no es universal y la ley de prohibición del incesto puede adoptar diferentes formas simbólicas dentro de diferentes estructuras de parentesco, pues “nada impide que la imagen fálica sea el efecto inconsciente de la autoridad del tío materno, por ejemplo, si la sociedad quiere designar a éste para que ocupe esta posición simbólica como el tercer soberano al cual se refiere la palabra de la madre” (Safouan, 1977:125-126).

Mas cabe luego indagar la forma como dicha función de la castración se establece dentro de una formación cultural específica, es decir, ver cómo las diferentes condiciones socio-ambientales se interrelacionan con la estructuración de diferentes formas de parentesco, que darían forma a diferentes manifestaciones de la prohibición del incesto en la configuración de sus imaginarios sociales dentro de las “condiciones que rigen la estructuración del deseo y los tiempos según los cuales ésta se ordena” (Ibid.:126). Pero sobre todo habría que preguntarse si esta ley del deseo se ordena y manifiesta, en sus diferentes regularidades, en

¹⁴¹ En este sentido, sin duda “es en el inconsciente donde hay que buscar el deseo de ser sujeto” (Touraine, 2005:153). Lo que no significa que tal deseo logre su fin de constituir al sujeto auto-consciente y libre, pues es justamente allí, en el inconsciente, donde el sujeto *está sujeto*. En todo caso, no podría ser este sujeto indeterminado y su autoconciencia la raíz en la que pudiera erigirse el actor social individual, capaz de reconstituir la falla ambiental y restaurar el olvido de la naturaleza, sino los imaginarios sociales en los que arraigan las condiciones de la vida; los imaginarios de seres culturales configurados por identidades colectivas, que Touraine reduce a un comunitarismo peligroso que derivaría en sectarismos fundamentalistas.

contextos culturales donde no se haya instituido la forma sujeto como efecto de la implantación de la racionalidad de la modernidad, en la cual se forja y dentro de la cual se instaure el saber psicoanalítico sobre el Edipo. Safouan se plantea ese enigma, abriendo una indagatoria sobre la constitución de los imaginarios sociales de la ley de prohibición del incesto en diferentes contextos culturales y ambientales:

[...] una vez capturado en la red del lenguaje, la relación del organismo con su medio ambiente se transforma en la relación del sujeto que habla con lo que se denomina su ser; ese ser no se le representa en imágenes constituyentes de su *Umwelt*, aunque sea su propia imagen [...] este ser no tiene para él nada de una transparencia; de la misma forma la relación del sujeto con el ser es una interrogación [...] la cuestión es saber qué ocurre con el ser humano cuando no tiene nada con que guiarse en la dirección de su vida, salvo tan solo con las referencias imaginarias (Safouan, 1977: 119).

Formulada así la estructura del incesto, se abre una indagatoria para desentrañar las formas en que se instituye en los imaginarios sociales, piedra angular de la condición humana dentro de la cultura; pero también para entender de qué manera la instauración del orden simbólico, constituido por el lenguaje media la relación entre el sujeto y su ambiente, entre lo real de la naturaleza y el ser cultural, a través de la institución de los imaginarios sociales.

El enigma de esta relación entre lo real y lo simbólico en la institución de los imaginarios sociales no se resuelve por una síntesis interdisciplinaria entre la antropología, la ecología, la semiótica y el psicoanálisis. Desde una visión marxista, la prohibición del incesto no sería obra ni del orden natural ni del orden simbólico, sino, en primera instancia y de forma determinante, por el poder guiado por el imperativo del orden económico. Así, Claude Meillasoux asevera que

la prohibición del incesto es la transformación cultural de las prohibiciones endogámicas (es decir, proscripciones de carácter social) en prohibiciones sexuales (vale decir “naturales” o morales y de proyección absoluta) cuando *el control matrimonial se convierte en uno de los elementos del poder político*. En otros términos, el incesto es una noción moral producida por una ideología ligada a la constitución del poder en las sociedades domésticas como uno de los medios de dominio de los mecanismos de reproducción, y no una proscripción innata que sería, como de hecho ocurre, la única de su especie: lo que es presentado como un pecado contra la naturaleza es en realidad un pecado contra la autoridad (C. Meillasoux, 1977:25-26).

Para “fundar” tal aseveración, Meillassoux, basándose en Middleton (1962) se apoya en hechos concretos de sociedades domésticas en las que el incesto sería una práctica común:

Si se entiende por ‘incesto’ la cópula entre descendientes de los mismos progenitores y entre progenitores y descendientes, incluso sin extender esta noción a los parientes clasificatorios, se comprueba que se trata de una práctica conocida y a veces institucionalizada en cierto número de sociedades. Se ejerce legítimamente entre hermanos y hermanas en Hawái, en el seno de las dinastías faraónicas, entre padre e hija azande, entre madre e hijo mbuti, e incluso entre gente común en el Egipto romano (ibid.: 24).

De este modo, la ley de la prohibición del incesto se habría instaurado, más que por una ley cultural, por la lógica de la exogamia y el intercambio de mujeres dentro de una estrategia para concretar un determinado modo de producción y sus relaciones sociales.¹⁴² Sea entendida por la ciencia como ley natural, social o cultural, determinada por el orden económico o simbólico, la prohibición del incesto, en sus significados y sentidos culturales diversos –y en sus formas de transgresión–, ha quedado inscrita en los imaginarios sociales de los pueblos.

Los imaginarios de la entropía

La ley de la entropía emerge como una ley universal de la organización de la materia y degradación de la energía. Elaborada como una necesidad de eficientizar la conservación de la energía en los procesos termodinámicos de la industria para reelevar la tasa de ganancia del capital, la ley de la entropía en sus diferentes formulaciones –de Carnot y Clausius, y de Boltzmann–, señala la irreversibilidad de los procesos y la pérdida ineluctable de energía útil, al pasar de formas de materia y energía de baja entropía a niveles de más alta entropía; de órdenes más complejos a otros de menor grado de organización, señalando el sentido del tiempo y marcando el camino ineluctable hacia el equilibrio termodinámico del universo. En tanto, la degradación irreversible de la energía en forma de calor conduciría hacia la muerte térmica del planeta. Frente a estas formulaciones científicas en torno al concepto de entropía, Prigogine fundó otro concepto y otro paradigma: la ciencia de la termodinámica de las estructuras disipativas alejadas del equilibrio y las ciencias de la complejidad –de las dinámicas no lineales y el caos determinista– que desmoronaron la idea de un proceso unívoco y directo de desorganización de la materia y la degradación de la energía.¹⁴³ Si bien la materia-energía del universo sigue en última instancia una tendencia hacia el

¹⁴² “debido a que esta movilidad actúa a la vez sobre la composición de los efectivos en sexos y en edades, sobre su crecimiento, sobre la distribución social de los individuos y sobre los mecanismos del poder, refleja el conjunto de los mecanismos mediante los cuales una sociedad organiza su producción y la reproducción de las relaciones de producción, mecanismos que no son universales, sino que se encuentran sometidos a las condiciones históricas de la producción [...] La célula constituida únicamente alrededor de las funciones productivas es por lo tanto muy restringida para poder asegurar su reproducción continua y regular. Es así indispensable la apertura hacia otras comunidades, las que representan un conjunto con efectivos suficientemente numerosos como para asegurar esta reproducción tanto genética como socialmente [...] Al ser el matrimonio y la reproducción social la razón dominante de dichas relaciones exteriores, la preservación de esta autoridad exige que el matrimonio sea prohibido en el interior del grupo con el objeto de que las mujeres púberes y núbiles que le pertenecen permanezcan disponibles como objetos de esas transacciones. Paradójicamente esta prohibición es tanto más necesaria y más estricta por cuanto el grupo, al ampliarse, adquiere la capacidad de crecer de manera endógena, por casamientos internos [...] *el poder se funda sobre una situación que tiende a suprimir al consolidarse*. No existen otros recursos, para conservarse, que producir y desarrollar una ideología que imponga la autoridad. La religión, la magia, los ritos, el terrorismo supersticioso infringido a los subordinados, a los jóvenes, y especialmente a las mujeres púberes, se incrementan; las prohibiciones sexuales y los castigos por su violación se multiplican adquiriendo un carácter absoluto. La endogamia se convierte en incesto, la prohibición en proscripción (Ibid.: 23, 41, 68, 71).

¹⁴³ Como advierte Prigogine, el éxito de la termodinámica de equilibrio retrasó el descubrimiento de las nuevas propiedades de la materia –como la auto-organización de las estructuras disipativas– asociadas al no-equilibrio. Análogamente, el éxito de la teoría clásica de las trayectorias retrasó la extensión de la dinámica al nivel estadístico que permite incorporar la irreversibilidad en la descripción fundamental de la naturaleza (Prigogine, 1997:98).

incremento de la entropía, genera también diferentes momentos, espacios, procesos y formas de reorganización de la energía. Prigogine y Stengers afirman así que,

Mientras que en equilibrio y cerca del equilibrio, las leyes de la naturaleza son *universales*, lejos del equilibrio se tornan específicas y dependen del tipo de procesos irreversibles [...] Lejos del equilibrio, la materia adquiere nuevas propiedades en que las fluctuaciones y las inestabilidades desempeñan un papel esencial: la materia se vuelve más activa [...] La segunda ley de la termodinámica expresa una “imposibilidad”, aún en el nivel microscópico, pero aún allí la imposibilidad recién descubierta se convierte en un punto de partida para la emergencia de nuevos conceptos [...] en todos los niveles, ya sea en el nivel de la física macroscópica, el nivel de fluctuaciones o el nivel microscópico, *el no equilibrio es la fuente de orden. El no equilibrio genera “orden del caos”* (Prigogine y Stengers, 1984: 71, 217, 287).

En los fenómenos macromoleculares predominan las estructuras disipativas caracterizadas por la no-linealidad, inestabilidad y fluctuaciones de sus procesos. De la irreversibilidad de los procesos alejados del equilibrio, emerge lo nuevo, lo específico, lo único, a través de una variedad de “mecanismos” que abren la posibilidad de que ocurran diferentes formas (no predeterminadas) que emergen de estructuras disipativas. Esto significa que cuando ya no nos referimos solamente a los procesos termodinámicos cercanos al equilibrio, como los procesos tecnológicos industriales, sino al sistema abierto de la biosfera, no tiene sentido hablar solamente del principio general del incremento total de la entropía, sin incorporar al mismo tiempo a los *procesos negentrópicos* de organización de la materia viva. De esta manera puede concebirse un nuevo orden económico fundado en los arreglos ecológicos en los que se inscriben procesos productivos basados en procesos metabólicos que favorecen la auto-organización negentrópica de la materia y la disipación de energía en los diferentes espacios y escalas de organización de un eco-bio-geo-socio-sistema productivo (Leff, 2004, Cap. 4).

Más allá del reduccionismo de las primeras formulaciones de la termodinámica dentro de las visiones mecanicistas de la materia y el cálculo de los sistemas cercanos al equilibrio, en los sistemas abiertos prevalece la irreversibilidad de los procesos naturales, de la flecha del tiempo y la degradación entrópica de la energía. Más allá del valor universal de la ley de la entropía, en el planeta tierra y en el mundo humano, esta ley se manifiesta en dos sentidos esenciales para la vida humana: por una parte, el hecho que la vida misma es un proceso autoorganizativo, y como tal, un proceso negentrópico (Schrödinger, 1944); por otra parte, el hecho de que si bien la organización ecológica del planeta no escapa a los procesos de degradación entrópica de la termodinámica de la vida (Schneider y Sagan, 2008), el grado, la escala, la intensidad y las formas de disipación de la entropía son generados por los procesos antrópicos de transformación –industrial y ecológica– de la naturaleza. Estos procesos dependen tanto del metabolismo de los procesos industriales como del metabolismo ecológico inducido por la intervención cultural o tecnológica de la naturaleza. En esta complejidad ambiental confluyen los procesos del metabolismo humano, incluyendo el crecimiento demográfico y las formas diferenciadas del consumo endosomático y exosomático de materia y energía entre países ricos y pobres, entre clases sociales y hábitos culturales. La creciente producción de entropía, a la que hoy asociamos el cambio climático, es generada sobre todo por el incremento en los insumos de naturaleza –

de materia y energía– que demanda el crecimiento económico. El proceso económico globalizado y en crecimiento continuo degrada materia y energía en escalas crecientes en el metabolismo industrial, agrícola y urbano, y disipan la energía degradada en forma de residuos y de calor por el uso de recursos fósiles y orgánicos –de petróleo, carbón y bosques–, generando el calentamiento global del planeta.

Sin embargo, hasta ahora, estas teorías han desconocido el *potencial negentrópico* del planeta para construir una sociedad humana sustentable (Leff, 2004). Más allá del ocultamiento de ese potencial por las teorías guiadas por la racionalidad dominante, las condiciones que impone la ley de la entropía a la organización de la vida –y sus significaciones culturales– han sido prácticamente ignoradas. Fue George Steiner –un crítico literario y de la cultura, y no un científico–, quien señalara la sorprendente paradoja de que a casi 200 años de que fuera elaborada la primera formulación de la segunda ley de la termodinámica, ésta no se haya plasmado aún en la conciencia humana como su condición de existencia en el planeta vivo que habitamos. Steiner advierte que no existe una indagatoria adecuada de las implicaciones filosóficas y psicológicas de la ley de la entropía; y se pregunta sobre la influencia de la segunda ley de la termodinámica en la sensibilidad y el lenguaje, sobre todo en cuanto a las ideas y a las formulaciones lingüísticas sobre los tiempos futuros. La pregunta no es ociosa, pues como advierte Steiner,

el buen sentido sólo es convincente a medias cuando replica que las remotas inmensidades del tiempo consideradas en las especulaciones teóricas sobre la entropía no pueden conmover a una imaginación sana, que las magnitudes y las generalidades estadísticas de este orden no son vividas de un modo concreto [...] Pero cualquiera que sea el grado de diversidad individual y cultural, existe un punto en el tiempo, existen coordenadas de la muerte térmica donde la amenaza de la entropía máxima *podría* cargarse de realidad para la conciencia colectiva (Steiner, 1992/2001:168).

Steiner se asume así como vocero de una humanidad inconsciente de una ley fundamental que gobierna la vida de los seres humanos. La *ley límite de la entropía*, que desde la ciencia sustenta las previsiones sobre los desastres socio-ambientales que se han desencadenado en los últimos años, disuelve su evidencia en la vaga incertidumbre de los acontecimientos, en el corto horizonte de las evaluaciones y en la multiplicidad de criterios con los que se elaboran los pronósticos y escenarios del cambio global. Lo que prevalece es un cálculo probabilístico del riesgo ecológico y del cambio climático, más alimentado por los aportes de una imprecisa ciencia del clima y atravesado por diversos intereses económicos y políticos, que por imaginarios sociales que incorporen tanto los conocimientos de la termodinámica, como las visiones de los pueblos ante el cambio climático.

Si bien la falta de difusión de la ley de la entropía en la ciudadanía resulta paradójica cuando el mundo globalizado apela a una sociedad del conocimiento y a la capacidad reflexiva de la modernidad –reflexión que debiera comenzar por saber que la formulación de la entropía proviene de una ciencia de la termodinámica asociada con la producción real de entropía en el proceso industrial y económico–, el hecho que la entropía como ley universal que marca la irreversibilidad del tiempo y la desorganización de la materia no se refleje en imaginarios culturales tradicionales, no debiera causar tanta extrañeza, sino conducir hacia una hermenéutica que permita comprender cómo se inscribe tal ley límite en

sus imaginarios, en sus concepciones del orden y el desorden del cosmos y de la vida. Pues como señala Balandier, los códigos de los mitos y los rituales en los que se inscriben estos imaginarios son registros intraducibles e inconmensurables con los de la ciencia.¹⁴⁴

De esta manera, el concepto de entropía –los principios de irreversibilidad de los procesos, la degradación ineluctable de la energía, la flecha del tiempo hacia la muerte entrópica–, resuenan en las cosmovisiones de los pueblos originarios. Pero al mismo tiempo, y en diversos imaginarios, domina una concepción negentrópica del orden, del tiempo circular, en el que la vida se renueva constantemente respetando los ciclos de la naturaleza,¹⁴⁵ en que el ser humano se identifica con el espíritu de la naturaleza y el alma de los animales, donde la creatividad cultural recrea la autopoiesis del cosmos y los potenciales creativos de la naturaleza; donde la naturalñeza da nombre a las identidades culturales, como los

¹⁴⁴ “El pensamiento científico plantea las preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo y llegar a este último mediante ‘relatos’ absolutamente distintos por su modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en la duración que les son propias. El relato científico es corregible y corregido. El relato mítico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma; se inscribe en una tradición, echa raíces, y es la migración la que provoca sus metamorfosis en otros lugares” (Balandier, 1989:17). No obstante tal prevención contra el isomorfismo de los registros Balandier interpreta los imaginarios del orden y el desorden en el mito de la creación y el caos de los aztecas, en el que resuenan los principios de la entropía y la negentropía y nos relata: “Su interpretación del mundo es ejemplar en cuanto lleva la visión dramática a su paroxismo, hasta la certidumbre del hundimiento del universo en cataclismos capaces de provocar el advenimiento de ‘monstruos del crepúsculo’. Su cosmogonía es una genealogía de mundos engendrados y destruidos. Cuatro de ellos –cuatro ‘soles’– han precedido al mundo en el que viven y que saben que está igualmente amenazado por la ruina. El primero ha sido devastado por las ‘fuerzas oscuras de la tietta’, el segundo por la violencia de las tempestades, el tercero por la lluvia del fuego, y el cuarto por un diluvio de cincuenta y dos años. De las ruinas de este último y gracias al sacrificio de su propia sangre realizado por Quetzalcoatl surge la raza de los hombres actuales; aparecen en un universo que no ha sido creado de una sola vez, sino generado en ciclos de construcción (puesta en orden) y destrucción (reducción al caos). Nada de lo que existe es estable ni tiene asegurada su permanencia, todo está condenado a la degradación en un periodo muy largo. Los aztecas han relacionado de manera inseparable la economía del Cosmos y la de los asuntos humanos [...] constituyen una respuesta, un alarde ante la ley inexorable de la Creación: el Cosmos engendra su propia decadencia, la energía se agota en el ‘calor de la vida’, el tiempo se disgrega hasta el punto de acarrear el fin del futuro. Esta física y esta metafísica trágicas se unen a una sociología que no lo es menos; las fuerzas sociales se deterioran, la sociedad padece los efectos del desgaste” (ibid.: 24). Es una Entropología de la entropología imaginaria de un pueblo.

¹⁴⁵ En tiempos actuales, el imaginario de los pueblos aymara, el Pachakuti –palabra que viene de: Pacha: más allá del tiempo y del espacio; Kuti: regreso, vuelta–, se comprende como “el retorno del tiempo” y un “tiempo de cambio”. Es el espíritu que llega para reordenar la vida, para volver a la armonía y al equilibrio entre todas las formas de existencia. Desde la cosmovisión aymara, los fenómenos naturales ejercen un rol social determinante y la historia tiene por demiurgos al sol, la lluvia, las semillas y los ríos. La fecundidad y la fertilidad se rigen por el tipo de relación que establecen los seres humanos entre sí y con los demás eslabones del ciclo evolutivo, incluyendo diosas y dioses. De ahí llega la definición de Pachakuti: “Una especie de renacer de las personas que se produce a partir de un fenómeno climático o un gran movimiento social que deriva en una transformación total de las conciencias”. Los tiempos de Pachakuti, son tiempos de reflexión comunitaria ante situaciones “catastróficas”. Estas se conciben como cambios ambientales que afectan radicalmente las condiciones de la vida comunitaria y obligan a refundamentar la organización de sus prácticas de relación con el entorno, de apropiación de la naturaleza. Los aymara entienden haber entrado a partir de 1992 en un tercer Pachakuti. Este sería la respuesta a los trastornos de la naturaleza por la intervención de la modernidad en el planeta y en sus mundos de vida (Huanacuni, 2010).

seringueiros de la amazonía brasileña que derivan su identidad del árbol de la siringa de donde obtienen sus medios de vida.

Si bien la ley de la entropía puede pensarse como ley inmanente del cosmos y del mundo, su formulación como ley científica es una producción histórica que no emerge de una reflexión del pensamiento abstracto sobre el orden ontológico del universo, sino que resulta de la intervención científica sobre el mundo en la modernidad industrial. Los efectos de la entropía en el mundo no derivan de la auto-organización de la naturaleza, sino que son desencadenados y magnificados por la intervención de la racionalidad del capital en su metabolismo de la naturaleza. Siendo así, no podría haber quedado inscrita la entropía como ley científica en los imaginarios de las sociedades tradicionales, las cuales se han constituido, han co-evolucionado y siguen viviendo en el sentido de la organización negentrópica de la vida que en un orden “entropológico”. Por ello sus imaginarios sobre la crisis ambiental y el calentamiento global se viven como el efecto de la intervención más visible del mundo: la del capital que a sangre y fuego invadió sus modos de vida y destruyó sus procesos civilizatorios.

Así, antes que forzar un rescate hermenéutico de la inscripción de la ley de la entropía en los imaginarios de los pueblos tradicionales, resulta más significativo mirar de qué manera éstos se inscriben en la inmanencia de la vida, en el sentido de la construcción de *sociedades negentrópicas*. Pues como dan testimonio las prácticas y las luchas identitarias de los pueblos de los bosques y la gente de los ecosistemas, ellos organizan sus modos de producción en el cuidado y custodia de su patrimonio biocultural, del cual derivan y se apropian de la productividad negentrópica de los ecosistemas, reconociendo, sujetándose y reconfigurando sus condiciones de sustentabilidad.¹⁴⁶

La muerte térmica del planeta se manifiesta (en este punto en el tiempo de la historia de la humanidad) en las inminentes amenazas del cambio climático que imponen hoy en día el imperativo de una reflexión y la concertación de acciones humanas ante la aceleración de la flecha del tiempo que marca la degradación entrópica desencadenada e insuflada por el sistema económico global. Pero al mismo tiempo se abre una reflexión sobre la posibilidad de construir un futuro sustentable mediante la activación de procesos negentrópicos, de la reorganización autopoética de las comunidades en la reapropiación de sus patrimonios bioculturales. Ello no significa la negación de la entropía, sino la contribución desde el pensamiento y la acción social a los procesos de organización de la vida: el incremento de la productividad ecológica sustentable de los bosques y la biodiversidad fundada en el aprovechamiento fotosintético de la energía solar y de los complejos arreglos ecológicos de los ecosistemas, a los cuales se integre un proceso de creatividad cultural orientado hacia formas de organización social que mantengan el proceso negentrópico iniciado con la auto-

¹⁴⁶ En este sentido, resulta ejemplar y emblemática la institución imaginaria de la identidad de los *pueblos del maíz* y las prácticas ancestrales de los pueblos mesoamericanos en la producción de la diversidad biogenética del maíz a través de sus procesos de domesticación y la invención de sus milpas como medio de subsistencia (Boege, 2008). Procesos similares siguen ocurriendo en nuestros días con las luchas identitarias por la reapropiación de la biodiversidad de las florestas y la invención de las reservas extractivistas de los seringueiros en Brasil (Porto-Gonçalves, 2001), y con el resurgimiento de las identidades de las poblaciones afrodescendientes en el Proceso de Comunidades Negras en la costa pacífico de Colombia (Escobar, 2008).

organización de la materia, la emergencia de la vida y la coevolución etno-ecológica de las culturas que han habitado el planeta.

El encuentro entre los procesos negentrópicos de organización de la materia viva y los ineluctables procesos de degradación entrópica derivados del metabolismo biológico-ecológico de la biosfera y de las transformaciones de la naturaleza inducidas por el sistema económico-tecnológico son la manifestación de la encrucijada del proceso civilizatorio, entre la inmanencia de la vida y el proceso de racionalización de la vida que se expresa en la tensión entre los imaginarios sociales y el conocimiento científico: de dos registros y dos modos de comprensión del mundo; que abren dos vías de construcción del futuro. La gestión humana de la entropía está entramada en las formaciones culturales tradicionales – con sus modos de producción y formas de intercambio– en una tensión entre los valores de conservación y la pulsión al gasto. Las cosmovisiones orgánicas de los pueblos constituyen una compleja matriz imaginaria donde se entretajan las relaciones humanas con el orden complejo de la naturaleza. La otredad, la entropía y el deseo se funden en la pulsión al gasto del *potlach*, donde el derroche de la fiesta ejerce la función del don para crear lazos de reciprocidad y de responsabilidad, del cuidado de la naturaleza enlazado con el compromiso con los otros (Bataille, 1967).

Las condiciones de la vida –entropía-negentropía– se enlazan con la condición humana –la pulsión de muerte (Freud), la falta en ser (Lacan), la pulsión al gasto (Bataille)– en la racionalidad de la modernidad –racionalidad económico-tecnológica; individualismo ecológico– desencadenando procesos productivos y formas de consumo que aceleran el gasto entrópico. Estas tendencias hacia la explotación de la naturaleza y del hombre, el desconocimiento y exterminio del otro, magnificadas por la pulsión al crecimiento económico, son confrontadas por una ética de la vida, que busca moderar las pulsiones y los excesos impulsados por la voluntad de poder que emplaza a la naturaleza hacia la ineluctable degradación entrópica del planeta. En este sentido, el imaginario del *vivir bien*, la ética de la frugalidad y cuidado de la naturaleza, reorientan los sentidos y los modos de ser-en-un-mundo-sustentable.

Así, la indagatoria sobre los sentidos de la verdad científica de la entropía conduce a la pregunta por las formas culturales en que lo real de la entropía y de la negentropía se ha instaurado, pervive y pudiera incorporarse en los imaginarios socio-culturales de la sustentabilidad. Sacar a la luz los imaginarios ambientales permitirá ver cómo lo inmanente en la naturaleza se instaura en el ser cultural de los pueblos. Más allá del *ser-en-sí* de la naturaleza que intenta desentrañar la ciencia, en los imaginarios sociales arraiga y se instaura un *ser-para-sí* de la naturaleza. El ser cultural se constituye como un ser ante la muerte entrópica del planeta tierra y ante los potenciales negentrópicos de la naturaleza, significado por la cultura en la construcción de sociedades sustentables.

*El patrimonio biocultural y la institución imaginaria del principio negentrópico de la vida.*¹⁴⁷

¹⁴⁷ Debo a Eckart Boege la inspiración de la reflexión conceptual de este apartado.

Con la exploración sobre las formas de inscripción de las leyes de la naturaleza y la cultura en los imaginarios sociales se abre una indagatoria sobre las condiciones más generales del ordenamiento de la vida en las formaciones culturales que orienta sus modos de apropiación y transformación de la naturaleza. Siguiendo la mirada de la antropología de la praxis *con la naturaleza* de Descola, nos acercamos a mirar la manera como los pueblos de la tierra han instituido imaginarios culturales que constituyen identidades fuertes –en el sentido del carácter del modo de ser y sentir de un pueblo–, en su inscripción en la inmanencia de la vida. A través del concepto de diversidad y patrimonio biocultural (Maffi, 2001; Boege, 2008), podemos constatar la organización de comunidades negentrópicas; ver cómo los pueblos de la Tierra han *verificado*, construido tal verdad como posibilidad de ser. Quizá no haya un ejemplo más emblemático para ello que el caso de los pueblos del maíz, y en particular la identidad del mexicano y de los pueblos mesoamericanos en torno a la invención de la diversidad de una planta cultivada –la producción cultural de su variedad genética– y en la diversidad de los modos de vida construidos en torno a la creación cultural de la milpa como un territorio de vida, como modo-de-producción y como modo de ser-en-el-mundo basado en el ordenamiento del potencial negentrópico de un ecosistema. Como narra Bonfil Batalla,

La civilización mesoamericana surge como resultado de la invención de la agricultura [...] La agricultura se inicia en las cuencas y los valles semiáridos del centro de México entre 7,500 y 5,000 años antes de nuestra era. En ese periodo empiezan a domesticarse el frijol, la calabaza, el huautli o alegría, el chile, el miltomate, el guaje, el aguacate y, por supuesto el maíz. El cultivo de maíz constituye el logro fundamental y queda ligado de manera indisoluble a la civilización mesoamericana. Su domesticación produjo el máximo cambio morfológico ocurrido en cualquier planta cultivada; su adaptación permitió su cultivo en una gama de climas y altitudes que es la más amplia en comparación con todas las demás plantas cultivadas de importancia. Debe recordarse que el maíz solo sobrevive por la intervención del hombre, ya que la mazorca no dispone de ningún mecanismo para dispersar las semillas de manera natural: es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano. Y este a su vez es el hombre del maíz, como lo relata poéticamente el Pop Wuj, ‘Libro de los Acontecimientos’ de los mayas kichés (Bonfil Batalla, 1987: 24-25).¹⁴⁸

A través de prácticas milenarias, los pueblos del maíz –los fitomejoradores indígenas y campesinos– han generado 237 variedades de maíz¹⁴⁹. Esta diversidad genética constituye

¹⁴⁸ “así fue como hallaron el alimento y fue lo que emplearon para el cuerpo de la gente construida, de la gente formada; la sangre fue líquida, la sangre de la gente, maíz creó el Creado, el Varón Creado (...) Luego tomaron en cuenta la construcción y formación de nuestra primera madre y padre, era de maíz amarillo y blanco el cuerpo, de alimento eran las piernas y brazos de la gente, de nuestros primeros padres; eran cuatro gentes construidas, de solo alimento eran sus cuerpos” (Ibidem.).

¹⁴⁹ Cf. Espinosa, 2006, *Apud*. Boege, 2008:264). Consultado en abril de 2014 sobre este sorprendente dato, Alejandro Espinosa, uno de los fitomejoradores más exitosos de México y defensor de los maíces nativos comenta que “en 70 años de investigación y mejoramiento genético llevado a cabo de 1943 a 1961 por el Instituto de Investigaciones Agrícolas (IIA), Oficina de Estudios Especiales (OEE), luego Instituto de Nacional de Investigaciones Agrícolas (INIA), de 1961 a 2005 el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias de 2005 a 2014, se han generado 260-270 variedades mejoradas de maíz (actualizado), que han apoyado la producción de maíz en México. Existen más de 130 variedades adicionales generadas por otras instituciones públicas (CP, UNAM, Chapingo, UAAAN, UDG, etc). Todas ellas han cubierto la parte de lo que se siembra con semillas mejoradas (25% de la superficie de maíz), la mayoría de estas variedades provenían de base germoplásmica de variedades nativas adaptadas a las condiciones donde se

el patrimonio histórico bio-cultural de estos pueblos y de la humanidad, si entendemos esta creación de diversidad genética, no como un capital natural a explotar y un fondo de existencias a conservar —como lo han sido los recursos fósiles para la apropiación capitalista de la naturaleza—, sino como ejemplo de la capacidad de las culturas humanas para construir modos de vida en la inmanencia de la vida, como una *producción de existencia sustentable* basada en los potenciales ecológicos y en la creatividad cultural. En torno a la cultura del maíz no sólo se ha generado la soberanía alimentaria de los pueblos mesoamericanos, sino sus gustos, el arte de su agri-cultura y el arte culinario indígena y popular, donde imprimen su creatividad cultural a sus cultivos múltiples; donde se conjugan los saberes, los sabores y los sentidos de la vida.¹⁵⁰

La cultura del maíz está instaurada en el *México Profundo* (Bonfil Batalla, 1987), en el corazón del mexicano, en su imaginario social y en sus paisajes, en los olores, texturas y sabores de su comida, en sus festividades y rituales culturales y de renovación continua de la vida. La milpa es un modo de apropiación humana de las leyes de la naturaleza y de la cultura; es un arreglo bio-agro-productivo que constituye una economía sustentable basada en la diversidad de fuentes de energía y alimentos; es una invención productiva construida sobre la base de saberes y prácticas forjados en la trama ecológica que los sostiene; implica un saber sobre los tiempos de la siembra y la cosecha, de los tiempos ecológicos, de la

cultiva maíz. En el 75% de la superficie nacional de maíz se siembran variedades nativas, en casi un 50%, esas variedades nativas son genuinas sin influencia de otras variedades, en el 25% restante hay combinaciones e influencia de maíces mejorados acriollados, generaciones avanzadas de variedades mejoradas, acriolladas, con adopción completa de los agricultores y con la visión de los productores. Las variedades mejoradas las generaron las instituciones públicas de investigación, es decir los centros de investigación, es una cantidad pequeña y finita, con escasa diversidad genética, donde se usaron unas seis o siete razas de maíz, con mayor énfasis. En cambio, lo que inventaron los indígenas son miles y miles de variedades autóctonas; cada productor tiene su propia variedad; por la forma como se poliniza el maíz (alogama), se generan nuevas variedades en constante avance dinámico; cada nueva variedad llegaría al equilibrio en una sola generación de cruzamiento aleatorio; en ausencia de selección y otros conceptos, no llega al equilibrio porque los productores siguen seleccionando las recombinaciones de 50,000 genes en su parcela. Los indígenas generan miles de variedades nuevas; lo siguen haciendo, aun cuando haya ciertos caracteres semejantes a la vista, pero no son iguales en la frecuencia génica o frecuencia fenotípica” (Alejandro Espinosa, comunicación personal).

¹⁵⁰ En este sentido, “en el ámbito de lo sagrado, la milpa que es su espacio natural, es motivo de ceremonias a lo largo del ciclo agrícola, que es el núcleo rector de los ritmos de la vida campesina. Las cuatro esquinas de la milpa se asocian con los cuatro rumbos; elegirla, iniciar la siembra, pedir por las lluvias que permitan llevar a término la germinación de las semillas y la maduración de las mazorcas, recoger los primeros elotes y finalmente la cosecha, son motivo de diversas fiestas y celebraciones que alientan el trabajo y la convivencia comunitaria fortaleciendo el tejido social. En torno a ellas se genera música, danzas, objetos rituales, comidas especiales, que son en suma el corazón de la cultura de los pueblos indígenas. La cocina del maíz es otra muestra de creatividad cultural. La planta se aprovecha íntegramente: la raíz se utiliza en la medicina tradicional, con las hojas de la planta se envuelven quesos y otros ingredientes para conservar su frescura, la caña tierna es golosina pues contiene azúcares, con la espiga se elaboran tamales y atoles, los frutos se comen desde que están muy tiernos (“jilotes”), hasta que están maduros; los ‘cabellitos’ del elote se preparan en infusiones. Hay platillos hechos con elote que van desde el entremés (‘esquites’) hasta el postre, con el maíz casi maduro se preparan ‘tlaxcales’ y ‘huachales’ o ‘chacales’; con los granos ya secos se hacen pinoles; también nixtamal. Finalmente el restojo se convierte en abono. La masa de nixtamal se vuelve prodigiosa en las manos de las cocineras: tortillas, enchiladas, gorditas, bocoles, chalupas, huaraches, memelas, totopos, polcanes, tostadas, tlayudas, por no hablar de tamales y atoles. En México hay más de 600 preparaciones distintas hechas con maíz. Este conocimiento que nace de una manera de ver el mundo para vincularse con el maíz desde la religión, el arte, la alimentación, la medicina, el placer y la creatividad, es cultura en su más profundo sentido (Cristina Barros, comunicación personal).

rotación de cultivos y de la sinergia en la combinación de cultivos. La reconfiguración de la biosfera en patrimonio biocultural no está dictado por una racionalidad ecológica, sino por el sentido de los saberes que constituyen a los seres culturales como “pueblos del maíz”. La cultura domestica a la naturaleza respetando su condición ontológica; al mismo tiempo le imprime su distinción y su gusto a un proceso de diversificación bio-cultural.¹⁵¹

La apropiación del patrimonio cultural se convierte en un proceso reflexivo, de recreación y reconfiguración continua de la trama de la vida. Es producción de existencia cultural en la inmanencia de la vida, de su productividad negentrópica. Es acto reflexivo en el que la ontología de la vida se instituye en la ontología existencial de los pueblos del maíz –y de los ecosistemas–, internalizando las complejas condiciones ecológicas –entrópicas y negentrópicas– de la producción sustentable; donde se reconfiguran las identidades en el rearrreglo ecológico de sus prácticas. La milpa es un laboratorio vivo de producción biocultural en el que se manifiesta la autopoiesis de los pueblos. Ese es el verdadero sentido –el sentido fuerte– del concepto de comunidad reflexiva, que más allá de la idea de una reflexividad estética, pone en juego la recreación permanente de la vida. La milpa es uno de los mejores ejemplos de una

estrategia productiva que garantiza suficiente biomasa y bioenergía para satisfacer las necesidades básicas de la población. De este proceso se deriva la enorme variedad de especies, razas y adaptaciones regionales de diversas plantas usadas dentro del sistema cultural (alimentos, medicinas, implementos, etc.) de origen mesoamericano. A eso se denomina agrobiodiversidad [...] El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura desarrollan su espiritualidad e interpretan la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y la biodiversidad. En casi 350 generaciones de siembra de maíz, los indígenas construyeron un patrimonio genético invaluable de esta especie “bandera” de Mesoamérica (Boege, 2008: 19-24).

En este sentido, los imaginarios no son receptáculos mentales, o incluso corporales, donde simplemente se reflejan y se decantan las leyes de la naturaleza y de la cultura, como condiciones ontológicas de la vida. Estos imaginarios bioculturales, convertidos en prácticas de “domesticación de la naturaleza”, se “reflejan” sobre la naturaleza, arraigan en territorios negentrópicos. El *germoplasma* producido por tal proceso de domesticación se convierte en el *germen de vida* que se plasma en el patrimonio biocultural de los pueblos y se revierte en un ciclo autopoietico de recreación de la vida. El imaginario biocultural es el

¹⁵¹ “Son varios los ejes de especialización del maíz; cuatro me parecen los más relevantes. El primero se refiere a la especialización agrícola: los campesinos lograron que la relación entre la energía invertida fuera mucho menor a la recuperada. El segundo es que con las modificaciones alcanzadas con el trabajo de selección de más de tres siglos, obtuvieron un eficiente transformador de energía. Tres: el trabajo colectivo permitió obtener plantas de maíz cuyo ciclo agrícola puede ser de cuarenta días hasta cercano a once meses. Cuatro: con la participación de las mujeres se lograron maíces especializados para reventar en seco o en húmedo; otros cuya masa tiene plasticidad adecuada para hacer tortillas, y otros más para la elaboración de determinadas preparaciones como los totopos y los coricos. Este proyecto colectivo de gran aliento, seguramente fue determinante para que el maíz se difundiera entre diferentes culturas que lo adaptaron a diversos ambientes naturales, de acuerdo con sus necesidades (Marco Buenrostro, comunicación personal).

punto de anudamiento en el que se conjuga la resiliencia ecológica y la resistencia cultural como resistencia al proceso de degradación entrópica y como potencia creativa de la vida. La coevolución biocultural se convierte en un proceso de producción negentrópica de la existencia. Si la semilla fue el germen de la economía de los fisiócratas, el germoplasma es el plasma de la diversidad genética, fuente de vida que forma imaginarios que a su vez se decantan en el ser cultural –el hombre del maíz– a través de las prácticas agro-eco-nómicas.

En este sentido, la ontología de la diversidad no se manifiesta como una fragmentación de la potencia productiva, sino al contrario, como la fuente de su productividad negentrópica. Estas prácticas no son tan sólo una estrategia de subsistencia y sobrevivencia; de seguridad alimentaria y satisfacción de necesidades básicas. El patrimonio biocultural se instaura en el imaginario social en la inmanencia de la vida, en un sentido de la existencia en armonía con el cosmos y con la naturaleza; son modos de saber vivir en las condiciones y el sentido de la vida. Son estos procesos de producción de vida los que alimentan y dan sentido a la construcción de comunidades y sociedades sustentables dentro de un mundo guiado por la potencia negentrópica, dentro de las condiciones ecológicas y termodinámicas de la vida.

Imaginarios sociales e imaginación sociológica de la sustentabilidad

La ambición objetivista de la ciencia y su visión determinista de los hechos de la realidad tendió a sepultar la “materialidad” de lo ideal, y con ello a los imaginarios como fuente de *producción de la realidad*, de la realidad posible generada por la imaginación. Así, todo propósito de reivindicar la potencia de tales idealidades, más allá del su sentido en el campo de la antropología y las “ciencias del espíritu”, fue relegado al tribunal enjuiciado de las ideologías, del idealismo que encubre la clara transparencia del mundo a la que aspiraban las ciencias. Sin embargo, desde los márgenes del dominio del estructural-funcionalismo, la sociología fue rescatando el valor de los imaginarios sociales (Castoriadis, 1975) y de la imaginación sociológica (Wright Mills, 1967).

Por otra vertiente, los imaginarios sociales fueron entrando en el campo del análisis sociológico. Como apunta Castoriadis, los imaginarios sociales no son representaciones de un mundo, cosmovisiones que dan sentido existencial y coherencia a ciertas prácticas. Los imaginarios están arraigados a las identidades que conforman al ser cultural; no sólo se afirman como un principio de autonomía y singularidad –como bastiones de resistencia a la colonización de otras culturas dominantes y hegemónicas–, sino como soportes desde donde se resignifican sus identidades. En los imaginarios sociales –en esos núcleos donde se condensan ideologías, identidades, hábitos y prácticas– se manifiestan formas diversas de ser-en-el-mundo. La identidad es el pivote en el que gira el eterno retorno del ser, que no es nunca una identidad estática ni el retorno a un origen, sino el despliegue del ser en un devenir que se conjuga e hibrida con otras identidades, que se confronta con la historia real y con la racionalización del mundo. Los imaginarios son la raíz desde donde se reinventan las identidades culturales, la fuente desde donde los sujetos se transforman en actores sociales para la reconstrucción de sus mundos de vida.

Los imaginarios sociales aportan otra inteligibilidad del mundo y abren una nueva indagatoria sobre la naturaleza de los fenómenos sociales e históricos. Más allá de poder derivar su emergencia del orden simbólico y de las estructuras lingüísticas que configuran

las formas culturales de significación del mundo, el imaginario social caracteriza el *modo de generación ontológica de la realidad de las sociedades humanas* a partir de un modo de ser *sui generis* del ser cultural. Los imaginarios sociales designan un mundo singular creado por una sociedad como su mundo propio, desde donde es posible el “acontecimiento” que recrea al ser colectivo en la refundación de su verdad. Los imaginarios sociales son un “magma de significaciones sociales” que encarna en *hábitus* (Bourdieu, 2009a), *esquemas de prácticas* (Descola, 1996) y *costumbres en común* (Thompson, 1998). En este sentido, los imaginarios sociales regulan las prácticas de una comunidad, establecen el crisol en el que fraguan las maneras de sentir y de pensar, codificando el deseo de vida de un pueblo, de una cultura, de una comunidad. En sus imaginarios sociales, el ser cultural inscribe la potencia de su alteridad: alteridad como transformación desde el ser instituido frente a otros modos de ser, incluso frente a los imaginarios en los que se han decantado las racionalidades globalizadas de la modernidad, que ejercen un poder de desconocimiento, subyugación y exterminio de las formas tradicionales del ser cultural.

En los imaginarios sociales arraiga lo real de la Tierra, generando formas del ser en los que se despliegan modos de pensar y de sentir el mundo; prácticas, hábitos y costumbres que no reflejan la clarividencia ni la verdad de lo real, sino que crean mundos de vida, que no siempre se traducen en formaciones discursivas. Sin embargo, cuando esos imaginarios se enuncian lingüísticamente, adquieren un carácter colectivo y dialógico en donde se expresa la fuerza imaginativa y prospectiva de un pueblo o comunidad en la invención de nuevos mundos de vida.

Los imaginarios sociales no son las representaciones de un sujeto individual –si bien los sujetos se absorben en tales representaciones que dan sentido en sus mundos de vida–, sino de un ser colectivo. Estos se constituyen a partir de una organización cultural y de relaciones sociales, generando un consenso básico de la vida en común de una sociedad. En este sentido, los imaginarios sociales son la matriz desde la cual puede pensarse una “comunidad reflexiva”, entendida como la posibilidad de reflexión de una comunidad sobre el magma de significaciones que configuran los sentidos instituidos de sus mundos de vida; desde donde pueden repensarse y reconstituir su identidad al reconfigurarse en el encuentro con lo Otro que lo asecha y en la alianza con otros mundos de vida, diferentes pero solidarios. Así, la reflexión comunitaria desde los imaginarios sociales no es un simple proceso interno de reconfiguraciones significativas dentro de un sistema ideológico autónomo, un paso más en la evolución de una cultura en relación con su entorno (así este incluya los cambios ambientales que establecen sus condiciones de vida y su posible adaptación al cambio climático); la reflexión de una comunidad sobre sus imaginarios surge ante una crisis ambiental inducida por la imposición de la institucionalidad de la racionalidad moderna y el encuentro con sus imaginarios instituidos.

Para Castoriadis, los imaginarios, como potencia de instituir y alterar, son significaciones que se encuentran encarnadas en el ser social; como los hábitos, normalmente no se manifiestan como expresiones explícitas que confieren a posteriori sentido a los fenómenos, sino que, de manera implícita, constituyen de entrada “sentido en acto”. En los imaginarios arraiga la potencia creadora de la cultura. En tanto que estos imaginarios se expresan lingüísticamente –más allá de las determinaciones de la lengua sobre los imaginarios–, el habla de los pueblos abre posibilidades de comunicación con otras culturas. El lenguaje

permite una resignificación de la realidad vivida y la invención de nuevos mundos de vida. Steiner pone de relieve esa capacidad creativa del lenguaje:

Creo que la comunicación de la información, de los ‘hechos’ manifiestos y verificables constituye sólo una parte, y quizá una parte secundaria, del discurso humano. Los orígenes y la naturaleza del habla tienen como características profundas su potencial de artificio, de antiobjetividad, de ‘indeterminable’ futuridad [...] que hacen que las relaciones de esa conciencia con la ‘realidad’ sean creativas. Por medio del lenguaje [...] refutamos lo inexorablemente empírico del mundo. Por medio del lenguaje construimos lo que he llamado ‘mundo de la alternatividad’ [...] las distintas lenguas imprimen al mecanismo de la ‘alternatividad’ un ciclo dinámico, transferible. Materializan las necesidades de la vida privada y las necesidades de territorialidad, indispensables para la conservación de la propia identidad. En mayor o menor grado, cada lengua ofrece su propia lectura de la vida. Moverse entre las lenguas, traducir, aun cuando no sea posible pasear sin restricciones por la totalidad, equivale a sentir la propensión casi desconcertante del espíritu humano hacia la libertad (Steiner, 1998/2001:481-2).

Más allá de la renovación de los significados que instaura la palabra nueva, de la singularidad de las lenguas, de la creatividad de sus encuentros la alternatividad de sus sentidos, Levinas antepone al significado de la palabra el sentido del mundo que antecede a la palabra y vulnera lo dicho para inscribir el habla en una des-inscripción de los sentidos ya dados, convertidos en hechos y realidades empíricas. De esta manera, la sensibilidad, la mirada y la palabra se funden en una significancia que deconstruye lo ya dado, lo establecido por la razón dominante, para abrir lo pensado a lo por-pensar. El sentido es encarnación,

una inteligibilidad previa a la significación, pero también derrocamiento del orden del ser tematizable en lo Dicho [...] una significación que sólo es posible como encarnación [...] la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma de *dar* [...] la inquietud que significa, no se constituye a partir de una apercepción cualquiera que pone la conciencia en relación con el cuerpo; la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada [...] el uno-para-el-otro o la significación –el sentido de la inteligibilidad– no reposa en el ser [...] sino que guía al discurso más allá del ser [...] La implicación del *uno* dentro del *uno-para-el-otro*, no se reduce, pues, en su modo a la implicación de un término dentro de una relación, de un término dentro de una estructura, de una estructura dentro de un sistema, que bajo todas las formas el pensamiento occidental buscaba como un abrigo seguro o como un lugar de retiro en el cual el alma debía entrar (Levinas, 1999: 126, 135, 210).

La relación de otredad se expresa en una significancia que está antes del significado y más allá de una totalidad sistémica. La sistematización de significados y correlaciones ónticas no resuelve la deuda de la tematización del ser y de los entes que produce su disyunción –la separación del cuerpo y el alma; de la naturaleza y la cultura– que no se suelda ni se salda dentro de un sistema. La significancia que nace de la sensibilidad –antes que de la significación de la palabra sobre las cosas–, que abre la vía de la ontologización del mundo, deja una huella solo perceptible en el rostro que está más allá de la significación objetivante de la realidad. El sí mismo es

identidad anterior al ‘para sí’, no es el modelo reducido o germinal de la relación de sí consigo mismo, tal como sería el conocimiento. El sí mismo, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo, no coincide con la identificación de la verdad. No se dice en términos de conciencia, de discurso o de intencionalidad [...] El sí mismo no reposa en paz bajo su identidad y, sin embargo, su in-quietud no es escisión dialéctica ni tampoco proceso que iguale la diferencia [...] la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también no-indiferencia del mismo respecto al otro (Ibid.; 173, 174, 221).

Castoriadis concibe los fenómenos históricos y sociales a partir del espíritu humano como fenómenos de sentido. Las significaciones imaginarias no son representaciones de una realidad que “estaría ahí” con plena independencia respecto a ellas, sino de la forma como lo real es incorporado y de esa manera constituye al ser mismo de la sociedad y de la historia. El ser social no se conforma con independencia de la naturaleza, sino que establece una ontología existencial cuya “objetividad” proviene de las formas como el ser cultural se instituye a través de las significaciones que asigna a lo real en sus mundos de vida, incluso de las leyes culturales dentro de las cuales se organiza y del poder instituyente del lenguaje en los imaginarios sociales. En ese sentido Steiner señala que,

Las lenguas que determinan y son determinadas por las pasiones de identidad tribales, regionales o nacionales que han demostrado ser más resistentes a la racionalización, a los beneficios de la homogeneidad y a la formalización técnica de lo que uno hubiera esperado [...] perduramos creativamente gracias a nuestra capacidad imperativa para decir ‘no’ a la realidad, para construir ficciones de la alteridad, de la ‘otredad’ soñada, deseada o esperada con el fin de que nuestra conciencia las habite [...] Cada lengua es una ‘epifanía’ o articulación revelada de un paisaje histórico-cultural determinado [...] Pero lo que la lengua revela como genio específico de la comunidad, la lengua misma lo ha moldeado y determinado. Es un proceso dialéctico, en el que las fuerzas creadoras del lenguaje convergen y se distancian al mismo tiempo en el seno de una misma civilización [...] A partir de lenguas misceláneas, los hombres sólo pueden elaborar estructuras mentales, incluso sensoriales, diferentes. El lenguaje genera su modo específico de conocimiento [...] pero] el Verbo cósmico no se esconde en ninguna de las lenguas conocidas; después de Babel, el lenguaje es incapaz de conducirnos de vuelta a esa palabra. El clamor de las voces humanas, el misterio de su diversidad, el enigma que es cada una para la otra, clausura el sonido del *Logos* (Ibid.: 18, 15, 96-97, 83).

En este sentido, los imaginarios sociales son las instancias no verbales donde resuena ese “verbo cósmico”, donde se articula el ser de la vida donde se escucha el sonido del *Logos* perdido en el tiempo del ente, traducido en racionalidad que invade la vida. Por ello, los imaginarios no son configuraciones ideológicas que anteceden al surgimiento de una visión científica del mundo, de un imaginario coherente, contrastable y verificable en el ser-en-sí del mundo objetivo. Los imaginarios son ya mundos de vida producidos e instaurados por la vida de la gente en su “hacerse un mundo”, un mundo desde sí y para sí previo a la objetivación del mundo. Los imaginarios sociales se instauran desde ese momento del devenir de la *physis* en el que se vifurca y complejiza en la emergencia de la cultura, en esa disyunción de la vida dentro de la vida hacia la reflexión del pensamiento sobre la vida, que va de la emergencia de los imaginarios de la vida a la racionalización del mundo.

La vida se desplegó en su devenir termodinámico hasta el punto de disyunción de lo Real y lo Simbólico, de la *Physis* y el *Logos*, de la Naturaleza y la Cultura. Descartes radicalizó esta diferencia al separar el objeto y el sujeto del conocimiento. La reunificación del mundo no podría venir de una reflexión del sujeto sobre el mundo desquiciado por la intervención del conocimiento en la degradación entrópica de la vida. Los imaginarios son esas instancias en que la vida desgarrada arraiga en el cuerpo del ser cultural, del ser diverso por la multiplicidad de la cultura, de un ser-allí en su diversidad existente, en la diversidad de los imaginarios que hoy se enfrentan a las verdades científicas y a las subjetividades objetivadas por el efecto de la racionalidad que generó la disyunción entre cultura y naturaleza, que separó el conocimiento de la inmanencia de la vida.

En esa perspectiva se plantea la reemergencia de los imaginarios frente a la saturación y oclusión de la vida por la racionalidad moderna. Allí donde ya no es posible una reflexión de la modernidad sobre la vida, renace ese momento del devenir de la vida que se fue sedimentando en un imaginario que no es sólo cosmovisión o idea del mundo, sino complejo de prácticas y hábitos, de pensamiento incorporado y arraigado en el ser cultural y en territorios de vida, donde el verbo en acto y la producción de existencia se codifican en una trama de lenguajes compartidos en la síntesis del *vivir bien* que hoy se expresa en estrategias discursivas que confrontan al discurso de la globalización económica y el desarrollo sostenible.

Mas si los imaginarios sociales se presentan como bastiones de resistencia –y reistencia– frente a la institucionalidad del *Logos* universal manifiesto en las leyes de la globalización económica y en la tecnología, manteniendo viva la raíz y la fuente de creatividad de alteridades posibles, la pregunta que emerge ante la sustentabilidad es la respuesta posible desde las formas como el “verbo cósmico” –el *Logos* silencioso de la naturaleza; el devenir de la *Physis*– se inscriben en los imaginarios sociales, dentro de las condiciones de vida de las culturas. Los imaginarios sociales expresan la diferencia entre sociedades diversas, la irreducible alteridad de sus mundos respectivos y sobre la ruptura por la cual una sociedad se convierte en una nueva sociedad, en su encuentro con otros mundos de vida. Los imaginarios sociales dan cuenta de la pluralidad de los mundos sociales y de las creaciones culturales en las diversas formas como han asimilado y significado, construido y reinventado, sus condiciones ambientales de existencia.

Sobre este proceso de inscripción de la naturaleza –las leyes cósmicas sin nombre ni medida– en los imaginarios sociales a través de la palabra viva de los pueblos –de ese artificio entendido como “obra de arte”– que configuran la singularidad y diversidad de su naturaleza histórica, Heidegger habría pensado:

Si la obra [de arte] debe llevar lo cósmico convincentemente a lo Abierto, no debería entonces ella misma –ante su propia creación y por consideración a su creación– haber sido llevada a una relación con las cosas de la tierra, con la naturaleza? [...] Mas inmediatamente surge la pregunta contraria: ¿cómo podría trazarse esa fisura, si ésta no es llevada a lo Abierto por una proyección creativa como una fisura, es decir, si no se mostrara de antemano como un conflicto entre la medida y lo sin medida? Ciertamente, en la naturaleza está oculta una fisura, una medida y una frontera y, ligado con ella, una capacidad para procrear, que es el arte. Pero también es cierto que este arte, oculto en la naturaleza, se hace manifiesto sólo

mediante la obra, porque está originalmente dentro de ella [...] El lenguaje es lo que lleva por primera vez lo que es, como algo que es, a lo Abierto. Donde no hay lenguaje, como en el ser de la piedra, la planta y el animal, tampoco hay abertura alguna de lo que es, y en consecuencia, tampoco la abertura de lo que no es y del vacío. El lenguaje, al nombrar a los entes por primera vez, los trae a la palabra y al aparecer. Sólo este nombrar nomina a los entes *a* su ser, *desde* su ser. Tal decir proyecta una clarificación en la que se anuncia lo que es que el ente venga a lo Abierto [...] El lenguaje es en cada momento el acontecimiento de ese decir, en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo que permanece oculto. El decir proyectante es aquel en el que, en preparación de lo decible, trae al mismo tiempo al mundo lo indecible. En tal decir se acuñan –para ese pueblo, frente a el– los conceptos de una naturaleza histórica de un pueblo, de su pertenencia a la historia mundial (Heidegger, 1971/2001: 68, 71).

Los imaginarios sociales son esas “obras de arte” en las que fragua la “vida en sí”, en las que se funden las cosas de la tierra –la naturaleza, lo real–, con la creatividad cultural que abre y crea un mundo; que se instituye como “puesta por obra de la verdad”; de la verdad posible del ser de un pueblo. La cultura significa y da forma a ese real –entropía; negentropía– que se conserva y permanece oculto bajo la tierra como la inmanencia palpitante de la vida. Se esboza así la extrañeza de lo innombrable de la naturaleza (del descubrimiento del Ser y la potencia de lo Real) y su enigmática inscripción en los imaginarios sociales que configuran la naturaleza histórica de los pueblos. Como en la “obra de arte” en los imaginarios sociales se inscriben “elementos terrestres que no se convierten en mundo, en discurso, en significado desplegado”, que no se expresan lingüísticamente pero que mantienen al ser en su potencia de ser y de llegar a ser, de un modo que no es el de la conciencia subjetiva ni del sujeto trascendental.¹⁵²

El propio Castoriadis plantea una dialéctica de lo Real y lo Simbólico en la institución de los imaginarios sociales; la institución de la naturaleza en el mundo de las significaciones, la emergencia de otro modo de ser en el pasaje de lo somático a lo psíquico; de su inscripción y encarnación en el mundo sensible y su potencia de transformación de la materia, de poder ser de otro modo:

El mundo de las significaciones instituido cada vez por la sociedad no es evidentemente ni un doble ni una calca “reflejo” de un mundo “real”, pero tampoco se da sin relación con un cierto ser-así de la naturaleza [...] como en el “pasaje de lo somático a lo psíquico” hay emergencia de otro nivel y de otro modo de ser [...] y nada es socio-histórico que no sea significación [...] referido a un mundo de significaciones instituidas. La organización de ese mundo se apunala sobre ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra los primeros puntos de apoyo, incitaciones, inducciones [...] Lo que de allí es tomado se da en función y a partir del mundo puesto por la sociedad; no lo es sino estando *formado* y *transformado* dentro y por la institución social [...] de suerte que finalmente, *aquello sobre lo cual* hay apuntalamiento es *alterado* por la sociedad por el hecho mismo del apuntalamiento –lo que no tiene ningún equivalente en el mundo psíquico. Puesto que la

¹⁵² En este sentido, Ricardo Chávez Castañeda nos dice en *El Libro del Silencio*: “La verdad de un pueblo es lo que ha sabido convertir en silencio [...] así para alcanzarlo haya tenido que crearse un lenguaje de antipalabras que destruya el mismo lenguaje, que lo incendie para impedirle así nombrar” (Chávez Castañeda, 2006:210).

institución del mundo de las significaciones, como mundo socio-histórico es *ipso facto* “inscripción” y “encarnación” en el “mundo sensible”, a partir de lo cual éste es transformado históricamente en su ser-así [...] el cual se deja alterar “condicionalmente” mediando a la vez sus “intersticios libres” y su “regularidad” [...] La “realidad” natural es indeterminada a un grado esencial por el hacer social [...] Hay indeterminación incluso a escala macroscópica –hay movimiento, poder-ser de otro modo, de la “materia” o “potencia” en el sentido aristotélico del término (Castoriadis, 1975:474-5).

Desde esta apreciación de los imaginarios sociales se configura *otra sociología ambiental comprensiva*, que trasciende el estéril debate entre realismo y constructivismo.¹⁵³ El constructivismo social adquiere otra dimensión filosófica e histórica desde la indagatoria de la institución de los imaginarios sociales, como formas de incorporación en el pensamiento y en las prácticas sociales del “ser-así” de la naturaleza transformado por los sentidos que adquiere en el mundo de las significaciones. Se abre allí una indagatoria sociológica sobre la “lucha” de la vida, de la dualidad indisoluble entre entropía y negentropía en la oposición entre racionalidad económica y racionalidad ambiental, en la confrontación de los diversos imaginarios sociales en el diálogo de saberes entre seres culturales, en la forja del destino sustentable de la humanidad.

De ese magma de significaciones brotan preguntas sustantivas de la sociología ambiental: ¿De qué manera la palabra, el lenguaje, el concepto, la obra de arte que emerge de la creatividad de la cultura (el *Kunst* de la Antropología de Kant) podría hacer irrumpir el acontecimiento del imaginario social desde la indeterminación del orden natural y conducir el devenir del Ser y los destinos de la humanidad en la inmanencia de la vida?; ¿Cómo fragua la verdad de lo real –el verbo cósmico, el *Logos* originario, la generatividad de la *Physis*– en los imaginarios sociales y su virtualidad originadora de nuevas verdades por venir a través de la institución de sus significaciones en el despliegue del ser cultural en la conflictiva realidad del mundo?; ¿De qué manera la verdad originaria de la vida se expresa en el lenguaje, en las significaciones sociales que alteran y conducen la potencia de la materia, el orden ontológico de lo real, las leyes de la naturaleza en el encuentro de lo Real con el orden Simbólico?

En este sentido interesa indagar cómo lo real de la entropía y la negentropía (los principios de organización de la materia) se han incorporado en los imaginarios sociales, son significados y se inscriben en una inteligibilidad social y en la creatividad cultural de la vida, de procesos sociales negentrópicos, de mundos de vida sustentables. La categoría de “imaginario radical” conlleva la idea de un imaginario capaz de resistir a los procesos de racionalización y de su capacidad de restaurar el mundo desde sus raíces, desde su verdad originaria. El imaginario social radical incorpora la dimensión intencional y afectiva de las significaciones sociales. Los imaginarios se caracterizan así por la tensión de una expectativa y un dinamismo ligados a una intención y a una afectividad dominantes. El imaginario remite a las figuraciones del deseo. En este sentido, los imaginarios se acoplan al ser social, se inscribe en el acontecimiento que forja su verdad, que lo moviliza hacia una resignificación de sus verdades como formas auténticas de vida (Badiou, 1999, 2008).

¹⁵³ Ver Caps. 1 y 2 *supra*.

El imaginario es el registro en el cual y por el cual se despliega lo real incorporado a lo social-histórico. Los imaginarios no reflejan el “genio de un pueblo” que emana de las oscuras profundidades del espíritu, sino las huellas de las condiciones de vida incorporadas al ser social en un mundo vivido. Lo imaginario no se opone así a lo real, sino a la intervención de los procesos de racionalización del mundo y en particular a los inducidos por la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad. En este sentido, los imaginarios sociales de la sustentabilidad aparecen como una fuente de resistencia frente a la racionalización de sus mundos de vida, como un potencial de creatividad y alteridad en la construcción de sociedades sustentables.

En el ámbito de la práctica, Castoriadis no llama a ejercer la imaginación, sino la autonomía. El imaginario no es un instrumento político ni un dispositivo práctico, sino un concepto teórico. La creación imaginaria brota espontáneamente del ámbito de la vida social-histórica, antes de ser recuperada o pensada explícitamente. La práctica precede siempre a la teoría y los proyectos políticos sólo se sostienen si recuperan y prolongan lo que ya está germinando en la realidad efectiva y afectiva. Hoy en día, ante los retos de la sustentabilidad, no sólo interesa rescatar hermenéuticamente las expresiones lingüísticas de los imaginarios que perviven en las formas de vida de los pueblos –vgr., el significado instituido del “vivir bien”. La indagatoria sobre los imaginarios de la sustentabilidad implica desentrañar, revalorizar y reactivar estos imaginarios como esquemas de prácticas y como hábitos de formas culturales de sustentabilidad. En el marco de una política de sustentabilidad arraigada en los pueblos de la Tierra, el rescate de los imaginarios sociales implica “dejarlos ser” como formas culturales de vida y abrir las compuertas a una política de la diferencia, a la fertilización entre imaginarios diversos, al encuentro con otras formas culturales de vida y a vías alternativas de construcción cultural de la sustentabilidad.

Los imaginarios sociales encarnan en el ser cultural; se inscriben en identidades colectivas, a un *ethos colectivo* donde se entretajan relaciones de reciprocidad y complementaridad, a un diálogo activo con lo otro, más allá de una autorreflexión del sujeto sobre sí mismo dependiente de una conciencia individual del mundo externo que habita y lo determina. El renacimiento y emancipación de los imaginarios sociales no podría darse hoy ni en un retorno a sus autonomías originarias, ni en una reflexión de la modernidad sobre sus propios fundamentos. Las vías de alteridad que parten de los imaginarios sociales de la sustentabilidad abren los caminos a la construcción de otros mundos de vida posibles en el encuentro con la modernidad y la alteridad.¹⁵⁴

Los imaginarios sociales remiten así a una *estructura general de la comprensión del mundo* que alcanza su concreción en una resignificación del devenir de la historia en cuanto que en ellos operan hábitos –costumbres y tradiciones–, disposiciones que abren posibilidades de

¹⁵⁴ Como afirmara Foucault (1966, 2009), lo originario que se asienta en un imaginario no remite a la esencialidad de un comienzo alejado en el tiempo, de un acontecimiento que se diluye en la historia, sino de aquel núcleo del ser cultural que revive y se resignifica en cada momento en las prácticas cotidianas en los actos del trabajo, del habla, de la vida misma.

futuro.¹⁵⁵ El ser-ahí se proyecta hacia su “poder ser” desde su “ser-sido”. En este sentido Gadamer habría afirmado que

La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre “sido”. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebাসable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar (Gadamer, 1975/2007: 330).

En esta “estructura de comprensión” se asienta el poder de “hacer ser” desde los imaginarios sociales como una alteridad radical, donde Castoriadis no sólo plantea la inconmensurabilidad de los mundos de vida del ser cultural y de su lugar en el proceso de globalización, sino de su potencia en el contexto de la estrategia de un diálogo de saberes que convoca el encuentro entre formas diferenciadas e intraducibles del ser social en la perspectiva de la apertura de vías alternativas y conjugadas en la construcción social de la sustentabilidad.

Sin embargo, la categoría de imaginario social precisa ser redefinida en el sentido de la sustentabilidad y recodificada en el contexto de una racionalidad ambiental. Pues si bien vale reconocerle a Castoriadis el haber introducido el concepto al análisis sociológico y de haber recuperado por esa vía una filosofía de la praxis que viene de Aristóteles a Kant, el engranaje de su teoría deja cabos sueltos y no termina de concretarse en el sentido hacia el cual apunta, como una política radical de una autonomía que promueva una praxis de alteridad radical hacia la sustentabilidad.¹⁵⁶

El concepto de imaginario social corre así el riesgo de ser comprendido como la instancia en la que encarna el espíritu de un pueblo y, por ese conducto, su “inconsciente colectivo”. Sin embargo, el imaginario social no remite a una conciencia subjetiva o colectiva. Tampoco debe confundirse con el registro imaginario que se constituye en la tónica del inconsciente lacaniano (Lacan, 1971). El imaginario social es el registro en el que sedimenta el orden de lo real en cosmovisiones, hábitos y esquemas de prácticas de un

¹⁵⁵ “Esta estructura de la ‘comprensión del mundo’ (*Weltverstehen*) puede o debe dar lugar a una explicitación (*Auslegung*) ante-predicativa y pre-verbal” (Derrida, 1987).

¹⁵⁶ Habermas elogia a Castoriadis por haber “emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa”; pero al mismo tiempo le reprocha su inconsistencia teórica, pues los imaginarios como institución de un mundo particular de la vida se postula como una “*creatio ex nihilo*”. En efecto, Castoriadis no logra discernir “porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significados”; el carácter colectivo de los imaginarios parece establecerse a partir de una “intersubjetividad de la praxis social, que se ve en la necesidad de partir de la premisa de una conciencia solitaria y del inconsciente individual que constituye el núcleo monádico de la subjetividad en la primera infancia [...] Al asimilar la praxis intramundana a una apertura lingüística del mundo hipostatizada en historia del Ser, Castoriadis ya no puede señalar lugar alguno para la lucha política en torno a una forma autónoma de vida –para aquella praxis emancipatoria, entendida como proyección creadora y realización de lo nuevo” (Habermas, 1989:387-396).

pueblo, de una comunidad; donde fraguan las condiciones de la vida en el sentido de su ser cultural. Es una praxis cuyo sentido se sustrae a la lógica de la racionalidad moderna, a su propósito objetivador, a la intencionalidad del interés subjetivo o a una idealidad espiritual divorciada de la materialidad de la existencia humana. En este sentido, los imaginarios encarnan una totalidad de actos vitales: es la raíz compleja de una identidad social; la vida que se inscribe en la osamenta de su historia, que revive y reafirma una identidad originaria en su resistencia a la opresión y marginación, que se expresa en sus estrategias de supervivencia y se reconfigura en el encuentro con la modernidad. Es el prisma que se abre al encuentro con otros imaginarios, con otras formas del ser cultural; que se hibrida y se bifurca en el diálogo de saberes, proyectándose hacia la producción de un futuro generado por la heterogénesis del ser; que se ramifica hacia su diversidad en una política de la diferencia y la otredad. Es en este sentido que puede reclamarse la autonomía como praxis emancipadora, creadora de lo “radicalmente otro”.

Así como la paleontología ha descubierto las huellas de la vida que han quedado inscritas en los restos fósiles de tiempos geológicos pasados, y la paleolingüística ha decodificado las lenguas originarias, la imaginación sociológica está llamada a indagar y a revivir los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

El imaginario del “vivir bien”: antropología de la naturaleza y fenomenología de la percepción

La crisis ambiental ha venido a cuestionar los propósitos de la humanidad centrados en el progreso, en el crecimiento, en el desarrollo, como los sentidos y destinos supremos de la modernidad, de los cuales habría de derivar el bienestar económico, el control del mundo, la justicia social y hasta la felicidad de la existencia humana. De allí que tanto la reflexión ética y filosófica, así como las reivindicaciones sociales se han replegado hacia un principio fundamental de la existencia humana: al reclamo del derecho a la vida. Los imaginarios de la sustentabilidad se asientan en las condiciones ontológicas de la vida y en la voluntad de poder reimaginar y revivir la vida.

Los imaginarios sociales de la sustentabilidad aparecen como una vía de acceso para explorar las condiciones de la vida humana dentro de las condiciones de vida del planeta Tierra. Así, el imaginario de la vida va confrontando y suplantando a la ideología del progreso como sentido de la vida. Los imaginarios se convierten en fuente de vida frente a las ideas del mundo que buscaron conquistar la vida desde fuera de la vida. Los imaginarios del vivir bien indagan desde dentro de la vida el propósito de mejorar la calidad de vida, que desde una modernidad reflexiva busca afinar los fines de la economía del bienestar con una planificación del buen vivir.

En nuestros días, y como un antídoto al pensamiento hegemónico de la globalización económica, nuevos imaginarios aparecen en la escena política. Así, ha empezado a divulgarse la noción de “felicidad interna bruta”, en contraposición al concepto de producto interno bruto, eje conductor de los propósitos más caros de la economía. Más allá del uso retórico y oportunista que pudiera darse a este *slogan* mediático en las estrategias políticas

de algunos líderes políticos, el reino de Bután ha llamado la atención del orbe al poner en práctica tal principio en la conducción económica y el ordenamiento social de su país.¹⁵⁷

En el lado opuesto del planeta, otro imaginario cultural, arraigado en las cosmovisiones y tradiciones de los pueblos originarios andinos, ha empezado a manifestarse en los foros de debate sobre la sustentabilidad. El imaginario del “vivir bien” se ha inscrito ya en las agendas sobre el cambio climático como parte de las estrategias de los pueblos para ocupar su lugar en los debates y en la toma de decisiones que afectan sus condiciones de existencia. La discusión del “vivir bien” ocupó importantes espacios en la agenda y las conclusiones de la Cumbre Mundial de los Pueblos ante el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en Bolivia en abril de 2010.¹⁵⁸ Por su parte, la ética del “buen vivir” y los “derechos de la naturaleza” se han inscrito ya en la nueva Constitución de Bolivia y Ecuador como principios rectores de la planificación del Estado (Acosta y Martínez, 2009).

La difusión del imaginario del “vivir bien” no sólo pretende mostrar al mundo que otros modos de vida son posibles, al tiempo que problemas globales, como el cambio climático, continúan siendo gestionados dentro de las estrategias de la modernidad ecológica, es decir, dentro de la instrumentalidad económico-tecnológica y la geopolítica del desarrollo sostenible, de la eficacia del Protocolo de Kioto y la exigencia del cumplimiento de los compromisos climáticos asumidos por los países del Norte. Reivindicar el “vivir bien” no sólo significa un reclamo de justicia histórica por el sometimiento de las formas de vida de los pueblos ante la imposición de la racionalidad moderna; al mismo tiempo, el imaginario del “vivir bien” propone otra comprensión del mundo y se ofrece como muestra de cómo podría revincularse la vida humana con el orden natural, una solución más allá de los alcances de una modernidad reflexiva, de los ajustes de la economía a una modernización ecológica y los potenciales de la tecnología para controlar la degradación socio-ambiental y el cambio climático.

Del imaginario del “vivir bien” instaurado en la vida de los pueblos andinos y amazónicos –imaginarios de una vida comunitaria dentro de una comunidad ecológica–, deriva otro imaginario: el de los derechos de la naturaleza. En la postulación de la naturaleza como sujeto de derecho se expresa el imaginario derivado de la ontología existencial. Así, la idea de “dejar ser al ser” de la filosofía heideggeriana, se expresa en los derechos intrínsecos de existencia de la naturaleza que han “informado” tanto a la ecología profunda como a la ética del cuidado de la naturaleza. El imaginario del “vivir bien” que emana desde el corazón del ser cultural que resiste a la invasión del pensamiento moderno, se encuentra con esos otros imaginarios que surgen de la reflexión crítica de la filosofía. En este sentido, los imaginarios de la sustentabilidad y del “vivir bien” no nacen “puramente” dentro de sus mundos de vida y sus contextos de pensamiento. Emergen en el campo de poder que ha establecido la geopolítica del desarrollo sostenible/sustentable, como estrategias discursivas

¹⁵⁷ El concepto de FIB se basa en la premisa de que el verdadero desarrollo de la sociedad humana se encuentra en la complementación y refuerzo mutuo del desarrollo material y espiritual. Los cuatro pilares del FIB son la promoción del desarrollo socioeconómico sostenible e igualitario, la preservación y promoción de valores culturales, la conservación del medio ambiente y el establecimiento de un buen gobierno.

Cf. es.wikipedia.org/wiki/Felicidad_Nacional_Bruta.

¹⁵⁸ Cf. <http://cmpcc.org/>

con el interés de reposicionar el derecho de ser de los pueblos y como una búsqueda de alternativas para el bien común de la humanidad y la sustentabilidad planetaria. Es en este sentido que el imaginario del *vivir bien* se verbaliza, se expresa, se argumenta, se imprime. De su institución imaginaria y de sus prácticas, adquiere valor estratégico y forma discursiva.¹⁵⁹

El imaginario del *vivir bien* no es tan solo una filosofía de vida de los pueblos andinos, sino que se extiende a los pueblos amazónicos y en general se convierte en una metáfora del principio de vida de las sociedades tradicionales. Más allá de expresar sus formas de *ser desde dentro* del cosmos y de la Tierra, en los imaginarios sociales de la sustentabilidad se han instituido prácticas de convivencia y de transformación del medio que habitan, donde se conjugan las condiciones ecológicas de un territorio con el arte del manejo cultural de la naturaleza. Así, en su estudio de los Achuar en la selva amazónica ecuatoriana, Philippe Descola encontró que su “vivir bien” es una práctica de relación con la naturaleza, una forma de vivir y cultivar la naturaleza, de la que depende la “paz doméstica”:

el vivir bien es una suerte de horizonte normativo de la vida doméstica [...] uno de los criterios del bien vivir es lograr asegurar el equilibrio de la reproducción doméstica explotando sólo una escasa fracción de los factores de la producción disponibles [...] y reservando un amplio margen de seguridad en su subexplotación del potencial productivo (Descola, 1996: 416, 421, 428).

Este *vivir bien* en los imaginarios de los Achuar no es el reflejo de las condiciones ecológicas de los territorios que habitan, sino también la proyección sobre sus prácticas de una norma social de convivencia y la significación cultural que imprimen en su naturaleza. Así, la antropología derivada de una fenomenología ecológica no sucumbe al determinismo ecológico o geográfico de la antropología cultural o del materialismo ecológico, y se aparta de la antropología evolucionista en la que la lógica de tratamiento de la naturaleza derivaría de la maximización del aprovechamiento de sus potenciales y flujos energéticos, llevando a un proceso de creciente estratificación social:

El ejemplo de los Achuar, así como el de otras sociedades de cazadores-rozadores amazónicos muestra que la domesticación de plantas no es necesariamente el primer paso de un engranaje productivista que conduce ineludiblemente a la alienación económica [...] hay que cuidarse de los peligros de una interpretación demasiado unilineal que haría de la agricultura el *deus ex machina* del crecimiento exponencial y de la estratificación social [...] Al revés del determinismo tecnológico somero que impregna a menudo las teorías evolucionistas, se podrá postular aquí que la transformación por una sociedad de su base material está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de armazón conceptual al modo material de producir (Ibid.: 431, 440).

Sobre la institución de los imaginarios ecológicos en las prácticas sociales y productivas de los Achuar con la naturaleza, dice Descola:

¹⁵⁹ Como ejemplo de ello, el imaginario del “buen vivir” se enlaza con el discurso de la ecología y de la gestión del desarrollo sostenible para plasmarse en la Constitución del Ecuador, que en su artículo 71 afirma: “la naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Wray, 2009).

la parte de materialidad que no ha sido directamente engendrada por el hombre y que solemos denominar naturaleza puede ser representada en ciertas sociedades como un elemento constitutivo de la cultura. Existe por supuesto todo un sector de la naturaleza transformado por el hombre y que depende pues de él para reproducirse: la humanización de las plantas y de los animales domésticos constituye un resultado previsible del constreñimiento biológico que subordina la perpetuación de estas especies a la intervención humana. Empero, como lo ilustran los Achuar, la domesticación de la naturaleza puede extenderse en lo imaginario mucho más allá de las fronteras concretas que establece la transformación por los hombres de su medio natural. Incluso podría avanzarse la hipótesis de que la porción del reino natural que una sociedad va a socializar de manera fantasmática será tanto más vasta cuanto que la parte de la naturaleza que ella es capaz de transformar efectivamente es más reducida [...] Al dotar a la naturaleza de propiedades sociales, los hombres hacen más que conferirle atributos antropomórficos, ellos socializan en lo imaginario la relación ideal que establecen con ella. Esta socialización en lo imaginario sin embargo no es completamente imaginada: para explotar la naturaleza, los hombres tejen entre sí relaciones sociales y es a menudo la forma de estas relaciones la que les servirá de modelo para pensar su relación con la naturaleza [...] La manera en que los Achuar socializan la naturaleza en lo imaginario sugiere [...] que cuando una sociedad concibe el uso de la naturaleza como homólogo de un tipo de relación entre los hombres, toda modificación o intensificación de este uso deberá pasar por una reorganización profunda tanto de la representación de la naturaleza como del sistema social que sirve para pensar metafóricamente su explotación (Ibid.: 436-439).

En este sentido, los imaginarios sobre la naturaleza han constituido identidades culturales y configurado estrategias ecológicas, como la de las ancestrales culturas del maíz en Mesoamérica, generadoras de biodiversidad y modos de vida sustentables, como las milpas de los indígenas-campesinos mexicanos; o las de diversos grupos amazónicos y habitantes de los bosques tropicales, como los seringueiros en Brasil, que han instituido sus reservas extractivistas y sus modos de “vivir bien” en sus territorios biodiversos (Porto Gonçalves, 2001); o como los imaginarios restaurados de las comunidades negras del Pacífico Colombiano en sus luchas por reapropiarse su patrimonio de biodiversidad en el que desarrollaron su cultura (Escobar, 2008). De esta manera, los imaginarios sociales de la sustentabilidad se presentan como las raíces profundas de formas de sociabilidad de la naturaleza instauradas en los hábitos y prácticas que se han instituido en las formaciones histórico-culturales de los pueblos y sus ecosistemas, que han resistido a las formas de dominación de la racionalidad moderna, y que hoy ofrecen vías para el reordenamiento de la vida en el planeta, en la perspectiva de la sustentabilidad de la tierra y la producción de la existencia humana.

El imaginario del *vivir bien* surge del sentimiento de interioridad del ser cultural dentro del cosmos, de la Tierra, del ambiente; del sentimiento de ser como “ser parte de”, de estar contenido en un ser envolvente; y al mismo tiempo, de ser actor de la preservación y del devenir de la vida.¹⁶⁰ Esta concepción-sentimiento de ser es sintónica con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, como una experiencia de implicación-relación-

¹⁶⁰ El *vivir bien* se expresa en la cosmovisión y lengua aymara como *suma qamaña* y como *sumak kawsay* en quechua. Estos términos significan un “saber vivir”, un “estar siendo” y “ser estando”, un “proceso de vida en plenitud” (Huanacuni, 2010:15).

responsabilidad, de integración de la intuición sensorial y perceptiva con el saber incorporado, con la comprensión intelectual, lingüística y conceptual del mundo.

La ontología “desde dentro” no es una ontología existencial del ser ante la muerte, sino del ser que vive y se siente dentro de la Tierra, en reciprocidad con el mundo donde el contacto con la naturaleza está en la interfase de sensibilidad –de piel, carne y hueso–, antes que en la conexión racional entre entes y sujetos. La *carne* es donde encarna lo que Merleau-Ponty llama lo “sensible en trascendencia, lo sintiente en lo sensible”. Esa carne no es el cuerpo objetivo, la materia objeto ni la mente inmaterial del científico, sino la carne que siente en su contacto y reciprocidad con el mundo. En este sentido, los imaginarios están cerca de la *corporalidad vivida* de Foucault, “de la intervención de las fuerzas socializadoras, organizadoras, en el sustrato natural de criaturas que se caracterizan por su corporalidad vivida”, de ese “concepto absolutamente asociológico de lo social” que tanto irrita al ideal del racionalismo sociológico de Habermas (1989: 291).

En el diálogo entre saberes tradicionales y el pensamiento filosófico-antropológico se conectan los imaginarios sociales con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. Pues más que proponer una nueva antropología filosófica del ser o la reconstrucción del ser reestableciendo sus conexiones primigenias con el mundo, el *vivir bien* vive dentro de su ontología existencial. Es en esta concepción del mundo –de su inscripción pre-lingüística y pre-racional–, en la que el ser indígena se inscribe en la Pachamama, dentro de un mundo-cuerpo en el que “somos el mundo que se piensa a sí mismo”, donde el pensamiento y el habla de los pueblos quechuas y aymaras son la expresión de la Tierra, de la Pachamama.

La investigación en la ciencia termodinámica de la vida especula hoy sobre la inscripción en las células vivas de una memoria sobre el origen de la vida.¹⁶¹ La inscripción pre-lingüística y pre-racional del “mundo que se piensa” hace de los imaginarios registros pre-simbólicos, pre-discursivos del origen y de las condiciones de la vida. Son registros de saberes *en-terrados* en el tiempo desde donde surge hoy un proceso de emancipación contra el tiempo y la voluntad de poder de la racionalidad moderna.

Los imaginarios sociales son esos saberes encarnados que indagó Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* y que designó simplemente como *carne*;¹⁶² son esa profunda creatividad activa en los niveles más inmediatos de la percepción corporal [...]

¹⁶¹ Harold Morowitz enuncia en su libro *Energy Flow in Biology: Biological Organization as a Problem in Thermal Physics*, lo que se conoce como la cuarta ley de la termodinámica: “En los sistemas en estado estacionario, el flujo de energía a través del sistema desde una fuente hasta un sumidero acarreará al menos un ciclo en el sistema [...] Este enunciado [...] conecta lo vivo con lo no vivo. Al acumular complejidad con el paso del tiempo, los ciclos energéticamente impulsados, incorporan una memoria natural, un recuerdo de sus estados pasados [...] El metabolismo, afirma Morowitz, recapitula la biogénesis [...] Morowitz parte de la premisa de que las células vivas contienen rastros metabólicos del origen de la vida. Teóricamente, estos ciclos termodinámicos reminiscentes son fósiles químicos de más de 3500 millones de años de antigüedad, reliquias todavía activas de la robusta reducción de gradientes por la que la materia cobró vida” (Schneider y Sagan, 2008:132). ¿Podría esta ley termodinámica dar sustento a la especulación de una memoria de las condiciones de vida que constituyeron los imaginarios de la sustentabilidad de la vida de los pueblos?

¹⁶² “La ‘carne’ es el elemento inanimado que ha descubierto Merleau-Ponty, en su exploración de la percepción pre-objetiva, como el tejido común entre uno mismo y el mundo [...] lo sensible en el doble sentido [lo que es sentido y lo que siente]” (Abram, 1995:65).

como el sujeto consciente de la experiencia [...] como la naturaleza extática del cuerpo viviente.” En esta fenomenología de la experiencia –que sigue las indagatorias de Husserl sobre el “origen fenomenológico de la especialidad de la naturaleza”, el ser en el mundo se traslada a un *ser dentro de una Tierra habitada*, como los pueblos andinos que viven en la Pachamama, en una conciencia de una existencia envuelta en el cosmos, en la biosfera, en la Tierra entendida como el movimiento del cuerpo sensible hacia un mundo de vida vivido como carne comunal. Es en esta indagatoria en la que el “enigma de la Tierra, en toda su densa, fluida y atmosférica unidad, comienza a emerger y a hablar” (Abram, 1995:62).¹⁶³

Siguiendo a Merleau-Ponty, David Abram interpreta esta percepción pre-reflectiva, pero comprometida, como “nuestra *participación* carnal en un mundo que desde ya *nos habla* en el nivel más inmediato de nuestra experiencia sensorial” (ibid.:71), que habría de desdoblarse en un intercambio recíproco entre el cuerpo y el mundo, informado por un *logos* profundo, donde se inscribe la génesis del habla y del pensamiento. Esa percepción pre-racional aparece como un proceso originario en el que estaría prefigurado aquello que en una evolución del ser o en su trascendencia de lo sensible y sintiente, llegaría a manifestarse y a expresarse en la mente humana como un imaginario. De esta manera, la trascendencia de la percepción de Merleau Ponty aparece como una nueva ontología del ser y el devenir del mundo, de la génesis carnal de una conciencia por venir. La fenomenología de la percepción abriría así la ilusión de una trascendencia ecológica de la historia antiecológica por la que ha atravesado el proceso civilizatorio de la humanidad. Los imaginarios sociales serían el cuerpo donde se ha instaurado esa génesis carnal, previo a su expresión en la conciencia.¹⁶⁴

La fenomenología de la percepción en Merleau-Ponty produce así una comprensión del mundo coherente con los imaginarios y las formas del ser indígena que se percibe, piensa, siente, vive y actúa dentro de mundos de vida inscritos en la Tierra.¹⁶⁵ Esta fenomenología trascendental concibe la historia como una generatividad del Ser, como una ontología desplegándose desde dentro, una topología del Ser que espera su realización desde la “profundidad” de su ser, desde sus potencialidades inscritas en la interioridad de su *poder ser*. Sin embargo, el despliegue del ser y la emergencia de la conciencia en la inmanencia de la vida, se ha visto intervenido por las reconfiguraciones del ser desde la emergencia del lenguaje, a través del pensamiento metafísico y por la intervención de la ciencia en la institución de la racionalidad del mundo moderno. Así, esa historia de disyunción, desvío y desvarío del ser no puede reconstituirse por el “descubrimiento filosófico” de una estructura ontológica o una topología del ser que estuviera allí latente, esperando su realización –la

¹⁶³ “Es posible que esta lengua que hablamos sea la voz de la misma Tierra viva, cantando a través de la forma humana, pues la vitalidad, la coherencia y la diversidad de los varios lenguajes que hablamos, bien pueden corresponder a la vitalidad, coherencia y diversidad de la biosfera de la Tierra, y no a una complejidad de nuestra especie considerada *aparte* de esa matriz” (ibid.:71).

¹⁶⁴ “El intelecto humano es una recapitulación o prolongación de una trascendencia ya en marcha en los niveles más inmediatos de la percepción corporal –es decir, afirmar que la ‘mente’ o el ‘alma’ tiene una génesis carnal” (Ibid.: 62).

¹⁶⁵ “Por la primera vez en la filosofía moderna, los seres humanos con todo su lenguaje y pensamientos están envueltos dentro de la atmósfera de este planeta, una atmósfera que circula tanto dentro como fuera de sus cuerpos” (Ibidem).

emergencia de una noosfera que vendría a redimir el mundo— una vez abierto el camino por la invención de una comprensión fenomenológica de la vida.

La fenomenología aparece así como una comprensión intencionada que busca restaurar al mundo desquiciado por el dualismo ontológico cartesiano que objetivó al mundo separándolo de la subjetividad, al cuerpo del alma, a la realidad de la espiritualidad. Varios autores que se reclaman de la ecología profunda, de la ecología social y de la ética ambiental buscan adoptar una ontología “desde dentro”, un paradigma cognitivo de las relaciones del *self* ecológico con la naturaleza, y una nueva filosofía no dualista del ser para reabsorber la relación del sujeto con el mundo objetivado en un monismo ontológico. Lo que plantea el desafío de restaurar aquel momento originario de la disyunción entre el Ser y el Ente, entre lo Real y lo Simbólico, entre la Physis y el Logos.

La racionalidad ambiental se funda en una epistemología no objetivista para comprender y enfrentar la crisis ambiental generada por la racionalidad científica de la modernidad construida por la ontología y epistemología dualista. Empero esta crisis del conocimiento no se resuelve mediante un forzamiento monista de la diferencia ontológica, sino por la reconstrucción del pensamiento del mundo, para reencausarlo en la inmanencia de la vida, de las condiciones ecológicas del planeta vivo que habitamos y de las condiciones humanas de habitabilidad del mundo; es decir, una nueva coherencia entre lo Real y lo Simbólico, la consistencia de un saber del mundo vivo para *saber vivir bien* en el mundo. La emancipación de los efectos de la ontología y la epistemología dualista en la configuración de la racionalidad económica e instrumental de la modernidad y sus consecuencias en la crisis ambiental no depende de un ecologismo complaciente que enrieda la invasión de la racionalidad moderna en el orden de la vida como una necesidad transitoria en el proceso de evolución de la vida y de la humanidad. Michael Zimmerman llega a afirmar:

A pesar de ser dualista, la racionalidad es una etapa poderosa e importante en el desarrollo de la humanidad. Moverse hacia un nivel más allá de esa racionalidad *no* significa volverse irracional. Como otros elementos retenidos en nuestro propio desarrollo, niveles inclusivos de alerta incluirán también a la conciencia del ego. La racionalidad dualista es una etapa que debe alcanzarse antes de que sean posibles etapas superiores. Puesto que muchos seres humanos están luchando aún para alcanzar la etapa de la racionalidad dualista o la conciencia del ego, esta racionalidad no debe ser menospreciada, sino estimulada. Por otra parte, debemos ser cautos sobre cualquier pretensión de finalidad que hagamos con respecto a ese nivel de conciencia. La evolución está aún en curso (Zimmerman, 1995:288).

Consecuentes con este pensamiento, habría que esperar a la completa racionalización de los imaginarios y de las formas de vida tradicionales dentro de una ontología dualista para poder trascender, evolutivamente, hacia el reencuentro con las condiciones de vida en el planeta vivo que habitamos. Empero, reordenar el mundo de forma consistente con una comprensión de las *condiciones de la vida*, y propiciar la reinstauración de los imaginarios originarios para dar curso a la construcción de mundos sustentables posibles, implica la necesidad de deconstruir la historia de la metafísica que condujo hacia la jaula de hierro de la racionalidad moderna. Pues hoy en día, la vida no está envuelta en una noosfera, sino que sobrevive dentro de una atmósfera contaminada, destinada por la racionalización tecnológica del mundo que conduce hacia la muerte entrópica del planeta.

De esta manera, abrir los cauces del vivir bien dentro de las potencialidades de la biosfera y la creatividad de las culturas humanas diversas que habitan el planeta, no sólo precisa de una alianza de los derechos culturales a “ser con la naturaleza” con los principios y valores que buscan restaurar el pensamiento por la vía de la fenomenología de la percepción, la ecología profunda y la ontología existencial. La “recreación del mundo” requiere la deconstrucción de la racionalidad instituida a través del pensamiento teórico y en la práctica política, para poder construir una nueva racionalidad social en la que puedan enlazarse las reinventiones de las formas del ser cultural en que perviven las condiciones de la vida en sus imaginarios sociales, en su *ser desde dentro*, es decir, aquello que la fenomenología quisiera reinstaurar en la reconstrucción del ser civilizado, racionalizado.

Desterrar y desentrañar a los imaginarios sociales de la sustentabilidad es una operación de desocultamiento del Ser, a través de una ontología del ser, que abre la posibilidad de lo aún no visible y lo aún no pensado como algo que está “encubierto en lo visible y fueran modalidades de su misma trascendencia” (Merleau-Ponty, 1969:216). Empero, la potencia de estos imaginarios no está en una operación trascendental, sino en la activación de lo posible desde la potencialidad de lo real y de su apropiación simbólica: de la productividad ecológica negentrópica y la creatividad cultural. La construcción de un mundo sustentable fundado en la inmanencia de la vida –que ha sido intervenido por la racionalidad moderna insustentable–, pasa por la posibilidad de su deconstrucción: una deconstrucción que no es sólo teórica; que no es sólo la desvinculación de culturas monádicas aún no racionalizadas que resisten a ser absorbidas por la racionalidad del mundo globalizado, sino la disolución paulatina de sus instituciones para dar curso a la construcción de otros modos sustentables de habitar el planeta.

Ello implica la posibilidad de construir una epistemología política capaz de desenmascarar lo que quedó oculto como potencia del Ser y de la Tierra, de lo Real y lo Simbólico, por la imposición de una racionalidad antiecológica. Abrir y conducir el proceso civilizatorio hacia la sustentabilidad, no sólo significa pensar fuera del pensamiento metafísico y más allá del ser, sino deconstruir la racionalidad teórica e instrumental, económica y jurídica que ordena el mundo global insustentable –sus intereses e inercias– y construir futuros posibles en el reencuentro entre los imaginarios sociales y el deseo de vida con la potencia ecológica y la creatividad cultural, para inventar nuevos mundos posibles. Ello demanda un pensamiento estratégico para desplegar la potencia de los imaginarios de sustentabilidad a través de los actores políticos del ambientalismo, para territorializarlos en la reinención de nuevos mundos de vida.

Imaginarios sociales y sociología ambiental: el diálogo de saberes en la institución de la sustentabilidad

Los imaginarios sociales emergen en el contexto de la crisis ambiental como “reservorios de vida”. Ante el desasosiego social y la impotencia del conocimiento científico para responder a los desafíos de la crisis ambiental; ante la ilusión de una conciencia humana capaz de devolverle la vida al planeta, los imaginarios culturales representan la esperanza de la capacidad de la humanidad para construir un futuro sustentable para el planeta, donde pueda habitar la diversidad cultural dentro de la inmanencia de la vida. Ello implica abrir la

posibilidad de activar estrategias epistemológico-políticas que den visibilidad y legitimidad a esos imaginarios como formas culturales de ser-en-el-mundo, que conduzcan a reinventar prácticas de apropiación sustentable de la naturaleza y a construir derechos colectivos para instaurarlas en nuevos territorios de vida. Esto abre una estrategia epistémico-política que plantea las siguientes preguntas: ¿cómo se manifiestan estos imaginarios en el campo de la ecología política?; ¿cómo habrían de ganar visibilidad y legitimidad para convertirse en una institución social con derechos jurídicos y poder político para establecer su derecho de ser y desplegarse en el mundo?; ¿Qué axiomáticas, métodos de investigación y estrategias conceptuales habrán de desplegar las ciencias sociales –la antropología, la hermenéutica, la sociología– para “rescatar” los imaginarios sociales de la sustentabilidad?; ¿Cómo generar la alianza estratégica entre los imaginarios sociales y una imaginación sociológica capaz de abrir los caminos para la construcción de mundos sustentables posibles?

Los imaginarios sociales son inscripciones que ha dejado la vida en el cuerpo de la vida, signos de códigos originarios que perviven en la modernidad. Los imaginarios sociales emergen del fondo de la vida como una reserva de comprensión que da fundamento al reclamo de los derechos culturales y ambientales de los pueblos de la tierra, al tiempo que se ofrecen un velado “objeto de estudio” para las ciencias sociales, en el que debe alinearse la imaginación sociológica desde la comprensión que ofrece la racionalidad ambiental. La indagatoria y la manifestación política de estas “*super-vivencias*” de la tradición aparecen como una esperanza de sustentabilidad y de vida ante la globalización de la modernidad: la esperanza de que allí anide y se revele –se rebele– la potencia de un pensamiento capaz de resistir y abrir las vías a la vida que ha quedado ocluida en la entificación del mundo.

Los imaginarios culturales vienen adquiriendo fuerza política, configurando estrategias discursivas que confrontan al discurso y las instituciones de la geopolítica del desarrollo sostenible. En esa perspectiva emerge la indagatoria sociológica de los imaginarios sociales (Castoriadis), la filosofía y antropología fenomenológica (Merleau-Ponty, Descola) y la sociología del sentido práctico (Bourdieu) para *comprender* los imaginarios, los esquemas de prácticas y los hábitos que irrigan el campo de una sociología ambiental y una ecología política fundadas en una racionalidad ambiental; para explorar esos *verdaderos mundos de vida* y construir sociedades sustentables; para indagar cómo de allí emergen nuevos actores y movimientos sociales y acompañarlos en su larga marcha hacia la sustentabilidad.

La hermenéutica ambiental que indaga y saca a luz estos imaginarios de la sustentabilidad no se conduce por los senderos del *Andenken* heideggeriano. Más allá de una hermenéutica de los discursos sobre la naturaleza, busca rescatar las vivencias de la vida instauradas en el ser cultural y ponerlas en el juego del diálogo de saberes en una confrontación de racionalidades –capitalista-ambiental–, entre tradición y modernidad.¹⁶⁶ Desde desde los límites del mundo cosificado, de la racionalización del Ser y de la aceleración hacia la entropización del mundo, renace la vida en los imaginarios sociales de la sustentabilidad: en el reencuentro entre lo real y lo simbólico, entre naturaleza y cultura, en la

¹⁶⁶ La racionalidad ambiental se aparta así de la racionalidad comunicativa de Habermas y una hermenéutica que quisiera restaurar la unidad de la experiencia en términos de un lenguaje común o de un sentido común, que canonicen las reglas del lenguaje existente de hecho contra toda posibilidad de nuevas aperturas y dislocaciones.

territorialización de nuevos mundos de vida que abre la racionalidad ambiental por el diálogo de saberes.

En el límite de la objetivación del mundo y del interés de la ganancia, surge la espiritualidad de la naturaleza, la Pachamama que emana del fondo de la vida, inspirando el imaginario social en el que se expresa el grito de la tierra. Lo que llama a pensar los imaginarios sociales de la sustentabilidad es el llamado de la vida, desde la llama de la vida. Lo que se sedimenta en los imaginarios sociales no es una conciencia lúcida, sino un *saber*, una constelación de cosmovisiones, conocimientos y sabidurías; de lenguajes, hablas y discursividades; de prácticas en acto y acciones en potencia; de acontecimientos que no siempre se expresan lingüísticamente o traslucen a través de la conciencia, pero que pulsán en el cuerpo social para abrir el horizonte de lo posible. Los imaginarios fundan saberes que instituyen al ser cultural.

Interrogar los imaginarios sociales es indagar las diversas formas culturales de comprensión del mundo, para contrastarlos con las formas de conocimiento de la naturaleza derivadas del modo de producción de conocimientos de la ciencia –la entropía del universo; la negentropía de la Tierra–; para enlazarlos con el pensamiento filosófico y la imaginación sociológica en el sentido de la inmanencia de la vida y en el horizonte de un futuro sustentable. Esa filosofía posmoderna, en su afán de trascender la herencia de la metafísica –de la inversión del platonismo, de la idea absoluta, del determinismo científico, de la razón totalitaria–, llega a postular la única necesidad absoluta del mundo humano: su *contingencia* (Q. Meillassoux, 2006). En tanto que la ontología fundamental de Heidegger abrió una indagatoria sobre el pensamiento en su relación con la esencia y el devenir del Ser, la ciencia ha establecido sus construcciones paradigmáticas en el imaginario de la representación de lo real, en la refutación de los conocimientos objetivos, derivados de la relación de verdad entre el concepto y la realidad. En esta larga odisea del pensamiento a través de la historia de la metafísica, ni la filosofía ni la ciencia se han planteado el problema fundamental de la reflexión del pensamiento y la intervención del conocimiento sobre lo real y sobre la vida: la degradación ecológica y la muerte entrópica del planeta generada por el efecto de la metafísica y de la ciencia sobre la naturaleza.

Es este llamado a pensar desde la llama de la vida lo que lleva a indagar desde la racionalidad ambiental los imaginarios sociales de la sustentabilidad. Pues más allá de la inquietud por entender el posible conocimiento del mundo en la extemporaneidad de la existencia del hombre –de un hipotético mundo futuro destruido por un fenómeno cósmico–, hoy enfrentamos el riesgo de la vida en el planeta –de la diversidad de formas de la vida; de la diversidad cultural; de la responsabilidad humana en la destinación de los sentidos y los senderos de la vida–, no por causa de un fenómeno extrahumano, sino por los efectos del modo hegemónico de conocimiento del mundo en la degradación entrópica del planeta, por la producción de una complejidad ambiental incognoscible, por la alienación del juicio humano frente a los destinos de la humanidad.

Si la conducción del mundo en la sociedad del riesgo y en la vía de la modernización ecológica se ha dejado en manos del “conocimiento experto”, incluso la comprensión de los problemas y procesos que conducen hacia la construcción de “casos ambientales” que movilizan a la sociedad (ver Cap. 3), La modernidad ha generado problemas que no son

resolubles por la vía de una modernidad reflexiva. Pues el problema de la ciencia no es solamente su limitada capacidad para conocer el mundo, sino para dar cuenta y anticipar los impactos que ha generado y sigue produciendo en el mundo su forma hegemónica de comprensión del mundo, su conocimiento para dominio de la naturaleza que ha intervenido al mundo, llevando a la degradación del ambiente, al riesgo de la vida y a la pérdida del sentido de la existencia humana. Ante este encierro de la modernidad, los imaginarios sociales son el reservorio de otras comprensiones del mundo capaces de movilizar otros sentidos civilizatorios.

La deconstrucción de la metafísica lleva a cuestionar el determinismo y la sobre-objetivación del mundo; los juicios *a priori*, la Idea Absoluta y la razón totalitaria instaurados en la racionalidad de la modernidad. La racionalidad ambiental busca abrir el campo de lo posible, más allá de la virtualidad del conocimiento matematizado en el despliegue del Ser, y en la necesidad de la contingencia, hacia el devenir de un futuro sustentable. Pero la comprensión de la contingencia del ser en el acontecimiento que abre lo posible, no despeja el horizonte infinito de lo posible intervenido por la tecno-ciencia hacia lo posible en la inmanencia de la vida. Más allá de la emergencia de lo nuevo por la generatividad de la *physis*, por la epigénesis y la mutación genética, por la innovación tecnológica y su hibridación con la vida –de todo ese despliegue del Ser en la actualidad de la multiplicidad del ente que hoy vivimos en el constreñimiento de un mundo objetivado, cosificado, unificado por la racionalidad moderna y la “lógica” del mercado–, el campo de lo posible es abierto y movilizado, más allá del azar, por el pensamiento creativo y propositivo, por el acto ético responsable y por la acción política estratégica. La racionalidad ambiental funda una nueva manera de pensar el mundo posible: se abre al diálogo con una diversidad de imaginarios sociales, y acoge el *no saber* del ser posible, en el avenir del *aún no*.

La comprensión del mundo ha quedado tensada entre el conocimiento que procura un entendimiento del *ser-en-si* del mundo a través del conocimiento objetivo derivado de la ciencia, y el *ser-para-nosotros*, derivado del pensamiento fenomenológico, de la ontología existencial y del constructivismo social. Hoy, el ser se piensa desde el fondo de la tierra como un re-conocimiento del ser cultural desde su “naturaleza”, de sus condiciones ontológicas, ecológicas y termodinámicas de vida; como un ser-saber que reclama sus derechos de existencia. Este ser se manifiesta y se expresa en el imaginario del *vivir bien* que habla desde dentro de los mundos de vida de las culturas tradicionales. La racionalidad ambiental apunta hacia una reconducción de la historia abierta por el pensamiento hacia una sustentabilidad fundada en las condiciones de la vida y en sus formas de arraigo en los imaginarios culturales, a través de un diálogo de saberes.

Desde fuera de los paradigmas de la ciencia normal y los esquemas dominantes de las ciencias sociales –del estructural funcionalismo, de la ecología generalizada y de las ciencias de la complejidad, que informan a la “modernidad reflexiva” y a la “modernización ecológica”–, nuevas indagatorias han abierto vías en la filosofía y la sociología política para pensar al ser social: la identidad social, el actor social, el movimiento social, el cambio social. Ante la crisis ambiental, se vuelve imperativa la indagatoria sobre los imaginarios sociales de la sustentabilidad. La sociología ambiental enfrenta el desafío de dar coherencia conceptual a una diversidad de vetas de pensamiento y formas de inteligibilidad que

configuran el *complejo teórico y el magma de significaciones del imaginario sociológico contemporáneo* ante la crisis ambiental. En este crisol se forja una nueva sociología ambiental, un nuevo programa de investigaciones asociado a una estrategia política de afirmación de identidades culturales, en la confluencia y amalgama de diferentes esquemas de disciplinas de las ciencias sociales y las ciencias ambientales; en un diálogo entre las comprensiones que ofrecen diferentes esquemas sociológicos y antropológicos y las significaciones instituidas en los imaginarios sociales de la sustentabilidad.¹⁶⁷

Los imaginarios sociales se fundan en una “originalidad” y reivindican una “autonomía” como la capacidad de continuar originando sus imaginarios en el devenir del ser cultural; mas no remiten a la esencialidad de una identidad ni a una intemporalidad de la cultura. En ese sentido, la verdad que entraña el ser cultural y se instituye en sus imaginarios es una memoria presente y no remite a la restauración de un origen. El ser cultural es la fragua de diversos tiempos que palpitan en su existencia pero no son los de una reversibilidad o proyección del tiempo: del retorno al ser originario o de la trascendencia del ser. Es en el intercambio cultural, en el encuentro de seres culturales y en el diálogo de saberes donde se realiza la “verdad universal del hombre”. En este sentido, reinterpretando a Kant, Foucault afirma:

Así como antes lo originario podía ser definido como lo temporal en sí, ahora se puede decir que lo originario no reside en una significación precedente y secreta, sino en el trayecto más manifiesto del intercambio. Allí es donde el lenguaje adquiere, consume y recupera su realidad, es allí igualmente donde el hombre despliega su verdad antropológica [...] la verdad toma entonces forma a través de la dispersión temporal de las síntesis y en el movimiento del lenguaje y del intercambio; allí, ella no encuentra su forma primitiva –ni los momentos *a priori* de su constitución, ni el choque puro de lo dado–; ella encuentra, en un tiempo ya transcurrido, en un lenguaje ya hablado en el interior de un flujo temporal y de un sistema lingüístico jamás dados en su punto cero, algo que es como su forma originaria:

¹⁶⁷ Para pensar las alianzas posibles entre la racionalidad ambiental y los imaginarios sociales, es necesario definir los conceptos de cultura, hábitos, prácticas, imaginarios y racionalidad: Gilberto Giménez define la cultura como “el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen su identidad colectiva (Giménez, 2009:246); Castoriadis define el imaginario social como un magma de significaciones encarnadas en instituciones que determina las maneras de pensar, sentir, desear y decir, orientando la acción de los miembros de esa sociedad; Descola define los “esquemas de prácticas” como estructuras abstractas que organizan los conocimientos y la acción práctica sin necesariamente movilizar imágenes mentales; Bourdieu define el *hábitus* como una red de prácticas y significados ya existentes inscritos bajo la forma de instituciones y de un sistema de disposiciones duraderas, que dan cuenta de la acción social.

Por su parte, el concepto de racionalidad ambiental se define como un conjunto de pensamientos, prácticas y comportamientos que se establece dentro de esferas económicas, políticas, jurídicas e ideológicas, legitimando determinadas acciones y confiriendo un sentido a la organización de la sociedad en el horizonte de la sustentabilidad. Estas racionalidades ambientales se inscriben en los imaginarios emergentes de la sustentabilidad y se reflejan en sistemas de creencias, normas morales, arreglos institucionales y patrones de producción, orientando las prácticas y acciones sociales hacia los fines de la sustentabilidad. La racionalidad ambiental no es la expresión de una lógica o de un paradigma, sino una axiomática comprensiva y una filosofía política en la que se conjuga un conjunto de racionalidades culturales, de prácticas sociales diversas y heterogéneas, que organizan procesos sociales y proyectan acciones hacia la construcción de un nuevo orden social, que desborda las leyes derivadas de la estructura social y de un modo de producción establecidos, para instaurarse en la inmanencia de la vida (Leff, 2004: 202-203).

lo universal que nace en medio de la experiencia en el movimiento de lo *verdaderamente temporal* y de lo *realmente intercambiado* (Foucault, 2009:112-113).

La construcción social de la sustentabilidad se juega en un encuentro de verdades y en una disputa de sentidos, donde se forjan las verdades-por-venir. En esta perspectiva cobra sentido la reflexión ontológica de Badiou, cuando define al sujeto “capturado en la fidelidad al acontecimiento y supeditado a la verdad de la que está para siempre separado por el azar”. El sujeto como operador del acontecimiento que abre el concepto de sustentabilidad se convierte en un “operador de fidelidad, [que conduce] a que un enunciado que habrá sido verídico en la situación por-venir (si se investigó positivamente un término que fuerza su afirmación) o erróneo (si se investigó positivamente un término que fuerza su negación) o se habrá mantenido indecidible (si los términos que lo fuerzan, negativa y positivamente, son indagados como desconectados del nombre del acontecimiento y, en consecuencia, *nada* los fuerza en la verdad que resulta de un procedimiento semejante) (Badiou, 1999: 447-8).

La sustentabilidad es el nombre del horizonte de un por-venir; el ambiente es el operador de su acontecimiento. Si la sustentabilidad es la verdad-por-venir, será verídica no por la coherencia conceptual de las indagatorias científicas que se realicen en torno a sus teorías, sino por el sentido movilizador de sus estrategias discursivas, como resultante de la confrontación de sentidos que encarnan en imaginarios interesados. La verdad se juega en el campo del poder político de los imaginarios y de las estrategias discursivas de la sustentabilidad, en el diálogo de saberes y en la dialéctica del poder que se juega en el campo de la ecología política.

El diálogo de saberes abre las vías para el encuentro de mundos de vida diferenciados en las perspectivas de la racionalidad ambiental. La racionalidad ambiental se configura como un pensamiento crítico sobre la racionalidad moderna, y como tal se inscribe dentro de una “racionalidad reflexiva”. Pero más que un paradigma o un modelo axiomático, es un modo de pensar, un pensamiento comprensivo que acoge a una multiplicidad de “matrices de racionalidad” –de diversas formas del ser cultural–, que se construye en un diálogo de saberes entendido como el encuentro de diversas formas del ser/saber, y que incluye un conjunto de hábitos y prácticas incorporadas en imaginarios sociales. El diálogo de saberes se establece en un campo de relaciones de otredad –más allá del diálogo intercultural–, en la confluencia de imaginarios y prácticas, de verdades y sentidos diferenciados en mundos diversos y diversificados de vida.

La sociología ambiental busca aprehender al ser social a través del magma de significaciones de los imaginarios sociales y de nuevas categorías de análisis – racionalidades, imaginarios, identidades, culturas, hábitos, esquemas de prácticas–, que se configuran en diferentes cuerpos teóricos, tramas conceptuales y narrativas discursivas que buscan dar coherencia al abordaje y aprehensión de su elusivo objeto de estudio; que más allá de sus diferencias conceptuales y metodológicas, comparten una axiomática en común y un conjunto de referentes, conceptos y significantes en el propósito de pensar y reconstruir el mundo social inmerso en la naturaleza: un mundo diverso que se diversifica desde una ontología política de la diferencia y la otredad en la inmanencia negentrópica de la vida.

El diálogo de saberes se plantea así como la comprensión de una dialéctica social y como una estrategia de construcción de la sustentabilidad global en la confluencia y conjunción de procesos diferenciados, en un encuentro de otredades entre los imaginarios de la tradición y los paradigmas de la modernidad; en las hibridaciones –confrontaciones y alianzas– entre la economía, la tecnología, las culturas y los saberes de la vida; en los procesos de reidentificación y de emancipación del ser cultural en su relación contradictoria con el mundo globalizado y en la reapropiación de sus territorios de vida.

El diálogo de saberes no es un simple juego de lenguajes en una democracia epistemológica, sino una filosofía y una ética política del conocimiento, del ser y de lo posible que emerge ante la realidad átona y del ser atónito avasallado por la globalización; más allá de una reflexión hermenéutica para rescatar los sentidos ocultos y las huellas del Ser que se resignifican y actualizan en la entificación de su devenir, en el acontecimiento contingente del presente y el acto vivo de la responsabilidad ética, para proyectarse hacia un futuro incierto, el diálogo de saberes es una *apuesta por la vida* en la creatividad del encuentro de seres/saberes diferenciados, que en sus mestizajes e hibridaciones abren vías hacia la multiplicación y diferenciación de sus mundos de vida en el horizonte de la sustentabilidad.

El diálogo de saberes no es sólo un encuentro intersubjetivo, un sistema comunicativo a través de las sintonías, analogías, metáforas y traducciones de diferentes mundos que se expresan lingüísticamente. El diálogo de saberes pone en acto la creatividad de un acontecimiento: no el acontecimiento singular que irrumpe en el devenir y la virtualidad del Ser, sino la posibilidad abierta en el encuentro de otredades. Ese diálogo pone frente a frente diversas formas de ser que se inscriben en imaginarios, prácticas y hábitos, que no siempre se expresan en códigos lingüísticos y formaciones discursivas. Allí la otredad mantiene el velo enigmático de una epifanía sin rostro, sin transparencia, sin traducción. Es un interjuego de verdades posibles que surgen de las formas vividas de afirmación del ser, que conservan la huella de lo vivido, que se resignifican y recrean sus identidades, que trascienden el esencialismo y el absolutismo de su verdad originaria para hibridarse en el encuentro intercultural con otras verdades, para dialogar con otros saberes, para generar las verdades-por-venir; que activan la potencia de lo real por el poder simbólico de los conceptos, la significancia de los imaginarios y la creatividad de la verdad colectiva en referencia a las verdades ontológicas del ser: la entropía y negentropía de la vida, la falta en ser del ser simbólico y la pulsión del erotismo que reaviva la vida.

El diálogo de saberes es desencadenado por la globalización que pone en contacto dialógico a comunidades previamente marginadas en sus mundos culturales de vida en su encuentro con la diversidad cultural y la otredad del mundo globalizado. Este encuentro intercultural se decanta en un diálogo de saberes que plantea el problema de la alianza entre imaginarios constituidos por códigos culturales diferenciados: ¿Cómo se comprenden, se traducen y solidarizan conceptos y miradas diferenciadas en la sustentabilidad: entre los conceptos de sustentabilidad, negentropía y *vivir bien*; entre el diálogo racional dentro de los contextos

teóricos e institucionales de la ciencia y el saber experto, y las significaciones inscritas en las cosmovisiones e imaginarios de las culturas tradicionales?¹⁶⁸

La creatividad de este diálogo no solo se expresa en la hibridación de las identidades que está generando la modernidad en la complejidad ambiental (Leff, 2000). El diálogo de saberes es una estrategia política para construir la sustentabilidad. Ello implica desentrañar los saberes inscritos en el ser cultural. De allí deriva el propósito de indagar los magmas de significaciones instaurados en los imaginarios sociales y rescatar los saberes subyugados por la conquista y la colonización del conocimiento en la modernidad, de saberes que perviven como huellas capaces de ser reavivadas por un nuevo pensamiento para insertarse en las perspectivas civilizatorias abiertas por la racionalidad ambiental. Las respuestas que puedan ofrecer los pueblos de la Tierra a la crisis ambiental –al cambio climático y a una política de la sustentabilidad– implican desentrañar las reglas de la cultura y las leyes de la naturaleza, que como condiciones de la vida recrean el potencial negentrópico de la vida y lo orientan hacia la construcción de un mundo sustentable. Esta posibilidad no habrá de generarse solamente en un *dejar ser* a la naturaleza culturalizada o a la naturaleza tecnologizada y mercantilizada, en una glorificación de la autopoiesis del mundo, como una falsa libertad de lo real que se manifiesta en el devenir del Ser, la generatividad de la materia y la potencia de la ciencia, sino a través del pensamiento que surge en el *sentido de la vida*, en la utopía de la construcción de un futuro sustentable.

El diálogo de saberes moviliza la sabiduría del ser humano que ha fraguado en los imaginarios sociales. Más allá del equilibrio entre entropía y negentropía, de las pulsiones de vida y muerte, entre la prohibición del incesto y la pulsión al gasto como ritual en el que el excedente crea las relaciones de reciprocidad en intercambio material y simbólico por el don y la deuda, el diálogo de saberes abre un futuro. El diálogo de saberes es un don, como lo entienden los pueblos guaraníes, para quienes la palabra y el acto de habla, es la entrega del alma. Es un don, un donarse al otro (Oscar Rivas, comunicación personal).

El potencial de los imaginarios de la sustentabilidad no siempre aflora al habla y se expresa en prácticas discursivas; pero se manifiesta en formas de resistencia cultural, en los nuevos derechos culturales colectivos, y en acciones sociales que arraigan en la construcción de nuevos territorios de vida. Más allá de lo decible y lo decidible desde la realidad fijada por la historia de racionalización del mundo moderno; más allá de la resolución de los conflictos de la diferencia de visiones y valores encontrados a través de una racionalidad comunicativa, el diálogo de saberes desencadena el cauce de lo posible que emerge del encuentro de imaginarios, de razones y de valores, que no se agota en el consenso de lo ya dado; abre así el curso de la historia al por-venir de lo posible al activar los potenciales ecológicos y la creatividad cultural para la construcción de un orden social negentrópico, de mundos de vida sustentables.

¹⁶⁸ La fructífera inducción de un tal diálogo no está libre de resistencias por parte de las poblaciones indígenas, para quienes incluso los discursos críticos de la descolonización del saber –aquéllos más abiertos a acoger y dialogar con otras racionalidades y con los imaginarios tradicionales, como el de racionalidad ambiental y sustentabilidad cultural–, son percibidos como expresiones del discurso hegemónico de la modernidad (Daza von Boeck y Roncal, 2010).

El diálogo de saberes es una apertura hacia otros mundos, renunciando a entenderlos dentro de los códigos de comprensión del mundo establecido. Más allá de una política cosmopolita y democrática de tolerancia y respeto en la convivencia de culturas diferentes que hoy las migraciones forzadas ponen cada vez en contacto más estrecho; más allá de la hospitalidad brindada al extranjero en su paso pasajero por nuestro territorio y nuestro hogar, se trata de acoger a lo otro y de convivir con lo desconocido. Lo que implica asumir una ética de la otredad y una política de la diferencia en el encuentro e hibridación de una multiplicidad de mundos de la vida. El diálogo de saberes es el principio de una ética para resolver el conflicto entre una verdad hegemónica que excluye otras verdades, evitando caer en el relativismo axiológico entre verdades basadas en valores intraducibles. Sin que el conflicto entre verdades pueda saldarse por la confrontación de capacidades argumentativas de sus proponentes dentro de los principios de una racionalidad comunicativa (Habermas), el diálogo de saberes, entendido como un encuentro entre imaginarios sociales y visiones del mundo, tiene la virtud de poner en contacto, frente a frente, verdades alternativas que hoy se manifiestan como reclamos del ser cultural que fertiliza a las verdades por venir. El diálogo de saberes abre la vía para una democracia deliberativa sustantiva; abre el espacio social a la confrontación y al entendimiento de las diferencias, da oportunidad a los consensos y a la creatividad de soluciones en el disenso, y promueve la creatividad cultural derivada de la fecundidad de su otredad.

El diálogo de saberes conjuga el verbo cósmico disperso en los verbos de los diferentes imaginarios que cohabitan en una Babel cosmopolita, en cuyo encuentro se confrontan, hibridizan y complejizan las verdades establecidas para crear las verdades por-venir. Desde el imaginario de esa racionalidad, desde su apertura y sus alianzas con las matrices de racionalidad y los imaginarios sociales de la sustentabilidad arraigados en el ser cultural, se anuncia una *democracia ambiental*, donde más allá de las cuotas de participación de la ciudadanía en los esquemas de gestión ambiental instaurados por la geopolítica de la globalización económico-ecológica y en las negociaciones sobre el cambio climático, los pueblos de la Tierra puedan inspirar al mundo y aspirar a la construcción de la sustentabilidad planetaria desde sus imaginarios sociales: desde sus formas de *vivir bien* en armonía con el cosmos, con su naturaleza y con los otros; para construir *otro mundo global posible, hecho de muchos mundos*.

Capítulo 5. Desvanecimiento del Sujeto, Reinención de las Identidades Colectivas y Reapropiación Social de la Naturaleza

Aurora y ocaso del sujeto

La sociedad del conocimiento ha nublado el entendimiento y contaminado al mundo antes de llegar a develar la turbia mirada que arroja el iluminismo de la razón sobre la vida y hacer visible la falta de transparencia de la ciencia para conocer objetivamente la naturaleza; para hacer evidente la imposible introspección de una lúcida conciencia del sujeto sobre la interioridad de su ser, sobre la realidad del mundo y sobre la condición ambiental de su existencia.

Hoy, la crisis ambiental anuncia la saturación de la modernidad y la disolución del sujeto como principio sobre el cual podrían fundarse los destinos de la humanidad y la sustentabilidad de la vida en el planeta. Si la idea de la conciencia empaña la inteligibilidad de los imaginarios sociales, las figuras del sujeto desarticulan la comprensión de la complejidad del mundo. Si el concepto de conciencia nace de la comprensión evolutiva de la physis, el concepto de sujeto se configura en las bases mismas de la construcción del proyecto epistemológico de la modernidad. Desde esa raíz fundante, desde los cimientos

del edificio de la ciencia moderna, el sujeto resiste a su muerte: persiste en tanto que categoría de análisis de las ciencias sociales, como representante y soporte de las funciones que le atribuye la teoría social. La crisis ambiental, como crisis del conocimiento de la modernidad, llama a repensar la cuestión del sujeto. La conflictividad social que emana de la globalización forzada por la racionalidad modernizadora se vuelve hacia la interioridad del ser humano convertido en sujeto: lo interpela como sujeto, lo sujeta como sujeto; se infiltra en su subjetividad, llamando al sujeto auto-consciente a emanciparse de su propia sujeción. La modernidad ha forjado una comprensión del mundo, una estructura del pensamiento y un orden de racionalidad en la dualidad ontológica del ser, de la que emergen el objeto y el sujeto de la ciencia como las columnas vertebrales de la racionalidad de la modernidad, que ha conducido hacia la objetivación de la realidad y ha forjado la subjetividad del ser. La crisis ambiental llama a deconstruir la construcción social del marco epistemológico en el que se ha edificado la racionalidad de la modernidad y a repensar las categorías del análisis sociológico del “sujeto social”.

La modernidad se ha fundado en la disyunción entre el objeto y el sujeto del conocimiento en la forja de la ciencia moderna: en la disociación del cuerpo y el alma; de la razón y el sentimiento; de la naturaleza y la cultura; de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Como señalara Lacan (1971b), el sujeto que sostienen las ciencias sociales no es otro que el sujeto de la ciencia –aquél que fue configurado por la epistemología y la metodología de la ciencia que nacen con Descartes, con el Iluminismo de la Razón, con el Humanismo de la Ilustración. Allí se forja el sujeto trascendental del idealismo filosófico –el sujeto auto-consciente y libre–, que llevaría a fundar el individualismo metodológico de la ciencia, al actor social de la democracia y al individuo innovador de la libre empresa: a todas las figuras del sujeto de las que se vanagloria la sociedad moderna.

Fue Nietzsche –ese primer deconstrutor del pensamiento metafísico y precursor del pensamiento posmoderno– quien anunciara –desde la *Genealogía de la moral* y su *Gaia scienza*, hasta sus últimos manuscritos publicados en *La voluntad de poder* y *El crepúsculo de los dioses*–, el ocaso del sujeto forjado en el molde del método cartesiano de la ciencia y del racionalismo kantiano del humanismo. Pues en el fondo del conocimiento objetivo de la ciencia y del Iluminismo de la Razón, está el sujeto que se reconoce en su yo, en esa inmovible verdad que se confirma en la objetividad de la realidad construida, que cierra las vías hacia otras verdades posibles.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Nietzsche desentraña el entrapamiento de la vida en la trampa de la verdad, en la “certeza lógica, la transparencia, como criterio de verdad [...] Pero esta es una cruda confusión [...] cómo sabe uno que la naturaleza real de las cosas se encuentra en esta relación con nuestro intelecto? No podría ser al revés? Que sea la hipótesis la que le otorga al intelecto el mayor sentimiento de poder y seguridad, que adquiere la mayor preferencia, es valorizado y en consecuencia caracterizado como verdad? [...] La ‘verdad’ [...] no denota necesariamente la antítesis del error, sino que en los casos más fundamentales sólo es la postura de varios errores relacionados [...] como una entidad orgánica de nuestra especie que no pudiera vivir sin ella; mientras que otros errores no nos tiranizan de esta manera como condiciones de la vida, sino al contrario, cuando se les compara con esos ‘tiranos’, puede ponerseles de lado y ser ‘refutadas’. ¿Porqué una suposición que es irrefutable debiera por esa razón ser verdad? Esta proposición quizá escandalice a los lógicos quienes postulan sus limitaciones como las limitaciones de las cosas: pero hace mucho que le declaré la guerra a este optimismo de los lógicos” (Nietzsche, 1968b, Nos. 533, 535, pp. 290-291).

Ciertamente, antes de que la ciencia fundara al sujeto –al sujeto de la ciencia, a la subjetividad configurada en el molde de la racionalidad moderna–, el lenguaje humano fue el crisol donde se forjaron las condiciones para la constitución de la subjetividad del ser hablante que se autodesigna e identifica en el ser que se enuncia y se afirma en el “yo soy”. Esa afirmación identitaria está presente en todos los idiomas occidentales: yo soy, eu sou, I am, ich bin, je suis, sono io. Esa *incrustación del sujeto en el ser* que se instaura a partir de la gramática del lenguaje, ha sido la raíz desde la cual se extienden las derivaciones de esa identidad originaria hacia el individualismo subjetivo y la ipseidad del yo. La ipseidad del yo aparece como la configuración de una estructura en la que enraíza la dimensión existencial del sujeto.¹⁷⁰ Mas cabe preguntarse si es esta una forma natural y general de estructuración de todo lenguaje que determinaría de esta manera la estructura fundamental y genética de la subjetividad del ser humano; si esta constituye la inescapable condición ontológica y existencial del hombre moderno, si se manifiesta igualmente en las lenguas no occidentales y en otros mundos de vida, o si remite a una comprensión de la subjetividad producida por el pensamiento metafísico y la ciencia moderna, por la autoconciencia del sujeto que filosofa.¹⁷¹

¹⁷⁰ Jean-Paul Sartre plantea en *El ser y la nada* (1968) que la ipseidad constituye el circuito que se encuentra entre el *ser en sí* y el *ser para sí*. La ipseidad capta la temporalidad del ser en tanto que se revela como el modo de ser único e incomparable, es decir, como historicidad de la existencia, que contiene las diferentes experiencias de mí mismo que están en contraste con el sentido de continuidad que yo llevo dentro de mí. Paul Ricoeur (1996) distingue la “mismidad del sujeto” de la “ipseidad del yo”, la cual constituye una dimensión identitaria que se sostiene por “mantener la palabra” y “mantener la promesa”. “Yo soy el mismo” que dije, que te dije y reconozco mi palabra anterior como mía y esto es reconocerse a mí mismo como el de entonces y el de ahora.

¹⁷¹ Mónica Cavallé Cruz (2004) se aventura en esta indagatoria comparando el pensamiento de Heidegger y la doctrina del Vedanta Advaita: “Una y otra vez -afirma Heidegger-, me ha parecido urgente que tenga lugar un diálogo con los pensadores de lo que es para nosotros el mundo oriental.” Su reflexión “orbita en torno al tema de ‘la naturaleza del yo’: donde el hombre en Occidente tiende a cifrar su esencia última -concepción estrechamente ligada a la de cómo comprenda y vivencie la naturaleza Ser- y dónde, tanto Heidegger como el Vedanta Advaita, invitan a cifrarla. En otras palabras: en torno a los límites del punto de partida ontológico y epistemológico de la filosofía relativo a la autoconciencia del sujeto que filosofa; relativo al lugar ontológico en que éste cifra su esencia e identidad y al modo en que esto determina el alcance y la naturaleza de su conocimiento. Tanto para Heidegger como para el Advaita, uno de los ‘mitos’ o prejuicios básicos del pensamiento occidental [...] es aquel que ha llevado a dar por supuesta e incuestionable una determinada concepción del yo: este es una conciencia individual, centro de pensamiento, decisión y acción, que se relaciona con lo diverso de sí en tanto que objeto de su pensamiento y de su voluntad intencionales. Son conocidas las aporías a las que aboca esta autoconciencia [...] que es el origen de la inveterada dualidad sujeto-objeto y desde la cual esta dualidad es insalvable. Estas aporías no son más que los grandes problemas a los que se ha enfrentado la filosofía -muy en particular, la filosofía moderna-, sus grandes temas de reflexión: La posibilidad del acceso al ‘otro’ como un ‘tú’. La posibilidad del acceso de la filosofía a un Dios que no sea un ‘dios-objeto’. La posibilidad de una relación con el mundo material que no conduzca a la explotación de la tierra. En esta reflexión comparada se muestran las semejanzas y correspondencias estructurales existentes entre el pensamiento de Heidegger y la doctrina Advaita, el modo en que ambos iluminan cuál es la auto-comprensión del hombre específicamente occidental, y el modo en que, desde perspectivas diversas, iluminan lo que es su común propuesta.” Ante esta comprensión moderna de la subjetividad, el budismo, como tantas otras cosmovisiones de los pueblos tradicionales, rechazan la distinción categorial entre el yo y el otro, y abrazan el concepto de una entidad continua auto-existente entre el cosmos, la naturaleza y la cultura.

El sujeto, inscrito en las estructuras del pensamiento y en las mallas de poder del mundo globalizado, emerge del giro que opera la racionalidad moderna en la *ipseidad del yo*, desde su condición gramatical como sujeto de sus enunciados, del imaginario que se configura en el estadio del espejo que le devuelve su imagen y lo identifica con ella, hacia la subjetividad generada por el esquema cartesiano que lo lleva a pensar el mundo desde la autorreflexión de sí mismo como sujeto del conocimiento del mundo objetivo. Esta autoafirmación del yo es la precondition –el suelo endeble– sobre la cual se afianza el hombre moderno, desde la cual observa el mundo el sujeto de la ciencia, desde la jaula de racionalidad de la modernidad.

En este sentido, la emancipación del ser, el desujetamiento del yo, implica la necesidad de descubrir, desentrañar y deconstruir el hilo conductor que va de la auto-identificación del yo hasta la autoconciencia del sujeto: que sostiene al ser-ahí en la ipseidad del yo desde la afirmación “yo soy”, hasta la estructura de la racionalidad que surge del giro cartesiano y que se instaura en el discurso de la modernidad como el crisol donde se forja al sujeto: el orden de la racionalidad moderna que lo atrapa, lo envuelve y lo ciega, aniquilando su capacidad de manifestarse desde su ser: de su *ser en el mundo*; su *ser dentro de la naturaleza*; de *ser ante lo otro*.

Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX nace el sueño antropológico del humanismo de la idea del sujeto trascendental de Kant, que habría de sedimentarse en la auto-referencialidad del sujeto, en su falsa imagen de autonomía y libertad como el centro de la agencia constructora del mundo objetivado, de la producción y consumo de un mundo economizado. Así, de las preconditiones del yo como sujeto de la gramática (Derrida, 1971), del sujeto del imaginario pre-lingüístico (Lacan, 1971a), de la ipseidad del yo como hermenéutica de sí (Ricoeur, 1996), la analítica de la finitud abre las compuertas a la ideología del progreso sin límites; la ipseidad del yo conduce hacia la egología de la modernidad.

La categoría de sujeto nace en la modernidad como el doble siamés del objeto en el *cogito* cartesiano y del idealismo trascendental. Nietzsche primero y luego Heidegger, formularon la crítica de la metafísica del lenguaje que sitúa en la mente humana las estructuras originarias y generativas de la realidad –de la lógica y la gramática–, y del sujeto (la sustancia-ego) que ha creado un mundo cosificado, al señalar que:

El lenguaje pertenece en su origen a la edad de la forma más rudimentaria de psicología: nos encontramos en medio de un rudo fetichismo cuando buscamos en la mente las presuposiciones básicas de la metafísica del lenguaje –es decir, de la *razón*. Es *esto* lo que ve en todas partes acción y actor; esto lo que cree en la voluntad como causa en general; esto que *proyecta* su creencia en la sustancia-ego hacia todas las cosas –sólo así *crea* el concepto de ‘cosa’ (Nietzsche, 1974:38).

En la *Carta sobre el “Humanismo”*, Heidegger subvierte las categorías de objeto y de sujeto como pilares del pensamiento metafísico de la modernidad:

Efectivamente, ‘sujeto’ y ‘objeto’ son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la ‘lógica’ y de la ‘gramática’ occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy

sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar el orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar [...] Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la sustancia de lo ente en cuanto su 'sujeto' para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder de ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada 'objetividad' (Heidegger, 1946/2000).¹⁷²

Heidegger desenmascara la ilusión del sujeto trascendental para emanciparse de su condición de sujeto-sujetado por el mundo objetivado que habita. La categoría de sujeto se había mostrado inadecuada e inconsistente con la *doctrina del eterno retorno* de Nietzsche y como un obstáculo para la *vuelta al Ser* preconizada por Heidegger. Pues como declarara en su conferencia de 1938 sobre *La época de la imagen del mundo*, en la que anuncia la crisis del mundo destinado por la racionalidad técnica,

En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico (Heidegger, 1938).

Heidegger clarificó así las vías cerradas a toda acción soberana del sujeto: del sujeto cartesiano, del sujeto del idealismo kantiano y de la intencionalidad del sujeto trascendental. Gadamer reafirma así, siguiendo a Heidegger, la falta de bases ontológicas consistentes para sostener el idealismo trascendental, de Kant a Husserl, y la subversión que opera sobre el sujeto la ontología existencial de Heidegger. En efecto,

la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl [...] parece quedar superada en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. [...] La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso [...] todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa [...] el fundamento último del que debe partir un planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser [...] es el hecho mismo de que exista un 'ahí', un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser (Gadamer, 1975/2007: 322).

Esa diferencia ontológica entre el ser y el ente habría de desplegarse en la metafísica cartesiana en la dualidad entre objeto y sujeto, entre cultura y naturaleza, hacia el idealismo

¹⁷² En este mismo sentido, Heidegger había afirmado en su estudio sobre Nietzsche: "la noción de sujeto no es otra cosa que la transformación de la noción de sustancia restringida al hombre en cuanto es éste el que se representa, en cuya representación la cosa representada y aquel que se la representa se encuentran fundados sólidamente en su interdependencia (Heidegger, Nietzsche, t. II, p. 147.)

trascendental. Allí se opera ese juego de disociaciones del yo, del sujeto, de la idea, de lo simbólico, del lenguaje, de la cultura, frente al objeto, lo real, lo material, lo fáctico. Gilles Deleuze sintetizó el nudo íntimo de esa simbiosis entre objeto y sujeto, donde anida la ilusión de la representatividad del mundo por el concepto, y que funda la epistemología moderna en la metafísica cartesiana:

La representación es el lugar de la ilusión trascendental. Esta ilusión tiene varias formas, cuatro formas interpenetradas que corresponden particularmente al pensamiento, a lo sensible, a la Idea y al ser. El pensamiento, en efecto, se recubre por una 'imagen', compuesta por postulados que desnaturalizan su ejercicio y su génesis. Estos postulados culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general. Se ha producido un deslizamiento del mundo platónico al mundo de la representación [...] Lo 'mismo' de la idea platónica como modelo, garantizado por el Bien, ha cedido su lugar a la identidad del concepto originario, fundado sobre el sujeto pensante. El sujeto pensante da al concepto sus concomitancias subjetivas, memoria, reconocimiento, conciencia de sí. Pero es la visión moral del mundo la que se prolonga así, y se representa, en esa identidad subjetiva afirmada como sentido común (*cogitatio natura universalis*). Cuando la diferencia se halla subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto [...] lo que desaparece es la diferencia en el pensamiento, esa *genitalidad* de pensar, esa profunda fisura del yo (je), que lo lleva a pensar tan solo al pensar su propia pasión y hasta su propia muerte en la forma pura y vacía del tiempo. Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante (Deleuze, 2002: 394).

La objetivación del sujeto fue acentuando el reflejo identitario del sujeto en la mismidad del yo, en la supuesta autonomía de la conciencia subjetiva y en la intencionalidad del sujeto trascendental. Como señala Foucault,

el desarrollo de la conciencia de sí y del yo soy: el sujeto que se afecta en el movimiento por el cual deviene objeto para él mismo [...] el mundo es descubierto en las implicaciones del "yo soy" como figura de ese movimiento por el cual el yo, al devenir objeto, toma lugar en el campo de la experiencia y halla en él un sistema concreto de pertenencia. Este mundo así sacado a luz no es, pues, la *physis* ni el universo de validez de las leyes... (Foucault, 2009:91-92)

Hoy, ante la crisis ambiental –crisis de la razón y del conocimiento–, se disuelve la certeza del sujeto gramatical y la seguridad existencial afianzada en la ipseidad del yo, al ser trastocadas por el verbo cósmico que desactiva su acción autoconsciente y al quedar desvinculado el sujeto de un predicado que lo sostenga en la entropización de su existencia. Pues la sustentabilidad falta en el diccionario de la vida y como soporte sustantivo de la existencia; y como adjetivo del desarrollo –del desarrollo sostenible– se inscribe en un proceso de racionalización social que ha llegado a sus límites de expresión. La crisis ambiental hace estallar la complejidad ambiental. Una vez que entendemos la vida en todas sus formas como complejidad organizada a través de las infinitas conexiones entre el átomo, el gen, el cosmos, la tecnología y el mercado –en las flujos y reflujos de la entropía y la negentropía–, resulta ilusoria la arrogancia del sujeto que, desde su autonomía, pretende reorganizar la biosfera y asegurar su vida.

¿Como podría emanciparse de esta crisis de racionalidad el sujeto a través de su autoconciencia, como pensaba Theilard de Chardin o como postula hoy Alain Touraine? ¿Es posible liberarse de la sujeción impuesta por el *logocentrismo* de la ciencia que ha conducido a la alienación del sujeto, a la naturalización del orden social y al automatismo de la acción política? Si ha sido desactivada la dialéctica liberadora de las contradicciones del sistema-mundo por la vía de la conciencia de sí y para sí del proletariado por la lucha de clases, ¿Cómo podría liberarse el sujeto por la acción de la ciencia o por la vía de su propia autoconciencia? La autoliberación del sujeto lleva a la ironía del Barón de Münchhausen, quien al hundirse en el pantano, pretende salvarse jalándose de sus propios cabellos.

La liberación del sujeto exige la deconstrucción del pensamiento metafísico, de la filosofía racionalista y del *logocentrismo* de las ciencias. Luego de la emergencia del sujeto en la ciencia clásica y del individuo de la sociedad moderna –de su supuesta libertad–, al irse objetivando el mundo fue atrapando al sujeto en su jaula de racionalidad. En la *episteme* estructuralista, el sujeto queda sujetado por las determinaciones objetivas de la realidad. El sujeto es un *efecto-sujeto* de las estructuras inconscientes que lo determinan (Lacan, 1977), de las estructuras simbólicas de la cultura (Lévi-Strauss, 1968), del sistema de la lengua (Saussure, 1964), de las estructuras de poder que se filtran en la configuración de la gramática, del discurso y del saber (Nietzsche, 1968b; Derrida, 1971; Foucault, 1980), de las estructuras económicas que determinan su lugar objetivado en el mundo y delimitan la autonomía en su “elección racional” dentro de las estructuras de dominio de la voluntad de poder en las que se inscribe la lengua y la gramática; las reglas de la lógica y los principios fundamentales del pensamiento.

El estructuralismo saca al sujeto del centro de la creación de su mundo y lo pone en la mira de los efectos de dominio y las relaciones de poder de un sistema-mundo-objetivado: de la voluntad de poder que ha generado las estructuras de poder y de poder en el saber. La subjetividad del sujeto aparece como posiciones subjetivas configuradas y determinadas por una estructura: estructura de clases, del inconsciente, de la lengua, del discurso, del ecosistema. El sujeto económico es convertido en simple fuerza de trabajo; el sujeto político alienado por la burocracia, el sujeto jurídico remitido a sus derechos individuales; el sujeto psicológico sujetado a las formaciones del inconsciente.

Hoy, un cierto post-estructuralismo pretende liberar al sujeto de las sobredeterminaciones que le adjudican los esquemas estructuralistas de las ciencias sociales. Sin embargo, la sujeción del sujeto no se reduce a la comprensión del esquema racionalista del estructuralismo como forma de indagación sobre la verdad de un mundo sobredeterminado, sino en los procesos del pensamiento que llevaron a objetivar al mundo, a construir las estructuras de la racionalidad moderna (del orden científico, económico y jurídico) donde el sujeto ha sido construido y ha quedado atrapado en sus mallas de racionalidad.¹⁷³

¹⁷³ Resulta indicativo del carácter derivativo y no constitutivo del sujeto en la definición que hace de dicho vocablo el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Como verbo, sujetar significa “someter al dominio o disposición de alguno”. Sujeto es aquel “expuesto o propenso a una cosa” o “persona in nominada, cuando no se declara la persona de quien se habla”, “el espíritu humano considerado en oposición al mundo externo”, y en su sentido lógico, “ser del cual se predica o anuncia alguna cosa”, es decir, el sujeto de un enunciado.

Entre estas estructuras, ocupan un lugar central la configuración de las estructuras económicas, desde la racionalidad que las organiza desde la acumulación originaria del capital hasta la globalización del mercado como ley suprema que sujeta y degrada el orden de la vida. Pues es esta racionalidad la que ha construido al sujeto de ese orden económico. La economía desustantiva a la persona, elimina los atributos del hombre, para convertirlo en trabajo abstracto y energía productiva, en cálculo de valor. Al romper los vínculos con el cosmos y la naturaleza, las relaciones de reciprocidad –el dar y recibir que forja los lazos sociales de identidad y solidaridad–, el ser humano se convierte en sujeto igualitario, en objeto para un intercambio de equivalentes en valor de su fuerza de trabajo. Es como reacción que este sujeto dominado y vaciado de sentido busca emanciparse a través de una conciencia-de-sí y una conciencia-para-sí. La isipseidad de su yo queda atrapada por las mallas de una racionalidad social en la que se configuran sus horizontes y sentidos de vida: en la lucha de clases que establece la estructura del capital, como lúcidamente develara Karl Marx (1965).

El sujeto ha sido siempre configurado por un discurso que genera una red de determinaciones y sentidos que se interiorizan en la subjetividad –como la lógica del *rational choice* que codifica al *homo economicus*. El sujeto no es sólo el sujeto lingüístico de la construcción gramatical que afirma su yoidad, sino el sujeto de un discurso que, desde sus estrategias de poder, diseña las posiciones subjetivas que interpelan –que revisten y embisten– al sujeto. Así como la música de una época establece la pauta sonora y la expresión corporal que moldea la sensibilidad del sujeto –las formas de sentir a través de las formas de expresión musical–¹⁷⁴, así las estrategias discursivas no sólo tejen el tapete por el cual deambula el sujeto, sino que inscriben una partitura –el tono, la tónica, el modo y el ritmo– en la cual se activa el verbo en diferentes sentidos y sentires del actor social.

Asimismo, los modos de construcción lógica y semántica del discurso filosófico han creado diferentes formas de subjetividad, generando al sujeto de la metafísica y de la ciencia, creando al “hombre” del humanismo, diseñando las formas de ser que configuran al sujeto intencional de la fenomenología trascendental, al sujeto histórico del materialismo dialéctico y a las identidades en la complejidad ambiental. Las ciencias sociales encuentran en el sujeto un objeto: aquél en el que confluyen las determinaciones de las estructuras que lo configuran y desfiguran; que lo convierten en un efecto-sujeto. En este sentido, el sujeto se difumina como principio organizador del orden social –como principio del individualismo metodológico; de la función en la estructura social, como célula básica de la agencia social– quedando sujeto al campo de relaciones del orden social y de la acción histórica, e inscribiéndose en los hábitos y los campos como entidades transindividuales. En este sentido afirman Bourdieu y Wacquant:

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los “individualistas metodológicos”, ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la *relación entre dos realizaciones* de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la

¹⁷⁴ Así, el discurso musical de Verdi o de Wagner forjan al intérprete-actor que solamente puede hacer justicia a la obra a través de un yo gran-dios, por la grandí-eloquencia de una voz sobre-humana.

realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta *de la acción histórica*, en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los hábitos, es decir, los sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución relación, esto es, prácticas y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas (Bourdieu y Wacquant, 2008:167).

Al preguntarnos hoy sobre la condición del sujeto –de un sujeto oprimido, reprimido y deprimido; de un sujeto engeguado por una realidad cada vez más incierta y compleja que nubla su mirada–, mal podríamos rescatarlo desde la clarividencia y libertad de la autorreflexión de su conciencia alienada. La sujeción del sujeto no lleva a una salvación mítica del yo, o a su restauración gracias a la emergencia de una conciencia ecológica, sino a preguntarnos, desde una mirada sociológica, la manera como anida el mundo trastocado y trastornado en el alma triste del hombre en la era de la crisis ambiental; las motivaciones que encarnan en su deseo de vida y movilizan su acción social; las razones que pueden justificar ciertas conductas autodestructivas o emancipatorias; para entender por qué vías se mueve el animal humano asechado, acosado y atrapado por la modernidad; para comprender la condición del sujeto vaciado de sentido ante la sobrecarga de imperativos categóricos y de contradicciones dialécticas, por la irrupción de una hiperrealidad en la que se manifiestan las estrategias fatales de un mundo sobre-objetivado, donde se desencadenan los efectos de procesos de los cuales han desaparecido sus causas; de un mundo desbocado que arrastra al caos al sujeto autoconsciente (Baudrillard, 1983).

En la posmodernidad pervive un sujeto desasosegado, impotente ante el desbarrancamiento de un mundo desgarrado por el cúmulo de determinaciones e incertidumbres que se han venido entretejiendo como una avalancha de sinergias negativas que se abaten sobre la sustentabilidad del mundo y los mundos de vida las personas: que se manifiestan en la muerte entrópica del planeta, el riesgo tecnológico, la inequidad e injusticia social, y el sinsentido de la vida humana. El sujeto se reposiciona ante el mundo en crisis para volver a la pregunta sobre el ser y sobre la vida, ya no sólo como una indagación ontológica y existencial, sino como un imperativo de supervivencia, como el deseo de revivir la vida misma, el de restaurar la vida dentro de las condiciones de la vida, en el sentido de la inmanencia de la vida.

Renacimiento y segunda muerte del sujeto

La filosofía de la posmodernidad ha emprendido la deconstrucción de la verdad científica y del discurso ideológico de la racionalidad moderna. En esta crisis de la razón y del conocimiento, en el tránsito de la modernidad hacia la posmodernidad, han surgido nuevos paradigmas y esquemas de pensamiento: las teorías de sistemas, los métodos interdisciplinarios, el pensamiento ecológico y las ciencias de la complejidad buscan comprender el mundo globalizado del que emana la complejidad ambiental: para reintegrar el conocimiento en una nueva totalidad, en un saber holístico; para colmar el vacío existencial; para generar estrategias de cambio social; para construir caminos hacia la sustentabilidad de la vida.

Luego del cuestionamiento a la categoría de sujeto y a la sujeción misma del sujeto desde la ontología existencial, la episteme estructuralista y el pensamiento posmoderno, renace una nueva ilusión de emancipación del sujeto por la autorreflexión sobre sí mismo o por la emergencia de una conciencia restauradora del ser en el mundo. Una vez certificada el acta de defunción del sujeto, firmada y lacrada con el sello personal de Nietzsche, Freud, Heidegger y Levinas; del estructuralismo y el post-estructuralismo francés (Saussure, Levi-Strauss, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, Bourdieu, Badiou), hoy renace el sujeto como tema privilegiado de la sociología. Antes de quedar sepultada junto con el sujeto, la sociología heredera del racionalismo crítico busca resucitar al sujeto por un último giro de la razón, por una nueva vuelta de tuerca de la racionalidad instaurada para afianzar los mecanismos de la modernidad; para dar un golpe de timón a un razonamiento que permita iluminar nuevamente el camino civilizatorio por la vía de la *sociología de la acción social* (Touraine, 1984, 2005); de la *racionalidad comunicativa* (Habermas, 1989, 1990) o de la *modernidad reflexiva* (Beck, Giddens, Lash, 1994) hacia un orden social más democrático y liberal.

El sujeto renace en una reacción ante el nihilismo de la razón y el fin de la historia, sobre la idea de una reflexividad de la modernidad, que más allá de revivir la idea de una dialéctica de la historia, vuelve sobre el sujeto como el agente movilizador del cambio social. Esta revitalización del sujeto no solo es inducida por el imaginario evolucionista de la sociedad y del progreso de la humanidad, sino por el imperativo de un reordenamiento y adaptación social ante un mundo en crisis: crisis de incertidumbre, crisis de inseguridad, crisis de sentido, crisis ambiental. En este contexto, la sociología busca rescatar de su anomia al sujeto individual, social y colectivo, ya sea por la autorreflexión del sujeto sobre sus condiciones de existencia, por la reflexión del pensamiento sobre los modos de pensar y de conocer que han construido el mundo, por la reflexión de la acción social sobre los instrumentos de racionalidad de la modernidad, o por el ánimo emancipatorio del actor social.

En la búsqueda de una mejor comprensión de la realidad actual, de los procesos de interiorización y subjetivación, de conflictividad y transformación social en la complejidad ambiental, ¿cómo repensar al sujeto, luego que la reflexión crítica –desde Nietzsche, Freud, Heidegger y Lacan– desembocara en la subversión del sujeto en la filosofía, en el psicoanálisis y en el estructuralismo; en el descentramiento del sujeto que abrió el pensamiento hacia la cuestión del ser (Heidegger, 1923/1951) y a la ética de la otredad (Levinas, 1977, 1999)?; ¿Cómo situar al sujeto frente a la inseguridad y la violencia; al actor social ante las estructuras y dinámicas del poder instaurado en las inercias de la globalización, las amenazas del cambio climático y las incertidumbres en la construcción de un futuro sustentable?

La crisis ambiental renueva la indagatoria sobre la condición del *Dasein* –del ser-ahí capaz de pensar sus condiciones de existencia– en la modernidad desde el conflicto social que surge de la inequidad y de insustentabilidad de la racionalidad instituida, de las relaciones de dominación, explotación y exclusión; de la conflictiva interna del ser que se refleja en su constitución como entes-sujetos y en la configuración de una diversidad de seres culturales y de los diferentes sentidos en que construyen sus mundos de vida; de sus formas de

cognición y sus modos de pensar-percibir-sentir el mundo; de sus diferentes cosmogonías, prácticas y ontologías existenciales: suscitando reacciones y motivaciones para organizarse socialmente y movilizarse políticamente en actos de resistencia y en el reposicionamiento del *ser en el mundo*, en la reflexión y responsabilidad ante la sustentabilidad de la vida y sus condiciones de existencia.

De donde emerge la inquietante pregunta: ¿cual podría ser el grado de libertad del sujeto para movilizar y transformar las estructuras sociales donde está inserto, determinado, condicionado; para emanciparse de la condición constitutiva de su antropocentrismo por la reflexividad sobre sí mismo; para modificar desde la ipseidad de su yo las condiciones de existencia del sujeto de la ciencia, conformado por el pensamiento metafísico y codificado por la ideología de la libertad creadora de su ser individual, racionalizado por los dispositivos de poder de la racionalidad moderna?

El problema que enfrenta la categoría de sujeto social deriva de la constitución misma del sujeto como sujeto de la ciencia; de los modos y procesos de objetivación del sujeto que Foucault delineó en su analítica del *biopoder* y en sus regímenes de *poder/saber*, como producto de las *tecnologías del yo*, de las prácticas disciplinarias de normalización del sujeto (Foucault, 1976) utilizadas para “domesticar los cuerpos” y “atemperar los deseos”.¹⁷⁵ Mas, para liberar al sujeto y reconstituir su lugar en el mundo –y en la teoría social–, no bastará con adosarle un conocimiento de las determinaciones que le vienen dictadas como sujeto de la lengua y del discurso, como objeto de la disciplina del biopoder, para convertirlo en un sujeto consciente de su condicionamiento como ser simbólico y social, para emanciparlo de su estado de sujeción dotándolo de una conciencia ecológica con la cual reordenar y recomponer al mundo.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Con el concepto de *biopoder*, Foucault desentraña y analiza la forma como el poder se instaura en el sujeto como el derecho de vida y muerte que antaño se arrogaba el soberano, pretendiendo convertir la vida en objeto administrable por el poder. En este sentido, la vida regulada debe ser protegida, diversificada y expandida. Su reverso, y en cierto sentido su efecto, es el poder sobre la muerte que aparece en la forma de la pena capital, la represión política, la eugenesia, el genocidio, etc., como una posibilidad que se ejerce sobre la vida por parte del poder que se fundamenta en su cuidado. Foucault distingue dos técnicas de biopoder: la *anatopolítica*, que se caracteriza por ser una tecnología individualizante del poder, basada en escrutar en los individuos sus comportamientos y su cuerpo, con el fin de anatomizarlos, es decir, de producir cuerpos dóciles y fragmentados. Está basada en la *disciplina* como instrumento de control del cuerpo social penetrando en él hasta llegar hasta sus átomos: los individuos particulares. Aplicadas al individuo concreto, las categorías de vigilancia, control, intensificación del rendimiento, multiplicación de capacidades, emplazamiento, utilidad, etc., constituyen una disciplina nueva. El biopoder tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas. Esta entidad biológica posee tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc., que pueden usarse para controlarla en la dirección que se desee. En la perspectiva foucaultiana, el poder se torna materialista y menos jurídico, ya que ahora debe tratar respectivamente, a través de las técnicas señaladas, con el cuerpo y la vida, el individuo y la especie.

¹⁷⁶ Slavoj Žižek problematiza aún más el posible rescate del sujeto ante la invasión de la biotecnología, al afirmar que “una de las razones por las que Fukuyama abandonó su teoría del ‘fin de la historia’ para considerar la nueva amenaza planteada por las neurociencias, es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del ‘fin de la historia’, una versión capaz de archivar en la obsolescencia más absoluta al sujeto libre y autónomo de la democracia liberal (Žižek, 2003).

Adscribiéndose al campo de la sociología de la “desmodernización”, Alain Touraine pretende reinstaurar en el sujeto la libertad para ejercer acciones contra la lógica dominante de los sistemas a través de su capacidad de autorreflexión: es el “retorno sobre sí” del sujeto. Touraine piensa, con razón, que la economía global y el individualismo que está en la base ideológica de la racionalidad que la ha desencadenado, ha hecho saltar en pedazos los modelos de sociedad y a las anteriores categorías del análisis sociológico; pero paradójicamente, cree que ello no sólo deja incólume al sujeto como categoría sociológica, sino que lo hace renacer como agente capaz de operar las transformaciones de este mundo en crisis. Ante la “destrucción de la sociedad”, de un orden social que determina y conduce los destinos de los seres sociales, renace el sujeto dueño de su propia vida –de sus derechos, sus instituciones y sus acciones–, un sujeto capaz de reconstruir reflexivamente al mundo y su propia existencia:

La modernidad [...] se convierte en la única forma de resistencia a todas las formas de violencia y a ella le corresponde reconstruir instituciones que no estarán ya al servicio de la sociedad, rebautizada como “interés general” o “bien común”, sino al de la libertad creadora de cada individuo [...] ya no debemos *pensar socialmente los hechos sociales* [...] el principio susceptible de impedir que nuestras sociedades zozobren en una agotadora competencia generalizada, sin tener que recurrir para ello al espíritu de potencia, de conquista y de cruzada para volver a movilizar a la sociedad e imponerle coacciones y sacrificios [es] el *individualismo* [...] es la búsqueda de sí, la resistencia a las fuerzas impersonales lo que puede permitirnos conservar nuestra libertad. Esta forma de resistencia implica una afirmación de uno mismo, no sólo como actor social sino como *sujeto personal* [...] el ascenso de un individualismo consciente, reflexivo, definido como la reivindicación para sí mismo, por un individuo o un grupo, de una libertad creadora que es su propio fin y que no está subordinada a ningún objetivo social o político. El individuo deja entonces de ser una unidad empírica, un personaje, un yo, y, por un movimiento inverso, se convierte en el fin supremo que sustituye no sólo a Dios, sino a la misma sociedad [...] el sujeto se forma en la voluntad de escapar a las fuerzas, a las reglas, a los poderes que nos impiden ser nosotros mismos [...] que nos arrebatara el sentido de nuestra existencia [...] Esta voluntad del individuo de ser el actor de su propia existencia es lo que yo denomino el *sujeto* (Touraine, 2005: 102-113, 126, 129, 258).

Frente a tal ilusión –el endiosamiento del sujeto personal e individual desujetado de toda condición natural, social, cultural–, hoy observamos a la racionalidad del orden neoliberal administrar el comportamiento y las emociones de los individuos, definiendo las funciones que asumen los sujetos dentro de la economía del poder. Es esta racionalidad la que crea al “individuo auto-prudencial, aquél que se maneja racionalmente, cuyo destino depende de sí mismo y ya no necesita de un dispositivo mayor, como el Estado, para disciplinar su psiquis y su comportamiento. De esta manera, el individuo es controlado de una forma más económica por el sistema, porque él mismo se auto-controla. [Se postula así...] la necesidad de que sean los propios individuos quienes asuman la responsabilidad por la gestión del propio yo, de su bienestar físico y psíquico”, porque han interiorizado en su ser la racionalidad social que los habita y los inhabilita (Mazorco Irureta, 2010).

Para Touraine, la modernidad significa un estado de emancipación y superación del régimen social: la emancipación del estado de dominación de los sujetos sociales, del sujeto determinado por las estructuras; implica la superación de la sociología enfocada a mirar al

sujeto como un efecto de sujeción, de opresión. La modernidad, fundada en los derechos humanos y en el principio de la autoconstrucción de la sociedad por vía de la razón, es el estado de liberación de la agencia humana, de los sujetos de la historia que renacen de su agencia en la dialéctica de clases, para resurgir en la individualidad creativa de los sujetos. La sociología de la acción social se convierte así en la expresión del triunfo de la modernidad fundada en la autoconciencia del sujeto.

Al igual que Beck y Giddens, Touraine es seducido por el canto de las sirenas de la modernidad. Su concepción del actor social asentado en el poder de liberación de los sujetos encarnados en el proceso de individualización va más allá de la visión optimista de Giddens sobre el *self* que resignifica su historia de vida, o la de Beck que ve en el proceso de individualización la respuesta ante las condiciones incertidumbre que impone la sociedad del riesgo. Para Touraine, la reflexividad de la modernidad se refleja en la autoconciencia del sujeto. El sujeto renace y se instaura como pivote y palanca en que gira y acciona la modernización reflexiva; el potencial liberador encarnado en el actor social se manifiesta en la insurgencia de los movimientos juveniles y feministas; en las luchas de liberación colonial que para él son muestra del ascenso, renovación y reinvención de las subjetividades. La libertad del sujeto es el triunfo de la modernidad. Pero en esta liberación, los sujetos quedan atrapados en las mallas del totalitarismo inmanente de la modernidad en su era global, en el proceso de racionalización de la racionalidad de la modernidad. Es el eterno retorno de la condición metafísica del mundo en la forma de la reflexividad de la modernidad; de una modernidad que no logra trascenderse, abrirse caminos hacia la sustentabilidad de la vida. Las reivindicaciones en las que triunfan los actores sociales de la modernidad son por la participación e igualdad de derechos en la vía de progreso de la humanidad, no en el cuestionamiento o emancipación de la insustentabilidad de tal proceso en el que las individualidades subjetivas quedan atrapadas en la racionalización de sus acciones, determinadas por el orden hegemónico del mundo.

Más allá de pensar las condiciones de producción del sujeto y de su subjetividad para abrir los caminos para su emancipación, el sujeto postulado por la modernidad reflexiva aparece dotado de voluntad propia para liberarse de aquello que oprime su existencia. Como ave fénix, surge de sus cenizas, se reconstituye en una conciencia ecológica del mundo. El sujeto se atrinchera en su yo consciente y cognoscente de las determinaciones en las que vive, revitalizando y reviviendo su libertad, su capacidad de acción, su posibilidad de emancipación en el marco de la democracia moderna. Touraine hipostasía la autonomía del sujeto, su capacidad para producir sus condiciones de existencia. La idea de una sociedad formada por un conglomerado de individuos libres, que recrean autónomamente sus condiciones y sus sentidos de vida, no sólo contraviene a toda una tradición de la sociología centrada en la estructura social y sus determinaciones sobre los sujetos, sino que disuelve el concepto mismo de lo social por encima de la voluntad consciente de los individuos que la integran.

Ciertamente, era necesario construir una teoría del sujeto social fuera de los lugares y sentidos que le asigna el estructural funcionalismo. Empero, Touraine postula a un sujeto libre y autónomo, gestado por el propio movimiento de la modernidad, al agente de una modernidad reflexiva, a un sujeto identificado y unificado en su yo, a un sujeto racionalizado y refuncionalizado dentro de la lógica del progreso del ideal de la

modernidad. Este intento de crear un sujeto sociológico, un actor social de carne y hueso, no logra romper con la idea abstracta del sujeto del idealismo y de la fenomenología trascendental, de la conciencia ecológica y de la ética ambiental: el sujeto moderno que escapa a su jaula de racionalidad. Este sujeto –el sujeto configurado y codificado por los sentidos de la racionalidad instaurada; el sujeto encadenado a la cadena de significantes de su inconsciente y del discurso dominante; el sujeto como un eslabón de los bucles de retroalimentación del pensamiento de la complejidad (Morin); el sujeto de una acción comunicativa (Habermas)– no podría constituirse en la “agencia” del actor social capaz de transformar el sistema-mundo en el punto límite que marca la crisis ambiental.

En ese empeño por desmenuzar y reconstruir al sujeto, el pensamiento sociológico sigue atrapado y entrampado en el tejido categorial de una modernidad hegemónica obstinada en mover y reajustar las piezas del rompecabezas para reordenar con ellas el paisaje de un mundo complejo, en una globalización sustentable. Sin embargo, las piezas no encajan en este nuevo diseño. Si el sujeto se engancha en la cadena de significantes (Lacan) o en la concatenación de las categorías del conocimiento (Morin), acaba mordiéndose la cola, antes de poder revelar su nuevo sentido o develar su nueva interioridad, por demás vacía, en el bombardeo de determinaciones estructurales, de imperativos categóricos de la razón y en las categorías de la racionalidad que han matado el alma del sujeto.

El *impasse* de la resurrección del yo y la salvación del sujeto, irredimible función en la restauración del mundo por la vía del sujeto trascendental, remiten a explorar el destino del sujeto en la configuración de los imaginarios sociales y las identidades culturales como entidades donde se forjan los sujetos colectivos del ambientalismo y los actores sociales de la sustentabilidad. Este paso del sujeto individualizado a la identidad colectiva no se da por la vía de una autorreflexión: por la autoafirmación del sujeto en su voluntad de poder; por su capacidad de producir libremente su propia existencia como la coincidencia perfecta entre su ser y el significado de su ser. La imposible emancipación del sujeto autónomo y autorreflexivo conduce a una indagatoria sobre los procesos de deconstrucción del sujeto: de los procesos que constituyen a los sujetos y sus formas de subjetividad atravesadas por relaciones de poder y de poder en el saber. El sujeto libre y autoconsciente de la modernidad se desplaza hacia el ser que se constituye en su saber, en el que se forjan las identidades colectivas que movilizan procesos de cambio social; donde los imaginarios sociales, las ideologías, el pensamiento y los conceptos se instauran en la fragua de nuevos actores sociales en la construcción de otra racionalidad social: de una racionalidad ambiental. Las identidades sociales se reconfiguran y reconstituyen en la tensión de la deconstrucción de la metafísica del sujeto y en la forja del ser cultural que moviliza la acción social hacia la construcción de la sustentabilidad de la vida.

Antes habremos de detenernos a analizar la última defensa del sujeto antes de su disolución en la entropía del mundo moderno: de su refundición en el magma del pensamiento ecológico; para indagar si este acto de reflexión pudiera llevar a constituir un nuevo sujeto, dispuesto y capaz de abandonar la seguridad de su auto-referencialidad, de disolver la separación del mundo objetivado y de restaurar sus vínculos con la naturaleza por la configuración de un “self ecológico” y el reverdecimiento de un yo, capaces de restaurarse en la trama de la vida.

La construcción del *self* o la autorreflexión del sujeto en la globalización ecológica

Antes de haber deconstruido al sujeto –esa construcción del humanismo, depositario de la racionalidad moderna–, antes de haber renunciado a su autónoma autorreflexión, el sujeto responde al llamado de la modernización reflexiva: retorna individualizado, como agente social capaz de movilizar y renovar las estructuras sociales de la modernidad, o al menos de adaptarse y sobrevivir bajo la forma del *self*. Ante la contradicción entre el sujeto autoconsciente y creador de su mundo de vida y el efecto-sujeto producido por las estructuras sociales (simbólicas, inconscientes, económicas y políticas), el *self* emerge como la capacidad instaurada en el sujeto de reflejarse sobre si mismo, de auto-nombrarse, auto-reconfigurarse y auto-reconstituirse ante las condiciones que le presenta y le impone la sociedad moderna. Si la modernización reflexiva aparece como el proceso mediante el cual el orden social se reforma por las retroacciones institucionales de las estructuras sociales, el *self* se presenta como la instancia subjetiva de los efectos retroactivos de la modernidad, como el sujeto problematizado por las transformaciones mismas de la sociedad, y al mismo tiempo como un actor social capaz de reconfigurar sus mundos de vida y de constituirse eventualmente en agente de cambios sociales.

Uno de los efectos de la modernización reflexiva son sus retroacciones sobre el sujeto. En efecto, como señala Beck, la modernización produce un efecto de individualización creciente. Estos individuos fragmentados reaccionan para adaptarse al mundo cambiante; toman decisiones ante los riesgos que emergen ante sus vidas y sobre las opciones que les ofrece el mercado, los avances tecnológicos y la sociedad del consumo. Si bien el proceso de racionalización de la modernidad lleva a identificaciones con sus símbolos neoliberales y forma identidades privadas, genera en sentido opuesto identidades de resistencia, estrategias emancipadoras y la afirmación de singularidades personales y colectivas. Los individuos reaccionan afirmando sus identidades en un proceso de resignificación de nuevos sentidos existenciales, modos de vida y modelos corporales. La modernización reflexiva, al reactivar los cauces del deseo y la reivindicación de derechos humanos, genera una política identitaria que activa a los sujetos sobre su propia constitución simbólica en el reclamo de sus derechos de ser, en sus modos de estar y reafirmarse en el mundo, en las posibilidades de rediseñar sus cuerpos, modificar sus gestos, rearticular sus discursos y reconstruir sus prácticas de vida. El *self* reactiva sus mecanismos conscientes e inconscientes para reubicarse, resistir, adaptarse y recrear su sentido de vida.

La “reflexividad” de la modernidad aparece como un proceso de retroacción generado por el proceso mismo de racionalización –intrínseco e inmanente– de la propia modernidad. Si por una parte la modernidad genera un proceso “reflexivo” sobre sus instituciones económicas, jurídicas y políticas, por la otra produce una reflexión del sujeto de la modernidad, sobre la conciencia del sujeto racional, sobre su constitución en su proceso de individualización. Si bien el concepto de reflexividad, como lo piensa Beck, no implica un acto “reflectivo” del individuo –de reflexión en el sentido de una auto-conciencia¹⁷⁷, el concepto de *self* implica el propósito de dotar al sujeto de una capacidad reflexiva, de reflexión sobre sí mismo. Si la modernización reflexiva puede llevarse a cabo sin un proceso de reflexión propiamente dicho –en el sentido de una reflexión del pensamiento o

¹⁷⁷ Ver Cap. 2, *supra*.

de la conciencia sobre las estructuras institucionales o subjetivas que retroaccionan ante los influjos y efectos de las estructuras sociales—, el concepto de “*selfhood*” entraña la idea de la mismidad y la autorreflexión del sujeto. De esta manera, la construcción del *self* deriva del proceso de racionalización del sujeto de la modernidad. Como bien advierte Elliott,

Nosotros en Occidente [...] hemos sido inculcados en una filosofía que sostiene que ‘*selfhood* es mismidad’ que existe tal cosa como la identidad en el tiempo y por todo el tiempo [...] que viene desde Descartes: ‘Pienso luego soy’. Aquí se encuentra la esencia de la idea clásica de la conciencia del *self* como un fundamento seguro del conocimiento y la acción social (Elliott, 2010:15).

Resulta así fundamental deconstruir los conceptos mismos que han construido al sujeto, al individuo, al yo y al ego en el proceso de racionalización de los seres humanos, incluyendo la idea del *self*, del ego auto-reflexivo. En ese propósito deconstructivo se muestran intraducibles al español y las lenguas romances los conceptos de *self* o *selfhood*. Habría que observar la condición de autorreflexividad que adquieren los conceptos de ego, sujeto o individuo, que solo al agregarles la cualidad de la autoconciencia adquieren ese sentido de reflexividad sobre su propia constitución. Pues incluso la condición de auto-reflexividad de la ipseidad del yo no conlleva la atribución de auto-reflexividad del sujeto, del individuo y del ego en un sentido emancipatorio. Estos aparecen como categorías de entes más determinados por las estructuras sociales que como entidades autopoieticas, auto-organizadoras de su ser.

Sin deconstruir las teorías del sujeto, del yo, del ego o de la identidad, para distinguir de entre ellas la singularidad y sentido de una teoría del “*self*”, Antony Elliott (2010) busca discriminar los conceptos del *self* que aparecen en el debate sociológico. De esta manera pasa revista a las teorías y discursos sobre el *self* de George Herbert Mead a Zygmunt Bauman, del interaccionismo simbólico al constructivismo del *self* posmoderno, pasando por las teorías del inconsciente de Freud y Lacan, del *self* preformativo de Erving Goffman, la reflexividad del *self* de Giddens, la gobernanza del biopoder y las “tecnologías del *self*” de Foucault, y las teorías feministas y “*queer*” sobre el *self*, la sexualidad y el género. Elliott inspecciona la fenomenología del *self* a través de las controversias teóricas que tratan de circunscribir su problemática; mas no problematiza el carácter intrínsecamente reflexivo del concepto mismo del *self*.

El *self* no es problematizado frente a los conceptos del yo, del ego, del sujeto, la identidad, el individuo o la persona para entender no sólo los dilemas ante los cuales se enfrenta el “*self*” en las circunstancias de los mundos modernos y posmodernos en los que busca definirse y dentro de las teorías que buscan definirlo, sino dentro de un debate teórico-filosófico más amplio en el que se juega el sentido del ser humano inscrito en el mundo racionalizado, ante el cual reacciona para definir sus condiciones de existencia y el sentido de su vida.¹⁷⁸ El *self* se configura desde la subversión de las identidades de género hasta la reconstrucción de las identidades tradicionales en su resistencia con los procesos de globalización económica, tecnológica, informática y cultural; desde la racionalización

¹⁷⁸ Elliot descarga la tarea de analizar las diferencias conceptuales que trazan la historia de la subjetividad en autores como Anthony Cascardi (1992) y Seyla Benhabib (1992).

global del ser, la amalgama de identidades interculturales, la hibridación tecnológica del *self*, su resignificación en su reenraizamiento con la naturaleza y su apertura y encuentro con la otredad.

Si el sujeto es una entidad que se constituye en la forja de la modernidad, el *self* bien puede concebirse así como una emergencia de la modernidad tardía, como las máquinas cibernéticas, el pensamiento ecológico, las ciencias de la complejidad o la teoría de la modernización reflexiva. El *self* se configura en el proceso de racionalización del mundo de la segunda modernidad, que lo pone frente a situaciones, estructuras, condiciones a las que debe responder, enfrentarse, adaptarse y resistir, activando sus mecanismos de simbolización y de significación, internalizando represiones y sujeciones, proyectando potenciales de emancipación y reinventando modos de ser en el mundo. El pensamiento reflexivo y la “agencia autónoma” que forjan al *self* como un sujeto “auto-nomo-reflexivo” no funda una libertad desujeta. La forja del *self* se inscribe en un proceso de racionalización que configura los códigos, los sentidos en los que el sujeto se re-vuelve y re-revoluciona para emanciparse: para re-significarse y re-ubicarse en el mundo. El *self* que reflexiona dentro de su mismidad sale su autonomía subjetiva para entrar en relación inter-subjetiva con el mundo social:

Poseer un ‘*self*’ implica necesariamente una habilidad para tomar sus propias acciones, emociones y creencias como una estructura unificada, vista desde la perspectiva de otros significativos, como otros verían e interpretarían acciones del *self*. Visto desde este ángulo, el *self* es un producto social [...] el resultado de interacciones simbólicas sociales –de emergente y continua creación, pensamiento, sentimiento; la construcción de estructuras actitudinales y adopción de roles, en una búsqueda de coherencia y orientado hacia el mundo social (Elliott, 2010: 32).

Empero, el *self* es un ser constituido para reflejarse en su mismidad más que un hábitus en disposición para el encuentro con la otredad. Más allá de la intención de concebir al *self* como una disposición de los individuos hacia la interacción social, como lo pensara Mead (1934/1974), la interiorización del *self* como una agencia de los actores sociales, hace que estos sean poseídos por el concepto de *self* que se les presenta como una atribución a ser incorporada –que los dota de una autonomía que revierte hacia dentro del sujeto–, antes que disponerlo hacia un diálogo de saberes con otros seres culturales. La comunalidad de la condición del *self* podría crear “sentidos comunes”, antes que una libertad para restaurar los bienes comunes y las condiciones de comunalidad de las identidades culturales, de una capacidad social para reconstruir las condiciones de sustentabilidad de la vida.

Goffman definirá así al *self* inscrito en las líquidas transformaciones en la modernidad que lo desarraigan de una raíz identitaria, como una auto-definición en la asunción de roles y en su representación en el teatro de la vida. El *self* no sería el actor que representa la obra del dramaturgo que define su carácter –el sujeto de una estructura–, sino autor de su propio libreto, director de su propia escenificación y actor de su propio drama. La identidad se configura en su propia *performance*, como un actor-autor de su propio contexto social (Goffman, 1956). Como en las teorías evolucionistas actuales, en las que los organismos mismos contribuyen a formar el medio al cual se adaptan. Es en ese sentido que Judith Butler (1990) elabora una teoría performativa del género y del *self*, en la que “el *self* se

produce actuando la sexualidad, haciendo el género y ‘promulgando’ deseos.” (Elliott, 2010: 126) De esta manera, uno define su identidad como una elección experimentando y practicando formas de ser, indagando su propia naturaleza.

Foucault no piensa el *self* como un verdadero *self* –como una naturaleza intrínseca al *self*, como si el desciframiento del deseo sexual revelara el verdadero *self* de la persona–, sino como la invención y elección de nuevas identidades que implican nuevas formas de vivir la sexualidad fuera de las normas culturales existentes, que llevan a “una cultura que inventa formas de relacionarse, tipos de existencia, tipos de intercambios entre individuos que son realmente nuevas” (Une mise au point de Michel Foucault”, *La Quinzaine littéraire*, 47, 1968 : 21, Apud. Elliott, Ibid.: 98).

En su indagatoria sobre las formas de poder que constriñen o reprimen sus formas de expresión, con la noción de “tecnologías del *self*” Foucault toriza la identidad más allá de los procesos de “normalización social”, abriendo una reflexión sobre las múltiples formas como los individuos construyen y auto-definen sus identidades a través de la auto-regulación y el auto-gobierno de su vida sexual y social. En esta perspectiva es posible pensar la “encarnación del *self*”, entendida como la naturaleza misma de ser y de la agencia del *self* en la presentación, interpretación y monitoreo de la vida cotidiana, llegando a plantearse una micropolítica individualizada fundada en la “autogestión de la identidad” (Turner, 1984).¹⁷⁹

Así, la cuestión de la gobernabilidad del *self* se mueve entre quienes quisieran leer nuevos signos de libertad del individuo capaz de autogobernar su vida y quienes enfatizan los procesos de subjetivización subsumidos bajo el dominio de la racionalidad social dominante y el proceso de racionalización del *self*. En este sentido, para Anthony Giddens (1991), la reflexividad del *self* constituye un punto nodal dentro de las fuerzas globales y los cambios institucionales que definen su concepto de modernidad reflexiva, y que refiere a la capacidad de reexaminar, reconducir y autogestionar las trayectorias de vida de cada individuo.

Elliott acierta al señalar la falla en la que caen las propuestas teóricas que buscan afirmar el *self* sin considerar esa fractura radical del inconsciente que yace en la falta en ser del sujeto. Toda teoría del *self* debiera así tener por condición estar fundada –o al menos informada– por la teoría del inconsciente freudiano. Jacques Lacan descubrió así el papel del estadio

¹⁷⁹ En contraparte a esta visión liberadora del sujeto, otros autores de “estirpe foucaultiana” argumentan que la gobernabilidad de la subjetividad humana y la intersubjetividad se juegan más del lado del poder de la autoridad y del conocimiento experto que moldean el campo conceptual y cognitivo de los sujetos (Cf. Rose, 1999). En este sentido, Foucault mismo afirmó que “el individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o precisamente por tanto que es tal efecto, es el elemento de su articulación. El individuo constituido por el poder es al mismo tiempo su vehículo (Foucault, 1980: 98). Sin embargo, para Elliott, Foucault “falla al no vincular la estructura encarnada del *self* con [...] la polaridad de género y la opresión [...] así como la conceptualización del *self* en relación con otros y en las relaciones interpersonales”; recrimina asimismo a autores “foucaultianos” el privilegiar los aspectos “tecnológicos” de la gobernabilidad descuidando la “agencia humana”, es decir, las “luchas activas y creativas de los individuos al confrontarse con sus propias condiciones sociales e históricas (Elliott, 2010: 101, 111, 109).

del espejo en la constitución del yo (je), en la emergencia del sujeto del inconsciente en el registro imaginario y su anudamiento con los registros de lo real y lo simbólico (Lacan, 1949/1971a). Más allá de derivar de allí una teoría freudiano-lacanianana del “*self*”, resulta interesante observar la transposición que hacen Beck y Giddens de la teoría del “estadio del espejo” en la constitución de la identidad, a la concepción de de la modernidad reflexiva: pues la idea de reflexividad allí prevalente es la de un juego de estructuras institucionales como superficies reflectivas en las que están inscritos los sujetos que reflejan el imaginario totalitario de la modernidad, el de una reflexión simbólica en la cual se reconstituyan los sentidos de la vida y el ordenamiento del mundo real.

Un ejemplo de la reconstitución del *self* dentro del proceso de racionalización de la modernidad aparece en la transformación que produce la propia racionalización del capital sobre las condiciones subjetivas de los actores socio-económicos. De esta manera, las identidades configuradas dentro de la ética protestante, las disposiciones subjetivas no materialistas que al restringir el consumo impulsaron la recapitalización de la plusvalía, generan con la reproducción ampliada del capital las condiciones objetivas para la constitución de sujetos demandantes de los productos que deben ser consumidos para la realización de la plusvalía y para mantener la dinámica del proceso económico así instaurado en el mundo. Tal proceso de racionalización produce la transformación reflexiva del ascetismo puritano al del materialismo consumista, al tiempo que inscribe en el *self* el principio de *elección racional*, principio decurrente de la racionalidad instaurada y no de una libertad subjetiva. El *self* no es principio de reflexión sobre la modernidad, sino efecto de su proceso de racionalización: de una racionalización que lo induce a ser agente activo del consumo destructivo de las bases de sustentabilidad de su propia existencia.¹⁸⁰

Cobra en esta perspectiva sentido la pregunta que levanta Raymond Murphy (1994) sobre la in-capacidad del ser humano racionalizado para captar las señales de la degradación y colapso de los sistemas de soporte de la vida, de la “pérdida de conciencia” y la ignorancia humana de sus condiciones naturales de existencia como “consecuencia cultural irracional de la racionalización”. Como señala Dryzek,

si la exosfera eventualmente mostrara signos de fallar en su funcionamiento, bien pudiera ser muy tarde para entonces para tomar acciones correctivas [...] la dificultad para alcanzar cualquier juicio sumario sobre que tan lejos estamos actualmente de los límites planetarios refleja la ignorancia humana de fondo sobre el funcionamiento de los ecosistemas del mundo (Dryzek, 1987: 23).

Esta “in-conciencia” del riesgo ecológico y la ignorancia del entendimiento humano sobre sus condiciones ambientales de existencia levanta la pregunta fundamental sobre la pretendida reflexividad de la modernidad y la reflexividad del *self*: ¿hasta qué punto la degradación de las condiciones de vida puestas en riesgo por la racionalización económica del planeta se reflejan en la capacidad de respuesta de las instituciones y en la conciencia de los sujetos, en la constitución de nuevas formas del *self*, de identidades reflexivas capaces

¹⁸⁰ Reflexión que remite al estudio clásico de Max Weber (1903/2003) sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y a la polémica que planteó frente al marxismo sobre los órdenes y grados de determinación entre la base y la estructura del todo social, que habría de ser tan ampliamente trabajada por Bourdieu en la relación entre estructuras y sujetos sociales, en su teoría de la relación entre hábitos y campos.

de reconducir el proceso de modernización hacia la sustentabilidad del planeta y de la vida? Es esta puesta en duda de las capacidades del *self* para reconstituirse y ser agente de la restauración ecológica del mundo lo que abre la indagatoria hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad; sobre la reinención, el arraigo y territorialización de las identidades colectivas formadas y reconstituidas en el sentido de la inmanencia de la vida.

La “reflexión” de la crisis ambiental en las condiciones de la vida humana no sólo remite a diferentes concepciones ontológicas de aquello que llamamos subjetividad, sino a su sentido político, en tanto que la persona es pensada no solamente en cuanto a su mundo interno y sus derechos personales o individuales, sino como la constitución misma del ser humano inscrito en un mundo y la construcción de las identidades en relación a los procesos sociales de apropiación de la naturaleza y de sustentabilidad de la vida. Las identidades colectivas y el ser cultural de los pueblos no eliminan la especificidad de la persona en su carácter individual, o de la subjetividad del sujeto; pero impiden pensar tales procesos identitarios y emancipatorios, así como la política de las identidades colectivas, como la agencia de un *self*.

Elliott –en la misma tónica que Beck, Giddens–, asume en el *self* la forma que adopta la subjetividad en la era de la modernización reflexiva:

la influencia de las categorías de identidades tradicionales se han relajado dramáticamente en nuestra era de movilidad ligera, experiencias líquidas y compromisos dispersos [...] hay buenas razones [...] para ver un cambio de la identidad hacia el *self* como un nuevo signo de nuestro tiempo, tanto en términos del compromiso con la experiencia individual como con el mundo en general, pero también en lo concerniente a las nuevas formas de dominación y explotación (Elliott, 2010:14)

Saltan de allí los dos grandes olvidos en la analítica del *self*: la conexión de la identidad con la naturaleza y del sí mismo con el otro. Si hoy en día el proceso de democratización de la sociedad moderna abre las vías para la “politización de las identidades” la “emancipación del ego” y la desujeción del sujeto –de esas formas-sujeto sujetadas por la modernidad– a través de procesos de auto-reflexión y de autonomización de sus individualidades, el *self* no podría reconfigurarse por fuera del mundo social, los procesos ecológicos y el espacio territorial donde los individuos construyen sus mundos de vida, es decir, de sus condiciones socio-ambientales de existencia.

No es sólo que el *self* se encuentre desvinculado de las fuerzas históricas y políticas que lo configuran y en las que se inserta, sino que se piensa su configuración sin relación con las fuerzas naturales y los procesos ecológicos que establecen las condiciones de su reflexividad, de sus formas de ser y habitar el mundo. En este sentido, la política identitaria remite a la conexión de los sujetos más allá de su propio ego, a una identidad que se define ante la otredad como re-conocimiento de uno mismo frente al otro; y en el sentido al arraigo en sus condiciones ambientales, culturales y territoriales de existencia.

En efecto, la crítica estructuralista a la centralidad del sujeto auto-consciente del Iluminismo de la razón, y la crítica post-estructuralista que lleva al descentramiento del sujeto y abre las vías hacia el giro lingüístico en las ciencias sociales, no se reabsorbe en la

auto-reflexión del *self*, sino que abre la indagatoria sociológica hacia la institución de los imaginarios sociales y la reconstitución de las identidades culturales en la relación de los seres humanos con sus territorios de vida. Las identidades saltan fuera de la identidad formal, de la ipseidad del yo, del sujeto sujetado por las estructuras o capaz de gobernar su existencia, para reconfigurarse en el ámbito de la complejidad ambiental, desde la tecnologización de la vida y en su reconexión con la naturaleza.

El *self* ecológico y el reverdecimiento del yo

Ante la crisis ambiental, frente a los límites del pensamiento unitario, analítico y fragmentario, emerge el pensamiento ecológico para repensar las interrelaciones de un mundo complejo; para reinventar al sujeto sometido y subyugado; para rescatar al ser y construir la sustentabilidad de la vida. Desde una nueva visión del mundo fundada en la ecología como “ciencia de las interrelaciones entre los seres vivos y su entorno”, han surgido las nuevas ecosofías y paradigmas de la auto-organización de la vida: la *Hipótesis de Gaia* (Lovelock, 1985), *La Trama de la Vida* (Capra, 1998) y la *Teoría de la autopoiesis* (Maturana y Varela, 1994). Siguiendo la teoría de Theilard de Chardin (1982) sobre la emergencia de la noosfera, surge la idea de una “conciencia ecológica”, en la cual los individuos, transformados en su interioridad, modificarían su pensar, su sentir y su actuar en el mundo: para sanarlo y para salvarse. De esta manera, el pensamiento humano estaría asimilando el orden complejo del cosmos y el ordenamiento ecosistémico de la biosfera, dislocado por el pensamiento mecanicista y lineal; el pensamiento ecologista estaría preparando la restauración del mundo en el giro de la trascendencia hacia un mundo ecologizado. Esta no sería un cambio operado por los actores sociales en una dialéctica de la historia o la intencionalidad de los sujetos en una fenomenología trascendental, sino una restauración ecológica generada por la ecología de la mente (Bateson, 1972); por una conciencia planetaria capaz de conducir a la humanidad hacia un nuevo orden ecológico.

Este “sujeto ecológico” no podría derivarse del *self*, del pensamiento reflexivo del sujeto sobre sí mismo, con la cual el ecologismo estaría recreando la idea de un sujeto ideal fuera de las condiciones ambientales que lo configuran, de los imperativos categóricos y las razones de fuerza mayor que determinan sus condiciones ecológicas de existencia. El *self* ecológico se constituye en la comprensión de un orden ecológico generalizado. En este sentido, no sólo se configura en el discurso teórico de las ecosofías –de la ecología de la mente, de la ecología generalizada, del pensamiento complejo–, sino que se ha decantado en el campo del discurso político. En este sentido, desde una perspectiva ecofeminista y siguiendo la idea del “reverdecimiento del yo” de Joanna Macy (1991), Petra Kelly planteaba los principios ideológicos y espirituales de una política verde:

Hemos de aprender a pensar y actuar desde nuestros corazones, a reconocer la interconexión de todas las criaturas vivientes y a respetar el valor de cada hilo de la vasta trama de la vida. Es una perspectiva espiritual y la base de toda la política verde [...] la política verde requiere de nosotros que seamos tiernos y subversivos a la vez [...] El planteamiento verde de la política [...] reconoce que cada uno de nosotros es parte de los problemas del mundo y también somos parte de la solución [...] No hay necesidad de esperar hasta que las condiciones sean ideales. Podemos simplificar nuestras vidas y vivir de un modo que afirme los valores ecológicos y humanos. Llegarán condiciones mejores

porque hemos empezado [...] la meta fundamental de la política verde es lograr una revolución interior, 'el reverdecimiento del yo' (Kelly, 1994:39-40).

Esta política ecológica, esta nueva cultura verde, busca anclarse en una nueva concepción del yo, pero que más que una idea sobre el sujeto apunta hacia la reconstitución de la subjetividad. Esta estrategia discursiva busca reposicionar al sujeto ante el mundo ecológizado construyendo una nueva identidad, el *self* ecológico, que trasciende la condición del sujeto autoconsciente y del ego autoreflexivo, para reconstituirse en su conexión con los demás seres de la biosfera y la vida del planeta. En la visión de Joanna Macy,

El yo (*self*) es un constructo metafórico de la identidad y de la acción (*agency*), el suelo hipotético sobre la cual construimos nuestras estrategias para la supervivencia, la noción alrededor de la cual enfocamos nuestros instintos de auto-conservación, nuestras necesidades de auto-aprobación y las fronteras de nuestro propio interés [...] La noción convencional del yo (*self*) [...] a la que hemos estado condicionados por la cultura dominante se está derrumbando. Lo que Alan Watts llamó el 'ego encapsulado en la piel' y al que Gregory Bateson se refirió como 'el error epistemológico de la civilización occidental', se está desprendiendo y despellejando. Está siendo reemplazado por constructos más amplios de identidad y de auto-interés por lo que podríamos llamar el *self* ecológico, coextensivo con otros seres y la vida de nuestro planeta. Es a esto a lo que llamo el 'reverdecimiento del self' (Macy, 1991).

Este reverdecimiento del *self* no se reduce a una nueva conciencia del yo a la emergencia de un ordenamiento ecológico de la conciencia: es un cambio en la forma de identificación, que permite extender la idea de intersubjetividad para enlazar al ser-ahí con la condición ecológica del mundo, con el cosmos y con los otros seres de la naturaleza. En palabras de Macy, esta identidad:

es capaz de extender el sentido del *self* para comprender el ser del árbol y de la ballena (los seres de la naturaleza). El árbol y la ballena dejan de ser objetos removibles, separados y desechables que pertenecen al mundo 'de afuera'; son intrínsecos a nuestra propia vitalidad. A través del poder de este cuidado, la experiencia del *self* se expande más allá del ego encapsulado en la piel [...] expresa un deseo y una capacidad que se libera de la prisión de los viejos constructos del yo [...] el reverdecimiento del *self* implica una combinación de lo místico con lo práctico y lo pragmático, trascendiendo la separación, la alienación y la fragmentación [...] La emergencia del *self* ecológico sucede por la convergencia de tres desarrollos. Primero, [...] el ego-*self* está siendo trastocado por los efectos psicológicos y espirituales que sufrimos de los peligros del exterminio masivo. Segundo [...] la visión sistémica que surge de la teoría general de sistemas o de la cibernética. Desde esta perspectiva, la vida se comprende como sistemas auto-organizativos que se sostienen por sus interrelaciones. La tercera fuerza es el resurgimiento de espiritualidades no dualistas [...] Esto nos permite reconocer nuestra profunda interconexión con todos los seres [...] es una medida de la apertura del corazón que abre lugar para el saneamiento del mundo [...] y es una respuesta adaptativa [...] que reconoce nuestro enraizamiento en la naturaleza, que supera nuestra alienación del resto de la creación y cambia la manera como experimentamos nuestro *self* a través de un proceso siempre ampliado de identificación (Ibid.).

Mas ese intento de reconfigurar al sujeto en el *self* ecológico que trascienda al “sí mismo” del sujeto autoconsciente –al sujeto de la racionalidad moderna– no escapa a la circularidad del *self*, a la reflexividad de la modernidad, al eterno retorno de su mismidad. Sobre todo cuando esa “revolución del sujeto” se limita a una identificación, una sensibilidad y una empatía con el mundo, pero no entraña una deconstrucción de la racionalidad que conduce hacia la degradación del mundo de la vida. En este sentido, el *self* ecológico puede producirse como una resonancia en el sujeto del discurso político que busca reverdecerlo, antes que conducir hacia la reconstitución de la identidad del ser colectivo con las condiciones ecológicas de su existencia.

Castells celebra así la ideología contracultural que se expresa en el ecologismo como una identidad global frente al poder sin rostro de la globalización que se sustenta en el sujeto abstracto, al tiempo que ironiza sobre la posibilidad de trasladar la idea del *self* ecológico hacia una “identidad de especie” y en la que se instituya una solidaridad de los humanos con sus otros culturales y con los otros del mundo vivo:

Esta nueva ‘identidad como especie’, que es una identidad sociobiológica, puede superponerse fácilmente a las tradiciones históricas, los lenguajes y los símbolos culturales multifacéticos, pero es difícil que se mezcle con la identidad nacionalista estatal. Así pues, hasta cierto punto, el ecologismo supera la oposición entre la cultura de la virtualidad real, que subyace en los flujos globales de riqueza y poder, y la expresión de las identidades fundamentalistas culturales o religiosas. Es la única identidad global que se plantea en nombre de todos los seres humanos, prescindiendo de sus ligaduras específicas sociales, históricas o de género, o de su fe religiosa. Sin embargo, puesto que la mayoría de la gente no vive su vida de forma cosmológica y la asunción de una naturaleza compartida con los mosquitos aún plantea algunos problemas tácticos, el asunto esencial en cuanto a la influencia de la nueva cultura ecológica es su capacidad para tejer los hilos de las culturas singulares en un hipertexto, compuesto por la diversidad histórica y la comunidad biológica. Denomino a esta cultura la “cultura verde” [...] en los términos de Petra Kelly [...] La ternura de la subversión, la subversión de la ternura: estamos muy lejos de la perspectiva instrumentalista que ha dominado la era industrial, tanto en su versión capitalista como en la estatista. Y estamos en contradicción directa con la disolución del significado en los flujos del poder sin rostro que constituyen la sociedad red. La cultura verde, según se propone en un movimiento ecologista multifacético, es el antídoto de la cultura de la virtualidad real que caracteriza los procesos dominantes de nuestras sociedades (Castells, 2003).

Ciertamente, ante la problemática ambiental emergente que traza nuevas responsabilidades y horizontes de acción, es posible pensar un “sujeto ecológico” actuando dentro de un campo socio-ambiental, donde se configura la dimensión subjetivada de las motivaciones y expresiones de los actores sociales que allí se inscriben, de los autores de los discursos que allí se formulan y de los movimientos y organizaciones como acciones instituyentes de sus agentes, como protagonistas de un nuevo movimiento de cambio histórico o de un nuevo paradigma societario (Carvalho, 2006). En tal objetivación de los sujetos y de los actores del ecologismo, el análisis sociológico permitiría tipificar y caracterizar a los sujetos del ambientalismo complejo y multifacético (Mainwaring y Viola, 1984), donde emergen nuevos actores sociales dentro de una red de intereses en conflicto y una disputa de sentidos

e interpretaciones de la naturaleza, donde se rompe el espejo de representación de la conciencia y se reconstituyen las subjetividades constituidas en el orden de la modernidad.

La emergencia del ecologismo replantea la cuestión del sujeto en tanto *ser en el mundo*, del ser inserto en su entorno, en sus condiciones ecológicas de existencia. Pero la nueva reflexión sobre el sujeto no sólo proviene de una sustitución del sujeto de la ciencia por un ser orgánico, del *self* ecológico inserto en la *episteme* post-estructuralista de la “ecología generalizada” o configurado en la “ecología de la mente”. Las nuevas identidades nacen de la crítica a la epistemología que crea al sujeto como sujeto de la ciencia; del estructuralismo crítico que concibió al sujeto como un ‘efecto-sujeto’, para analizar los procesos de subjetivación y de sujeción que producen los aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1971) y la jaula de racionalidad de la modernidad (Weber, 1922/1983).

El sujeto del ecologismo, no es el sujeto autoconsciente, liberado de toda estructura, de toda determinación, de toda condición. Es un sujeto que se re-identifica y contra-identifica dentro de las estructuras que lo definen y lo condicionan, desde donde reinventa sus propias identidades en procesos de resignificación y de emancipación. Las identidades que se configuran en el campo de la racionalidad ambiental trascienden de esta manera la filosofía del sujeto de la modernidad que llevó a la autorreflexión del sujeto: a la conciencia en sí, a la conciencia para sí y a su cuidado de sí; a la conciencia ecológica y a la ética del cuidado del ambiente, como respuesta y responsabilidad por las condiciones de vida del sujeto en el mundo ecologizado.

El *self* ecológico se configura en el plasma de un nuevo discurso sobre la inscripción del ser humano en la naturaleza, de su reapropiación del mundo –de la naturaleza, de la cultura– y una ética ambiental en la cual se vislumbra un horizonte de sustentabilidad. Pero el sujeto no se libera tan fácilmente de sus amarras por un acto de autorreflexión. El sujeto se emancipa transformando su carácter de sujeto-objetivado-sujetado en la invención y forja de una nueva identidad; de una identidad que proviene del origen constitutivo de una cultura, de una nueva comprensión de la condición humana inserta en las condiciones ecológicas de la naturaleza; en la deconstrucción teórica y política del mundo objetivado y del pensamiento que lo ha generado; por una acción social transformadora, no solo de la interioridad del sujeto, sino de la organización y del devenir del mundo externo donde habita el sujeto, de manera que ese otro mundo posible cambie las formas posibles de ser-en-el-mundo. En ese proceso se forjan nuevas identidades colectivas que, desde sus imaginarios y prácticas, reconstruyen las relaciones entre cultura y naturaleza en la construcción de nuevos territorios de vida.

La reinención de las identidades del ser cultural es un movimiento contracultural, el de la emancipación de la cultura de la modernidad que lo ha separado de su condición ecológica, que ha desterritorializado sus mundos de vida. Los seres colectivos reconfiguran sus identidades en un diálogo de saberes, entendido como un encuentro de seres culturales diferenciados: no de sujetos ecológicos aglutinados por una conciencia de especie, sino por la solidaridad global de identidades colectivas arraigadas en territorios ecológicos que se enlazan en una política de la diferencia y una ética de la otredad, en la convivencia de la diversidad de sus mundos de vida.

La reflexión sobre el sujeto desde el ambientalismo no lleva a pensar la “ecología del ser” o a promulgar la emergencia de un sujeto ecológico, sino a una hermenéutica del sujeto y de la subjetividad, de la ipseidad del yo y de la autoconciencia del sujeto; para repensar el ser en su relación constitutiva con el mundo que habita, para constituir al “ser ecológico” desde sus imaginarios de vida, en la reinención de sus identidades y sus procesos de reterritorialización, en su encuentro con la otredad cultural, en una política de la diferencia.

La reinención de las identidades: ontología del ser, complejidad ambiental y ética de la otredad

La crisis ambiental ha generado un acto reflexivo de la modernidad. Por primera vez en la historia de la humanidad nos enfrentamos al imperativo de internalizar las condiciones de la vida a nuestra producción de existencia. Más allá de la reflexión de la modernidad sobre sus ejes de racionalidad, la reflexión recae en el propio ser humano, se vuelve reflexión sobre el sujeto para desujetarlo, para reconvertirlo en pivote y soporte de la sustentabilidad de la vida. La cultura política de la democracia y los nuevos derechos humanos abren las vías para la emancipación del ser humano. Emana de allí una política de la identidad dentro de los procesos de cambio cultural y de transformación política del mundo globalizado. Por encima de los procesos de individualización que produce la reflexividad de la modernidad, más allá de los derechos individuales y del sentido de la autogestión de la vida individual, lo que está en juego es la deconstrucción de la racionalidad del mundo que imprime sus condiciones sobre el ser y la restitución de las condiciones de vida del planeta y de las personas. Esta transformación del mundo hacia la sustentabilidad implica una indagatoria sobre la condición del mundo ante la crisis ambiental que no podría surgir de una introspección del sujeto encerrado en la reflexividad de la modernidad.

La reflexión del *self* no alcanza a reconstituir al yo fragmentado y a solidificar las identidades líquidas. La disolución del sujeto no elimina su deseo de autoidentificación para llenar su “falta en ser” con una “producción psíquica del self” que le permita gobernar sus condiciones de existencia. En la indagatoria sobre la agencia que habría de movilizar al mundo hacia la sustentabilidad de la vida surge la inquietud por saber si esa legítima e insoslayable necesidad de identidad individual puede constituirse en ancla y soporte para la construcción de un mundo sustentable; o si la voluntad de reintegración a través del *self* no es sino la expresión del impulso primario de reconstitución del yo, el eterno retorno al imaginario de completitud y totalidad en la crisis de senectud de la modernidad.

La crisis de identidad del yo no se resuelve con el reconocimiento del *self* en el ocaso del sujeto, sino que conduce hacia la emancipación de las identidades culturales de la colonización del mundo global que las interviene, que las margina y las disuelve; que antes de volverlas líquidas, las liquida. La política de la identidad transita del problema de la autoconciencia y la constitución del *self* en el orden social, al campo de la política cultural, a la reconstrucción de las identidades en una política de la diferencia. Más allá del derecho individual a la identidad como la capacidad de las personas para crearse un derecho de ser en el mundo y un sentido de vida, la reinención de las identidades colectivas son la base de procesos de reterritorialización del ser cultural. Las identidades colectivas se convierten en el punto de anclaje de estrategias de reapropiación de la naturaleza y resignificación de su existencia cultural.

La construcción de un futuro sustentable no podrá provenir de la autorreflexión del sujeto de la ciencia ni de las nuevas visiones holísticas de la complejidad, si estas se configuran como paradigmas científicos que procuran la apropiación subjetiva de un mundo objetivado y la recuperación del control social del mundo en la era del riesgo con el falso aseguramiento del sujeto ante a su creciente incertidumbre, alienación y desasosiego. La crisis ambiental llama a una comprensión renovada del mundo, de las condiciones de sustentabilidad de la vida y del sentido de la existencia humana; a una reapropiación de la vida desde las identidades colectivas en las que se asientan los imaginarios sociales donde se decantan las condiciones de la vida.

Con la búsqueda de nuevos paradigmas sociológicos, la ciencia social intenta refundar al sujeto y reactivar al actor social, antes de que sucumban bajo el peso de la objetividad dislocada del mundo: por la simulación y el simulacro generados por las estrategias fatales de la hiperrealidad (Baudrillard, 1983). Pero ¿es posible rescatar al sujeto atrapado en la racionalidad del conocimiento, reprimido por el inconsciente, sometido por la economía, disuelto en la complejidad ambiental?

La reconexión de la cultura *con* la naturaleza –la reinscripción de la cultura *en* la naturaleza– va más allá del intento de restaurar al sujeto de la ciencia en la producción de conocimientos objetivos *sobre* la naturaleza –de valorar el “conocimiento personal”, como quería Michael Polanyi (1958); de enganchar al sujeto en una cadena de relacionamientos entre órdenes ontológico-epistemológicos y reciclarlos en los bucles de retroalimentación del pensamiento complejo, como imagina Edgar Morin (1977, 1980)–, de aprovechar las fallas estructurales de los paradigmas científicos para colar por sus intersticios al sujeto iluminado por una nueva conciencia-de-sí y para-sí; de una identidad de especie o una conciencia ecológica planetaria; de una percepción fenomenológica capaz de disolver la dualidad objeto-sujeto por la intencionalidad del sujeto ecológico. La crisis ambiental no sólo desafía la capacidad de resistencia de los sujetos sociales ante los imperativos categóricos de una globalización que avasalla la vida y subyuga la subjetividad, sino a la posibilidad de *reexistencia* del ser cultural y de sustentabilidad de la vida, como lo piensa Carlos Walter Porto Gonçalves (2006). Y eso deberá pasar por el cuestionamiento de la categoría misma del sujeto de la ciencia para llegar a una concepción renovada del ser humano en su relación con su saber y con las condiciones de la vida.

El sujeto de la modernidad es el sujeto de la ciencia; la forma-sujeto está conformada, constituida por la formulación metodológica cartesiana: el sujeto separado, el sujeto sujetado, el sujeto efecto de las determinaciones de los paradigmas de la ciencia. Lacan buscó descifrar al inconsciente con una ley, estructurarlo para que fuera objeto de una ciencia, del psicoanálisis; la ciencia de otra verdad, la *verdad como causa* que emerge del inconsciente. Heidegger, con su proclama del Ser, no sólo vino a cuestionar el legado de la metafísica en la objetivación del mundo, sino también en su creación del sujeto, del sujeto de la ciencia que es la contraparte del objeto de la ciencia, así como de la realidad objetiva y objetivada. La ontología del ser se enlaza con el pensamiento ecológico en su crítica de la ciencia mecanicista y fragmentada. De la ecología profunda aflora una conciencia que vendría a restaurar al mundo dislocado por la intervención de la ciencia y la economía, a

partir del deseo de emancipación y las predisposiciones subjetivas del *self ecológico*, para recomponer al mundo fragmentado, al planeta degradado y al sujeto desgarrado.

Empero, la ética ambiental que emerge de esta comprensión ecológica del mundo –así como la ética de la responsabilidad hacia la vida que emana de la “vuelta al ser”–, no podría resultar de la valorización ecológica del ente, pues como advierte Heidegger:

Aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a “dios” el “valor supremo”, lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la unidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto (Heidegger, 1946/2000).

La ontología fundamental de Heidegger abre nuevas perspectivas (no paradigmáticas) para pensar al mundo y al sujeto. La vuelta al ser despierta la pregunta sobre el ser del mundo, el ser de las cosas del mundo, y sobre el *ser-ahí*, es decir, sobre el modo de ser del ser humano como *ser-en-el-mundo*. Las condiciones existenciales del ser humano como ser finito –ser para la muerte–, no constituye una ontología genérica y universal del ser. Hoy en día, ante la emergencia de la crisis ambiental y la reemergencia de los pueblos indígenas, surge la cuestión del ser colectivo, que hoy se resignifica en una *política de la diversidad y de la diferencia*. La identidad de los pueblos, que hasta ahora fuera pensada como una identidad originaria, como una esencia cultural, como la identidad de la lógica formal ($A=A$) que se transfiere a la mismidad del sujeto, se desplaza hacia una nueva noción de identidad dentro de una ontología de la diferencia y de la diversidad cultural (Deleuze, 1989, 2002; Leff, 2004; Escobar, 2008). El *Dasein* resignifica su condición de ser ante el límite. El existenciarío del ser cultural no es la condición del individuo ante la muerte segura, sino la de un ser ante el otro, del *ser ante la muerte entrópica del planeta*.

Del sujeto de la ciencia y el sujeto trascendental de la filosofía; del sujeto sujetado por el biopoder y el sujeto preocupado por sí mismo (Foucault, 1980, 2002), la epistemología ambiental desplaza la relación de identidad entre el concepto y la cosa a la relación del ser con el saber, del ser en su alteridad con el Otro. Emerge allí una ética de la otredad que viene a dislocar al sujeto de la ciencia. Más allá de la ontología del ser, Levinas afirma en la otredad “otro modo que ser”, proclamando que “la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también no-indiferencia del mismo respecto al otro (Levinas, 1999:221).

En esta nueva panóptica del ser se produce un quiebre ontológico, epistemológico y ético que desplaza el imaginario de la representación de la teoría del conocimiento hacia la relación entre el ser y el saber. Este saber va más allá de la diferencia que establece Foucault (1969) entre conocimiento y saber: entre el conocimiento que mantiene separados al objeto y al sujeto, y el saber que involucra y modifica al sujeto. Para Levinas, el saber es

significancia y sensibilidad del mundo. En tanto tal, todo saber es saber encarnado en el ser.¹⁸¹ La significancia es proximidad. Más que relación de la conciencia con un mundo es

rechazo fuera de la objetividad que lleva a la no-indiferencia o a la fraternidad de la proximidad: La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, an-árquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad. Esta aceptación en la fraternidad que es la fraternidad, nosotros la llamamos *significancia*. Es imposible sin el yo (o más exactamente sin el sí mismo) que, en lugar de representarse la significación en él, significa significándose (Ibid.:142-143).

Levinas profundiza y radicaliza la ipseidad del yo pensada por Sartre y Ricoeur al pensar al sujeto no sólo en su permanente re-identificación a lo largo de los acontecimientos de su vida y en la temporalidad de su existencia, situándolo en una ética de la otredad. Esa transformación del sujeto se da como fecundidad del ser, en la erotización de la existencia que desplaza a la ipseidad del yo en la relación del sí mismo y a la autorreflexión del sujeto, abriendo el horizonte del porvenir: de lo por-venir, de lo que aún no es; de lo posible más allá de lo visible y previsible en el presente, gracias al encuentro con lo otro, por la erótica de la otredad:

El *Eros* [...] detiene el retorno del yo a sí [...] El *Eros* no extiende solamente más allá de los objetos y de los rostros los pensamientos del sujeto. Va hacia un porvenir que *no es aún* y que no sólo apresaría, sino que también lo sería: no se trata ya de la estructura del sujeto que vuelve de toda aventura a su isla, como Ulises. El yo se lanza sin retorno, se encuentra en el sí de otro [...] Su futuro no recae sobre el pasado que debía renovar [...] sino en trascender absolutamente en la fecundidad [...] Pero la referencia inevitable de lo erótico al porvenir a través de la fecundidad revela una estructura radicalmente diferente: el sujeto no es solamente todo lo que hará: no mantiene con la alteridad la relación del pensamiento que posee lo otro como un tema, no tiene la estructura de la palabra que interpela al otro, será otro que sí mismo al mismo tiempo porque sigue siendo *él mismo* [...] Esta alteración e identificación por la fecundidad –más allá de lo posible y del rostro– constituye la paternidad (Levinas, 1977/1997: 280-281).

En este sentido, Levinas piensa la capacidad del ser humano para resignificar su existencia y reidentificarse desde su relación de otredad en un mundo de diversidad cultural. El desafío de la convivencia en la diferencia no emerge en un acto de trascendencia del sujeto, como si pudiera abstraerse del proceso de racionalización de la vida que ha generado la hiperrealidad de un mundo sobre-economizado, sobre-objetivado y cosificado; de una política desarraigada de la tierra. En el campo de la ecología política, las subjetividades se reconfiguran en procesos de contra-identificación y de re-identificación en la confrontación con la globalización de la racionalidad económica que constituye al sujeto de la modernidad; en la reinención de las identidades y su inscripción en la naturaleza en la reconstitución de sus territorios de vida.

¹⁸¹ En este sentido Levinas afirma: “La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez y la inquietud que significa, no se constituyen a partir de una apercepción cualquiera que pone la conciencia en relación con el cuerpo; la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada” (Levinas, 1999:135).

La relación de otredad en el encuentro intersubjetivo se transfiere hacia un diálogo de saberes comprendido como el encuentro de seres culturales diferenciados, de identidades colectivas que se miran frente a frente; que dialogan, intercambian experiencias, construyen alianzas y dirimen conflictos desde mundos de vida diversos, desde sus identidades irreductibles e intransferibles, por la fecundidad de sus diferencias. Esta es la ética política que abre la racionalidad ambiental en la forja de un mundo llevado por la heterogénesis de su diversidad hacia un futuro sustentable.

El sujeto perdido en el laberinto de la complejidad ambiental

Luego del descentramiento, de la subversión y el desvanecimiento del sujeto en la emergencia de la ontología existencial y la ética de la otredad, ¿Cómo pensar al “sujeto” que intenta sobrevivir, reconocerse, reencontrar su lugar en el mundo dislocado por la racionalidad que le dio cuna y abrigo en la modernidad?; ¿Cómo renace ese sujeto alienado, que vaciado de las formas de pensamiento que le daban sentido ya sólo responde a una inercia retroactiva, a un instinto de conservación para mantener la racionalidad que desquició al mundo, que lo sujetó como sujeto, que lo encerró en la jaula de racionalidad de la modernidad, desde la cual lanza aullidos que resuenan en un eco-logismo distante y mira hacia un *alter ego* en el que se refleja su imagen especular?; ¿Cómo deconstruir al sujeto de la modernidad?; ¿Cuál sería la condición del “sujeto” en el mundo posmoderno?

El sujeto –la noción de sujeto que forja al sujeto de carne y hueso–, es producto de un modo de pensar que ha generado no sólo al estructuralismo como paradigma, como panóptica que mira al sujeto desde sus distintos ángulos, sino que al mismo tiempo ha producido las estructuras del mundo objetivo, los órdenes de racionalidad donde habita el sujeto. El sujeto busca emanciparse dentro de una estructura que lo atrapa, que lo sujeta, que define su ser, que constriñe su libertad, que configura los códigos de sentido en los que vive su existencia y resiste a su extinción, perdido en el laberinto de la complejidad ambiental.

El sujeto es una categoría que nace de la forja del método científico y de la racionalidad de la modernidad. El sujeto (libre) quedó atrapado en el mundo objetivado que lo sujeta. Sade, Nietzsche, Bataille y Foucault sacudieron la subjetividad del sujeto subyugado. El sujeto que se enfrenta a la complejidad ambiental no lo libera de su condición como sujeto de la gramática, del inconsciente, de la ciencia; es un ser desasosegado, desorbitado, vaciado de sentido por un mundo desbocado en el que orbita sin habitarlo; en el cual no está más contenido por una norma, orientado por una ética, sostenido por una razón de ser. En su libertad condicionada por una racionalidad insustentable, el sujeto ha perdido todo asidero en el mundo y toda autoría de su existencia. El sujeto *recurrente* en su autoconciencia se topa con una imagen que ya no le devuelve ninguna certeza desde la mismidad de su ser, ni lo conduce hacia una hermenéutica que restaure el sentido de su vida.

¿En que punto podría apoyarse el sujeto para catapultarse hacia la vida en un acto de autorreflexión, para dar cuenta de la interioridad de su subjetividad donde anidaron los imperativos categóricos de la razón pura y los dispositivos de poder de la racionalidad de la modernidad, instituyendo las razones de sus motivaciones, sus aspiraciones y sus acciones? Somos sujetos del orden económico y jurídico, así como de los regímenes políticos dominantes, que no sólo nos sujetan y oprimen, sino que han incorporado en

nuestra subjetividad formas de comprensión y sensibilidad sujetas a la norma social y el sentido que imprime la racionalidad de la modernidad. Estas determinaciones subjetivantes han alcanzado hasta a las personas más marginadas por esta racionalidad, a las sociedades tradicionales y las poblaciones indígenas a través de la colonización de sus modos de vida para insertarlos en la unidad del Estado-nación y en el orden económico mundial.

¿Hasta qué punto los indígenas, llamados a ser protagonistas de la sustentabilidad –estos seres culturales forjados por sus cosmovisiones, sus imaginarios, sus hábitos y sus prácticas– han podido resistir ese proceso de subjetivación?; ¿Cómo podrían reconfigurarse como sujetos?; ¿Cómo conservar al sujeto contenido en su “autoconciencia”, en la fortaleza de su yo, ante el desmoronamiento, la desintegración y la deconstrucción del mundo? El sujeto –el sujeto de la ciencia, el sujeto clarividente del Iluminismo de la razón, el sujeto libre de la democracia moderna; el sujeto trascendental de la Idea Absoluta de Hegel, del humanismo kantiano, de la dialéctica de la historia– quedó sujeto por las estructuras del mundo objetivo: sujeto a las reglas de la economía y a las normas de la sociedad; sujeto a las estrategias del poder y a la racionalidad de la modernidad.

El sujeto quedó aprisionado dentro del Iluminismo de la razón que lo convirtió en objeto de la psicología y de la antropología. El mundo objetivado se ha vuelto como un búmeran contra el sujeto para sujetarlo. El sujeto económico es un receptáculo que interioriza una racionalidad económica que se filtra por su piel, que corre por la sangre de sus venas, que codifica las sinapsis de su pensamiento. El *homo sapiens* se convirtió en *homo economicus*. Vibramos, sentimos y sufrimos con los vientos huracanados que generan las oleadas y colapsos de la globalización económica y del cambio climático, sin saber cómo los generamos, sin que el sujeto de la ciencia –el sujeto de las elecciones racionales de la economía– pueda saber nada de la hiperrealidad que creó con la falsa ideología de la libertad de las ideas y del libre mercado, sobre las condiciones de sustentabilidad de la producción y de la vida.

¿Cómo podría escapar el sujeto a este aprisionamiento?; ¿Cómo habrá de reconstituirse el sujeto cuando hayan desaparecido las estructuras institucionales y cuando los órdenes de racionalidad de la modernidad dejen de regir su existencia; cuando el sujeto se haya desvanecido con la disolución de las estructuras por efecto de la deconstrucción de la racionalidad que le dio cuna? ¿De donde re-emerge y cómo *rexisite* el *Dasein* en la complejidad ambiental en la que habita?

La complejidad ambiental del mundo emerge de la saturación de las sobredeterminaciones que impone el proceso de racionalización de la modernidad. La complejidad comienza a pensarse como un entramado de estructuras, dentro de una teoría de sistemas, donde los diferentes órdenes ontológicos y epistemológicos podrían articularse y enlazarse. El sujeto se configura y busca emanciparse de ese conjunto de órdenes de racionalidad, de estructuras objetivas, complejas e inconscientes que lo determinan y lo sujetan. De la saturación de esa *episteme* estructuralista emergen las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo. Mas la complejidad ambiental no se reduce a las determinaciones múltiples sobre una realidad compleja. La complejidad ambiental no es el reflejo de la complejización ontológica de la realidad en el pensamiento, sino el efecto de la intervención del conocimiento en lo real que ha dislocando los órdenes ontológicos de lo

real, hibridando a los entes y abriendo el camino para la construcción de otra racionalidad (Leff, 2000, 2001). En el laberinto de entradas sin salida de la posmodernidad y en los vientos huracanados de la crisis ambiental en las que pierde su sentido, el sujeto no renace en la forma de un nuevo sujeto ético y ecológico; el sujeto se emancipa en la institución de sus imaginarios, en la reinención de sus identidades y en la hibridación de su ser cultural en la complejidad ambiental.

El ser que se configura en la complejidad ambiental trasciende al sujeto de la ciencia que se define desde la objetividad y objetivación del mundo, para re-identificarse con el ser del mundo, como un ser-en-el-mundo. Más allá de conducir hacia un relativismo subjetivo, la deconstrucción del sujeto abre las diferentes formas del ser cultural que reinventan sus identidades y recrean diferentes mundos de vida. Si las subjetividades se forjan en la modernidad entre la estructura que atrapa al sujeto y su sueño de libertad, las nuevas identidades surgen de la reconfiguración del mundo ante el límite de la racionalización del mundo que marca la crisis ambiental, de la encrucijada civilizatoria que coloca en el horizonte del destino de la humanidad la sustentabilidad de la vida. La crisis ambiental no convoca a un nuevo sujeto que habría de emerger de la evolución de la *physis* –al sujeto autoconsciente del pensamiento complejo, al sujeto ecológico de la noosfera– sino al ser ante la muerte entrópica del planeta y la resignificación de la vida.

En la crisis ambiental se disuelve el sujeto y renace el ser cultural desde la significación de sus imaginarios y la reconfiguración de sus identidades. En la medida en que pensamos la subjetividad configurada por una cosmovisión o un paradigma que ordena la conciencia y los mundos de vida de las personas, los seres humanos son sujetos de una estructura, sea la del lenguaje, del inconsciente, del orden ecológico. La interioridad del sujeto es configurada por órdenes subjetivantes que producen sujetos objetivados por esa estructura. La racionalidad ambiental abre un proceso de emancipación del sujeto para llegar-a-ser-en-un-mundo-sustentable. De la complejidad ambiental emergen nuevas identidades híbridas que se forjan en una nueva relación entre lo real y lo simbólico, entre el ser del mundo y el ser en el mundo, en la relación del ser con lo otro, en el encuentro de seres culturales diferenciados y diversos.

Las identidades no renacen de una autorreflexión del sujeto individual, luego de andar penando en su vacío existencial y de haber interiorizado un pensamiento ecológico y complejo. La reinención de las identidades es un reposicionamiento del ser en el mundo, de un mundo invadido y congestionado por la imposición de una racionalidad que avasalla y degrada la vida misma; de un mundo diezmado, desbocado hacia la muerte entrópica del planeta. Las nuevas identidades anidan en un nuevo actor político: no el sujeto de la contradicción que busca desujetarse del capitalismo conservando sus raíces yóicas y metafísicas, sino del ser ebrio de identidades híbridas, que se enhebra en la trama de la vida en el encuentro con sus otros culturales y la incorporación de las condiciones ecológicas de su existencia.

Las identidades vienen a suplantar al sujeto determinado por las estructuras, al sujeto del conocimiento, al sujeto libre por obra de su autoconciencia y de la democracia liberal. Las identidades se reconstituyen como formas de reconocimiento del ser cultural que se ha complejizando en el proceso de globalización. Las identidades han estado asociadas a una

pertenencia a una raza, a una religión, a un país, a un pueblo, a una comunidad, a un territorio. En este sentido, estuvieron asociadas a un origen, se definieron por una esencia originaria. El proceso de globalización, al propiciar y forzar los intercambios mercantiles, las migraciones y los encuentros humanos, ha intensificado los mestizajes raciales y los intercambios culturales generados por las conquistas y las colonizaciones territoriales; por la dominación política, la expansión económica y las emergencias ambientales. Estos encuentros culturales no sólo han intensificado la mezcla de razas humanas; con ellos se fue dando un proceso de hibridación cultural. Ciertamente, desde los orígenes de la civilización humana, se fueron forjando identidades culturales a través del arraigo a un territorio, una raza y una religión. Con la formación del Estado-nación y de los imperios religiosos (el imperio español-cristiano, el imperio otomano-musulmán, el imperio protestante-anglosajón) se fundieron las identidades nacionales, religiosas y políticas, creándose figuras emblemáticas como el *White-Anglo-Saxon-Protestant* o el mexicano-católico-guadalupano. En países pluriétnicos conviven diversas identidades nacionales arraigadas en grupos sociales, etnias, religiones y castas, donde más allá de los mestizajes raciales se dieron sincretismos culturales, conflictos interétnicos por territorios o por predominios religiosos en luchas internas de poder.

Estos procesos de hibridación cultural e identitaria se están complejizando con la intensificación de los intercambios comerciales, de las emigraciones y de la emergencia de movimientos políticos radicales en el mundo. El proceso de globalización ha generado alianzas de grupos de interés internacionales congregadas en foros económicos, comerciales o empresariales, y en redes de resistencia congregadas en foros alternativos, entre los cuales es emblemático el Foro Social Mundial por su carácter integrador de diferentes corrientes políticas. Al tiempo que se diluye en el tiempo histórico y en el espacio global la identidad del proletariado internacional, surgen nuevas identidades asociadas a movimientos sociales, como la Vía Campesina, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, con resonancia política allende sus fronteras. A nivel regional surgen procesos políticos como la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) y alianzas de movimientos indígenas como la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), donde se forjan nuevas identidades supranacionales que arraigan en movimientos sociales y procesos locales. En estos procesos se inscriben los movimientos de emancipación de los pueblos indígenas de América Latina y del mundo, desde los pueblos Mapuche del Sur hasta los Comcaac del Estado de Sonora en el Noroeste de México, que están reivindicando el derecho a sus territorios y la reapropiación de su patrimonio natural y cultural desde la legitimación de sus saberes tradicionales (Luque y Robles, 2006). Asimismo se están reconstruyendo identidades emancipatorias en torno al sentido existencial del *vivir bien* de los pueblos aymara, como un imaginario solidario con la vida, capaz de resignificarse en diferentes culturas para construir alianzas en la diversidad para la construcción de sociedades sustentables. Estos movimientos de resistencia –y *resistencia*– forjan nuevas identidades dispersas que se articulan y solidarizan a través de redes sociales poniendo en acto una política de la diferencia en los procesos de reapropiación de la naturaleza, en los que se configuran las nuevas identidades culturales.

Identidades colectivas, actores sociales, territorios de vida

Las figuras del sujeto se desvanecen al apagarse las luces de la razón en el escenario de la modernidad. En sus entretelones, entre sus sombras, emerge el actor social encarnando al ser cultural, y cuya agencia es la identidad, como el “sujeto” transformador de la racionalidad del mundo. En este sentido, Gilberto Giménez afirma:

como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan (agency) [...] la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad [en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, *la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura*, resultante [...] de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas [...] todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica –es decir, de una identidad– provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor (Giménez, 1999: 47-48).¹⁸²

La agencia transformadora de la racionalidad social es la que portan los actores sociales asentada en su identidad cultural y territorial. Para Melucci (1996), las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido. ¿Pero en qué radica la unidad distintiva que definiría la identidad de estos actores colectivos? Melucci encuentra esta unidad distintiva en la definición interactiva y compartida concerniente a las orientaciones de su acción y al campo de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar dicha acción.

Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, definiciones cognitivas concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción. Estos elementos son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, que permiten a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva. La identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

¹⁸² Siguiendo a Pierre Centlivres y a Michel Bassand, Gilberto Giménez reconoce en estos procesos identitarios la conjugación y distinción entre tres tipos de identidad: “1) Identidad histórica y patrimonial, construida en relación con acontecimientos pasados importantes para la colectividad y/o con un patrimonio socio-cultural natural o socio-económico. 2) Identidad proyectiva, fundada en un proyecto regional, es decir, en una representación más o menos elaborada del futuro de la región, habida cuenta de su pasado. 3) Identidad vivida, reflejo de la vida cotidiana y del modo de vida actual de la región. Este último tipo de identidad puede contener, en forma combinada, elementos históricos, proyectivos y patrimoniales (Giménez, 1999: 43).

En la construcción de la sustentabilidad se ha venido tejiendo una constelación discursiva de significados diversos, en la cual se inscriben diversos sujetos de sus enunciados y de los cuales derivan diferentes formas de subjetividad que se configuran dentro de los sentidos, los propósitos, las acciones y los comportamientos que orientan y a los que conducen tales formaciones discursivas. Pero el “sujeto ecológico” que así se configura –el ser que se inscribe en los procesos de construcción de un mundo ecologizado– no es un ser des-sujeto. La figura de sujeto que se prende de este discurso no es sino una categoría *ad-hoc* construida para el abordaje del análisis discursivo de las nuevas corrientes de la sociología ambiental, que de esta manera pretende aprehender a los actores, organizaciones y movimientos sociales como entidades constituidas por sujetos instituidos por una cierta conciencia y por intereses ecológicos, por objetivos y metas de sustentabilidad a ser alcanzadas dentro de la racionalidad social establecida. Las creencias, cosmovisiones e intenciones que derivan de una formación discursiva conforman a un sujeto, pero no agotan la relación del ser con su saber, del cual emergen las nuevas identidades en la complejidad ambiental y los nuevos actores sociales, en quienes encarna una nueva racionalidad social para la construcción de un futuro sustentable.

El viejo actor social quedó mudo e inerte ante un mundo saturado que ha constreñido la subjetividad del sujeto. La acción social quedó paralizada, su inventiva cercada por la racionalización del modo de conocimiento de la realidad instaurada, coartando el acontecimiento capaz de reordenar los órdenes de racionalidad y de transformar las estructuras que determinan su posible libertad. Como ha analizado Bajtin,

El encuentro de un elemento trascendente *a priori* en nuestra cognición no ha abierto una salida desde el interior de la cognición, es decir, desde su contenido semántico hacia el acto cognoscitivo real e históricamente individual, no ha superado el aislamiento y la mutua impenetrabilidad entre los dos, y para esa actividad trascendente tuvo que ingeniar un sujeto puramente teórico, históricamente inválido, una conciencia en general, una conciencia científica, un sujeto gnoseológico. Pero, desde luego, este sujeto teórico tuvo que plasmarse, en cada ocasión concreta, en cierto hombre real, actual y pensante, para comulgar desde su mundo inmanente del ser concebido como objeto de su conocimiento, con el ser del acontecer histórico, del que el primero es tan solo un momento (Bajtin, 1997:13).

Para revivir al actor social, para abrir el mundo posible al acontecimiento que permita restaurar las condiciones de sustentabilidad de la vida, es necesario salir del encuadre analítico del sujeto epistemológico de la modernidad –del sujeto autoconsciente; del *self* ecológico; del individuo generado por la modernización reflexiva– para pensar la constitución del sentido de la “subjetividad de las personas” y de la “agencia del actor social”: sus mundos de vida, sus procesos cognitivos, sus imaginarios, sus simbolizaciones de la naturaleza, donde se definen los sentidos existenciales en la recreación de sus órdenes culturales; sus estrategias discursivas y políticas donde definen su agencia social en sus procesos de reapropiación de la naturaleza, en su enfrentamiento con el proceso de globalización que tiende a sujetarlos (colonizarlos, marginarlos, integrarlos, exterminarlos), a transformarlos en sujetos de un orden cosificador que los reduce a objetos funcionales al sistema mundo económico-ecológico dominante, que ya no busca el cambio social, sino la adaptación al ineluctable cambio climático.

Los actores de la sustentabilidad no se inscriben en esos procesos de reposicionamiento del sujeto ante la crisis ambiental como sujetos determinados por las estructuras derivadas de la racionalidad que los ha colonizado y subyugado –incluyendo a las ciencias que los estudian y analizan como sujetos y agentes sociales: la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la economía–, ni como sujetos autoconscientes de una modernidad reflexiva, sino como *personas* –como seres humanos cuya individualidad está contenida en una historia colectiva–, que aspiran a forjarse un lugar en un mundo restaurado a partir de otros modos de pensar, de otras formas de habitar el mundo como sociedades culturales en territorios comunes: conforme a las condiciones de la vida. Ese posicionamiento no es una reposición del sujeto –la restauración de una identidad esencial y originaria–, ni la adaptación del individuo a las nuevas funciones que le asigna la globalización económico-ecológica, ni el reflejo del pensamiento ecológico en la conciencia del mundo; es la restauración del ser cultural a través de la reinención política de sus identidades, en un proceso de reapropiación de la naturaleza, en la construcción de un futuro sustentable.

La actualización del ser cultural frente a la globalización está reconfigurando así sus identidades. La complejidad ambiental lleva a repensar el principio de identidad formal que afirma la mismidad del ente –incluso la autorreflexión del *self*-ecológico ante un mundo ecologizado– frente a la complejidad que anuncia la diversidad y la pluralidad del ser cultural. Re-identificarse en la perspectiva de la complejidad ambiental implica dar un salto fuera de la lógica formal y del pensamiento ecológico, para pensar un mundo conformado por una diversidad de identidades, que constituyen formas diferenciadas del ser individual y del ser colectivo de los pueblos. En ese sentido, el saber que fragua en la identidad resiste y enfrenta la imposición de un pensar externo sobre su propio ser, desde el conocimiento científico y las etnociencias como apropiación del ser de los pueblos (de sus saberes), o desde la lógica y la geopolítica de la globalización ecológico-económica.

La configuración de las identidades en la complejidad ambiental se da desde el derecho de ser de las personas y de los pueblos en el mundo; en la construcción de saberes que orientan estrategias de reapropiación de la naturaleza y la construcción de mundos de vida diversos. Es en esta relación del ser y el pensar que toma sentido pleno el principio de identidad como un proceso de construcción social a través del saber ambiental. Es desde la identidad que se plantea el *diálogo de saberes* en la complejidad ambiental como la apertura desde el ser constituido por su historia, hacia lo inédito, lo impensado, lo posible; hacia una utopía arraigada en la potencia de lo real y lo simbólico; construida desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura (Leff, 2004, Cap. 7).

Las nuevas identidades se constituyen en el campo de la ecología política, inscritas en una ontología política de la diferencia, en procesos de alianzas, solidaridades y antagonismos por la apropiación de la naturaleza; movilizadas hacia la creatividad negentrópica de la vida por la ley límite de la entropía, por la resistencia hacia las sinergias negativas que genera la complejidad ambiental, por la fecundidad que produce el diálogo de saberes entre seres culturales, en el encuentro de sus otredades. Estas identidades sociales a través de estrategias discursivas, en sus disputas territoriales y de sentido con los discursos de la modernización ecológica y la geopolítica del desarrollo sostenible. Así se construyen los nuevos actores sociales en la trama del proceso de complejización óptica, epistemológica y productiva del ambiente.

El progreso del proceso de globalización tecno-económica del mundo ha inducido un proceso de hibridación cultural, tanto por la intervención tecnológica de la vida, como por la emergencia de nuevos entes híbridos hechos de materia, de organismo, de economía, de tecnología, de signos y símbolos (Haraway, 1991). La complejidad ambiental disuelve así el sentido de la identidad como una esencialidad del ser, como la igualdad del pensamiento formal, o como la mismidad del sujeto anclado en su “yo” subjetivo, para abrir un proceso de re-identificación marcado por el límite de la existencia y por la entropía como ley-límite de la naturaleza; pero abierto al mismo tiempo a la potencialidad del ser: la potencia de llegar a ser que emana de la fecundidad del deseo, de la productividad negentrópica de la naturaleza y de la creatividad cultural de los pueblos. En el pensamiento de la complejidad ambiental, la persona re-emerge más allá de la condición existencial general de todo ser humano, para penetrar en el sentido de las identidades colectivas que se constituyen en la diversidad del ser cultural y las condiciones ecológicas de sus territorios de vida, movilizándolo a actores sociales hacia la construcción de estrategias alternativas de reapropiación de la naturaleza, en la construcción de sus mundos sustentables de vida.

Las identidades se reconstituyen en un proceso de resignificación y reapropiación del mundo. En un mundo globalizado, los procesos de mestizaje cultural implican la reconstrucción de identidades fuera de todo esencialismo que las reduzca a una raíz originaria inmutable y a una cultura sin historia. Las identidades culturales se reconfiguran en un proceso de resignificación del ser colectivo, en una resistencia cultural que, tomando como punto de anclaje su origen y su tradición, confrontan a las estrategias de poder de la globalización económico-ecológica. En este proceso, la identidad, convertida en derecho cultural, se inscribe en una estrategia para la construcción de una nueva racionalidad social arraigada en las condiciones de la naturaleza (la potencia de lo real) y los sentidos de la cultura (la significancia de simbólico). La reinención de las identidades conduce a un proceso de reterritorialización del ser cultural en sus condiciones ecológicas y termoidinámicas de existencia.

La reconfiguración de las identidades en la complejidad ambiental lleva a interrogar las formas de asentamiento del ser colectivo en su territorio y de reincorporación en su cultura; a mirar sus procesos de resistencia y de permanencia en el tiempo; a preguntarnos sobre esas formas de identidad, que sin dejar de ser y llamarse desde su origen constitutivo (étnico, nacional, religioso), se *complejizan* en un proceso de mestizajes étnicos y de hibridaciones culturales, para constituir identidades inéditas, que se van conformando y reinventando a través de estrategias de poder para reapropiarse su patrimonio bio-cultural para reconstruir sus territorios de vida.¹⁸³

¹⁸³ Un ejemplo emblemático de estos procesos, es el de los *seringueiros* del estado de Acre en Brasil. Estas personas, venidas de diversos lugares atraídos por el auge del caucho hacia finales del siglo XIX, luego de una larga lucha sindical, reinventaron sus identidades originarias resignificándose como *seringueiros*, adoptando el nombre del árbol del cual derivan sus medios de vida, para reapropiarse de un patrimonio natural y un territorio a través de la invención de sus reservas extractivistas (Porto Gonçalves, 2001).

En el juego democrático y en el espacio de la complejidad, la identidad no es sólo la reafirmación del uno y del yo en la tolerancia de la diversidad y de los “otros”: la afirmación del sujeto ante otros sujetos, del ego ante sus alter-egos. La reinención de las identidades es la reconstitución del ser por la introyección de la *otredad* –la alteridad, la diferencia, la diversidad–, en una nueva alianza entre naturaleza y cultura, y la construcción de un futuro como la heterogénesis de la historia, a través del diálogo de saberes. Este es el sentido del intercambio dialógico: la apertura a la complejización de *uno mismo* en el encuentro *con los otros* lleva a comprender la identidad como reconstitución del ser en su encuentro con lo otro en un proceso de complejización en el que las identidades sedentarias se vuelven trashumantes, híbridas, virtuales. Son identidades que se configuran a través de estrategias simbólicas que arraigan en nuevos territorios de vida y bogan hacia otros horizontes de sustentabilidad y de sentido.

Hoy en día, la modernidad saturada no sólo acelera los encuentros y cruces de identidades, su hibridación y virtualidad inciertas. Su lado más trágico y sombrío, es la pérdida de identidad, el desarraigo del territorio, el desencuentro con la vida. Como alerta Bauman (2007), la identidad ha perdido sus referentes; la *identidad líquida* se cuele por doquier, sin que puedan contenerla las sólidas estructuras de una modernidad sacudida por el movimiento telúrico del cambio global y la crisis ambiental. Los emigrantes y refugiados, forzados a abandonar sus lugares de origen en búsqueda de empleo y seguridad por causas económicas, por razones políticas, por emergencias ambientales o por conflictos raciales, harán un viaje hacia la inexistencia: ni volverán a la patria ni encontrarán asilo en otro territorio. Su futuro es un desierto: una realidad des-certificada; un camino des-cierto. Estos seres marginados flotan en un océano de negación, bogando hacia un fin sin destino. En la crisis del mundo globalizado, las viejas identidades se disuelven, se ahogan, se entierran. Por otra parte, en la ontología de la complejidad ambiental, las identidades arraigan en el ser cultural y en nuevos territorios de vida. Las identidades así reinventadas, trascienden la hermenéutica del sujeto que se afirma en el cuidado de sí mismo (Foucault), en la reinención de su subjetividad individual en su historia de vida (Giddens, Goffman), o en el encuentro del yo frente a otro (Buber, Levinas, Ricoeur). En la transición hacia la sustentabilidad, las identidades se reconfiguran en los imaginarios del ser colectivo, en el antagonismo del orden social saturado por la globalización económica insustentable.

Sin poder despojarse del lenguaje en que habita, el ser social expresa su existencia en un yo que habla y se afirma en subjetividades individuales, errantes y pasajeras. El self ecológico se configura en un orden global de hibridaciones culturales donde la huella ecológica ha desdibujado los rasgos de origen, las raíces ecológicas, la esencia cultural, y las marcas de su historia. Los principios éticos de la existencia humana y los órdenes ontológicos en que se fundaron han sido derrocados y trastocados por la intervención tecno-económica del mundo, esfumándose la posibilidad de arraigar al sujeto en un lugar seguro y certero en el mundo. El sujeto individualizado está continuamente perdiendo su identidad al disolverse en el anonimato colectivo: como las monedas que se funden en un signo económico unitario y las mercancías que se confunden en el equivalente universal que disuelve la diferencia ontológica y en la degradación entrópica que genera el proceso económico.

El ser-en-el-mundo globalizado por la tecno-economía se reconfigura en relación con un saber sobre ese mundo en crisis. Las personas que integran una comunidad, un pueblo, una

nación, no se reconocen como sujetos, sino justamente como *seres culturales y colectivos*. Ellos son sujetos solamente para el orden económico-social externo a su cultura que busca reintegrarlos a sus designios de modernidad y progreso; para un orden jurídico ajeno a sus cosmovisiones, a sus usos y costumbres; a un orden discursivo que los integra como sujetos de un inconsciente cultural, de un orden simbólico, desde los esquemas analíticos y de comprensión de las ciencias sociales. Los seres culturales se piensan como personas más que como individuos, fuera de las categorías con las que han sido sujetados por la cultura dominante. Así, la pregunta por el ser social no es la del sujeto ecológico o antropológico para atraparlo en un paradigma sociológico y evitar que se escape de la jaula de racionalidad donde éste ha dejado de expresar su identidad. La pregunta es por la condición del ser humano en el mundo convulsionado por la crisis ambiental, por esa crisis de la racionalidad que forjó la categoría de sujeto y que sujeta al ser cultural. La pregunta es por la reconstrucción de las condiciones de la vida, del habitat donde pueda habitar el ser humano en su diversidad cultural.

A falta de una reflexión deconstructora de los conceptos que han forjado a las ciencias sociales, el análisis sociológico se ha impedido percibir y dar cuenta del movimiento socioambiental multifacético, multclasista y complejo que emerge desde sus márgenes para reconstruir el orden social. A la sociología ambiental le ha faltado imaginación sociológica para acompañar la construcción de una racionalidad ambiental. La crítica de la modernidad insustentable lleva a cuestionar la categoría de sujeto para llegar a comprender la interioridad, la subjetividad y la conflictividad social en la que hoy se configuran los actores sociales de la sustentabilidad en la reinención de sus identidades colectivas.

La deconstrucción del sujeto y la reconstrucción de la identidad en el orden de la racionalidad ambiental

En la entropía de la globalización económica y de la complejidad ambiental se desvanece el sujeto para resurgir en la reconstitución del ser por la reinención de sus identidades. Mas no se trata de la identidad de un ser genérico: del ser humano investido y revestido de una conciencia ecológica. Las identidades colectivas son identidades situadas que se configuran en la emancipación del ser cultural. Esa emancipación no es una libertad del sujeto, sino una estrategia política ante la globalización económico-ecológica, donde se conjugan las determinaciones objetivas derivadas de las estructuras sociales y los condicionamientos naturales en las que se inscriben; donde se confrontan las significaciones culturales y la valorización económico de la naturaleza; donde se definen las motivaciones de los diversos actores sociales, que derivan en procesos de racionalización y legitimación del orden social dominante, o que buscan emanciparse generando nuevos procesos sociales hacia la construcción de *otra racionalidad social*.

La crisis ambiental ha venido a cuestionar el lugar del sujeto en el orden de la modernidad. En la lógica de un “sujeto pragmático” que desplaza la relación del ser y la verdad hacia sus “contradicciones preformativas” entre la expresión de sus valores y la consistencia con sus acciones, este dislocamiento del sujeto abre un debate del sujeto/subjetividad frente a la ley; a la universalidad de la ley; de la relación con el otro; del problema de la autonomía y la heteronomía y de la cisión entre identidad y orden social (Floriani *et al.*, 2010).

Los paradigmas instituyentes buscan abarcar e interiorizar una complejidad emergente. La sociología busca ampliar su comprensión del sujeto más allá de las estructuras sociales y políticas dentro de las cuales se enmarcaba la acción del sujeto social, para incluir a los sujetos negados o subyugados; a los sujetos no institucionalizados y no socializados. Estos sujetos serían acogidos por una categoría tan amplia como difusa: la *cultura*. Ante el desasosiego del hombre y la pérdida de sentidos de una vida saturada de determinaciones y objetividad que vacía al sujeto su intencionalidad social emancipadora y una acción política transformadora, el pensamiento sociológico busca abrir espacios de análisis sobre los procesos de subjetivación en los que el sujeto pueda reconstruir su ambiente y a sí mismo – participar en la restauración de su mundo de vida en el campo de “la cultura”–, más allá de constatar las formas de sometimiento y subyugación de los seres humanos modernos bajo el peso y el yugo de la dominación económica, la inseguridad social y el riesgo ambiental.

La racionalidad ambiental problematiza así la posibilidad de reabsorber al sujeto dentro de la concepción de un nuevo paradigma societario, que permitiera aprehender y comprender al sujeto que allí se inscribe. Se abre al mismo tiempo una indagatoria sociológica que enfrenta el desafío de repensar al ser cultural y al actor social en la complejidad ambiental, más allá de un paradigma sociológico-ecológico-cultural. Se trata de pensar la relación del ser con el pensar como una relación ética, en la perspectiva de la construcción de la sustentabilidad y el sentido de la vida humana. En el límite de la racionalidad moderna, se deconstruye la categoría de sujeto para redefinir el sentido del ser en la perspectiva de la reconstrucción del mundo que lo ha aniquilado, que lo ha agotado y disuelto; para cuestionar la falsedad de ese supuesto sujeto reflexivo capaz de autonomía reconstructiva, de autoconciencia de sí mismo, de capacidad para transformarse y restaurar su mundo alienado; del sujeto capaz de salvarse, liberarse y emanciparse individualmente: para ver las resistencias del ser cultural ante los imperativos de la racionalidad moderna y sus procesos de *existencia*.

Para ello, la sociología habrá que renunciar al propósito de recuperar al sujeto autónomo, pues tras el deseo de encontrar lo que hay de cierto en la verdad del sujeto solo se halla un desierto de verdades, un lugar vacío del cual ha desertado el sujeto desprovisto de toda certeza de ser. De lo que se trata es de deconstruir la categoría de sujeto –desplazar a la metafísica del sí mismo, del yo frente a su alter ego– para reconstruir al ser cultural, al ser frente al otro, al ser en el mundo constituido por diversos mundos de vida. Y esta indagatoria no podría volver –después de Weber, Nietzsche, Freud, Heidegger y Levinas–, hacia un nuevo intento de recuperación del sujeto auto-consciente y auto-realizado, incluso del sujeto ecológico o cultural inmerso en el pensamiento complejo y en la trama de la vida.

Pues más allá de sus resistencias, de su ilusión de autonomía y su deseo emancipatorio, el sujeto que ansía asirse a su libertad auto-constituyente desde la conciencia de su indeterminación –del paradigma de las ciencias de la complejidad; del nuevo orden ecológico; del orden que emerge del caos–, no logra sustentarse en el conocimiento de sus condiciones de existencia, porque desconoce las condiciones de sustentabilidad de su vida; porque el mundo se volvió más complejo y más nebuloso, más fragmentado, cosificado e incierto. El sujeto no encuentra un lugar en el mundo y su vida dividida se ha vuelto un indecible al haberse disuelto su relación con el cosmos, con los otros y con la vida. Así, la emancipación de ese ser desasosegado pasa por la posibilidad de repensarse, de restaurarse

en un nuevo saber, de fundar una nueva racionalidad para habitar un mundo sustentable. Más allá de reivindicar el derecho a la palabra de los sujetos oprimidos y silenciados –de pasar de las sociologías que hablan sobre los sujetos para dejar hablar a los sujetos–, la sociología ambiental debe desentrañar el ser cultural que habita a esos sujetos y el potencial de la otredad llevado a la fertilidad de un diálogo de saberes: de los saberes que se inscriben y mediante los cuales se expresan seres culturales insertos la naturaleza y rearraigados en sus territorios de vida. Se abren así nuevas perspectivas para pensar al ser social en la complejidad ambiental emergente. La sociología ambiental se vuelve hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad y la reinvención de las identidades dentro de una nueva racionalidad social.

Ante los imperativos categóricos de la razón y los procesos globales de racionalización que avasallan y vacían la subjetividad; ante la imposible trascendencia de un sujeto colectivo en la concepción dialéctica de la historia o de un sujeto ecológico capaz de liberarse y de recomponer el mundo a través de una restauración ecológica del planeta, emerge una ética de la responsabilidad ante su vida: ante la vida de los otros y la sustentabilidad de la vida del planeta que habita. Esta ética, antes de reafirmar al sujeto autoconsciente y trascendental, remite hacia la respuesta de cada persona inscrita en la complejidad ambiental del sistema-mundo a la tarea de deconstruir las categorías del yo, del individuo y del sujeto que soportan a la racionalidad insustentable de la modernidad y su propia existencia. Pues el sujeto ha sido “descentrado de manera irremediable del unitarismo iluminista: un sujeto único, previsible, portador de un destino manifiesto desde su nacimiento, cede lugar a un sujeto incierto, indecible, múltiple, obligado a negociar constantemente su identidad” (Floriani *et al.*, 2008).

Esta negociación de la identidad no es la de un sujeto personal desenganchado de su historia y de su contexto eco-cultural de vida. El sujeto volcado sobre sí mismo no logra emanciparse. Sólo hay sujeto de una estructura, de una racionalidad, de un dogma; sujeto del Estado, de una ideología, de una racionalidad científica, económica y jurídica que establecen el lugar del sujeto, que lo interpelan en tanto que sujeto, que le abastecen la sustancia racional que interioriza, metaboliza y subjetiva. Pero ningún paradigma científico podrá proporcionar al sujeto una llave liberadora forjada con el metal de la armadura que lo sujeta. Los zapatistas, los seringueiros y los ambientalistas no son sujetos, sino actores sociales que actúan desde sus identidades culturales para construir sus mundo de vida.

Hoy el ser avasallado se aferra a la vida desde su deseo de vida, desde el límite de la existencia, desde una lucha por la supervivencia; desde los derechos de ser del ser cultural y desde sus imaginarios de sustentabilidad. Desde allí, el sujeto sujetado por los aparatos ideológicos del estado, el sujeto célula del partido, el sujeto enajenado por la sobre-racionalización de la vida, busca liberarse: no en su ensimismamiento, sino desde el deseo de ser que llama a pensar y mueve a actuar en el sentido de la vida. El diálogo de saberes, no es un diálogo intersubjetivo, sino un diálogo entre seres configurados por sus saberes, abiertos a otros saberes, a otros imaginarios, a otras creencias; a su reidentificación con la naturaleza. El sujeto se emancipa repensando el mundo para construir otro mundo, en la apertura de nuevos sentidos existenciales que encarnan en su ser, que reabren la voluntad de poder, de poder querer, de poder querer vivir: desde el saber de las condiciones de la vida.

Reinvención de las identidades, acontecimiento del ser cultural y acción social en la construcción de un futuro sustentable

Hoy, con la emergencia de la complejidad ambiental cambia la mirada sociológica sobre el ser social en relación con sus condiciones ecológicas y culturales de vida; sobre la conciencia del sujeto, la reinvención de las identidades y la politización de los actores sociales. Esta nueva indagatoria conduce hacia un nuevo espacio de comprensión de la sociología en la construcción de una racionalidad ambiental. Hasta ahora la construcción de las identidades emergentes en el campo de la sociología ambiental ha sido eclipsada por una mirada sociológica que veía sujetos históricos instituidos por la racionalidad modernizante: por la concepción dialéctica y trascendental de la historia (Marx), por la atonía del sujeto social en el nihilismo de la razón (Nietzsche), por las funciones de la estructura social (Parsons), por el proceso de individualización en la sociedad del riesgo (Beck), por la autorreflexión del sujeto en su historia de vida (Giddens), la irreflexividad del actor social en la modernización reflexiva o por el retorno del actor social en la sociedad post-industrial (Touraine). Los diferentes esquemas de comprensión que construyó la sociología, en la panóptica de su mirada sobre el sujeto social fue estableciendo los conceptos con los que las ciencias sociales pensaron la interioridad del ser y la acción social; las ciencias sociales fueron moldeando el pensamiento con el cual los sujetos sociales se fueron pensando a sí mismos. Hoy, se abre una nueva mirada sociológica orientada hacia procesos emergentes en la reconstitución de identidades colectivas, en la lucha por la reapropiación de su cultura y la la reconstrucción de sus territorios de vida.

Con la fenomenología, la ontología existencial y el ecologismo radical, se resquebrajó la idea de un sujeto autoconsciente determinado por las estructuras en las que se inscribe. La vuelta al ser del sujeto y el entramado de relaciones en el que vive y habita abrió las puertas para pensar las dimensiones y líneas de fuerza en las cuales el ser humano no sólo se reencuentra consigo mismo –en el sí mismo de la ipseidad del yo y del self–, sino la malla de circunstancias –de procesos económicos, políticos, culturales y ambientales– en los cuales se reposiciona en el mundo y ante el mundo, en el cual reestablece sus condiciones de existencia, redefine y reinventa sus identidades, como una acción estratégica de vida, inserto en el laberinto de la globalización y en el horizonte de la sustentabilidad.

Como afirma Escobar, “lo que está en juego es la transformación de nuestro entendimiento del mundo en formas que nos permitan contribuir a la creación de mundos diferentes” (Escobar, 2008:285). Abriendo nuevas perspectivas a las teorías de sistemas, a las diversas vertientes del ecologismo y del pensamiento complejo, las teorías de redes, ensamblajes y ontologías planas, ofrecen nuevos paradigmas y nuevos lenguajes para entender la complejidad emergente; sirven como modelos, metáforas o analogías para comprender las formas de organización de grupos y movimientos sociales y sus redes de articulación en una nueva perspectiva política. Sin embargo, estos paradigmas emergentes no logran deconstruir el pensamiento metafísico que orientó la mirada dissociada entre el sujeto autónomo y las determinaciones estructurales que lo contienen y constriñen. Estas teorías permiten ver la singularidad de nuevas entidades emergentes, las articulaciones de estructuras decurrentes de las teorías de sistemas, o el maridaje del pensamiento dialéctico, del estructuralismo genético y del ecologismo en términos de interrelaciones de nuevas

totalidades emergentes. Se crean así sistemas más dúctiles a la creatividad de los sujetos, flexibilizando el esquematismo de órdenes ontológicos fundamentales y las estructuras preestablecidas hacia un juego más rico y variado de enlazamientos, coaliciones y redes de relaciones. Con ello se busca dar libertad al sujeto en el laberinto de la globalización. El concepto de redes rompe con la dialéctica entre estructura y sujeto; más allá de vincular a sujetos con intereses comunes, las redes sociales articulan organizaciones, procesos y movimientos sociales constituidos por seres culturales en alianzas de solidaridad (Castells, 1996; Melucci, 1996).

El pasaje del sujeto a la reinención de su identidad se da en un contexto de referentes diversos y complejos con diferentes significados, líneas de fuerza y vías de sentido, que confluyen en el complejo proceso de desidentificación y reidentificación en la forja del ser cultural en su reinscripción en la naturaleza que habita. No se trata de un acto de autoconciencia y libertad del sujeto: de la autonomía y emancipación del sujeto social pervertido y degradado del mundo entropizado. Más allá del reposicionamiento del sujeto en una estructura de alteridad, del encuentro entre actores sociales en un juego aleatorio de identidades, de una dialéctica de la liberación, del mundo saturado emerge un giro ético y ontológico: la “vuelta al ser” como su reidentificación a través del saber, del rearraigo del ser cultural en un territorio, de la diversidad de seres culturales habitando diversos mundos de vida, del encuentro de otredades culturales. La reidentificación del ser cultural es un proceso de reconstitución de sus sentidos existenciales y de sus condiciones de vida en el reencuentro de la cultura y la naturaleza, donde lo real y lo simbólico entran en juego para redefinir al ser-en-el-mundo, del ser-para-la-vida: en un mundo al borde del precipicio, ante la muerte entrópica del planeta, en el campo de la ecología política atravesada por intereses, instituciones, racionalidades, conocimientos, saberes, que erigen las murallas con las que se topa el actor social, y en las que abre intersticios para la reinención de sus identidades, para la forja de nuevos mundos de vida en el horizonte de la sustentabilidad.

Las identidades no son pues entidades ontológicas, formas de “ser-en-sí” de los pueblos como si fueran códigos genéticos inscritos en su ser cultural. Las identidades se entretejen con las palabras que las designan, que brotan de sus propios lenguajes que van significando sus prácticas culturales; en los sentidos de la vida que se configuran en sus estrategias discursivas para forjar sus mundos de vida. Los pueblos –sus formas de ser– han sido colonizados por el discurso metafísico, científico, económico y práctico que domina al mundo. Allí se ha transferido e inscrito un proceso de sujeción y formas de aculturación que han refrenado la creatividad cultural de los procesos sustentables de vida dentro de las condiciones de vida de la naturaleza. La reinención de las identidades nace de la resignificación del concepto mismo de identidad con el cual se reconstituyen los actores sociales, desde dentro y fuera de las culturas, para comprender y reconstruir sus mundos de vida. En este sentido, la configuración de las identidades se teje en una trama discursiva que refleja la confluencia y confrontación de diferentes líneas de interés y estrategias de poder que atraviesan el proceso de globalización, en nuevas formas de sujeción y de emancipación creativa.

La transformación del sujeto en un ser identitario entraña pues una nueva relación del ser con su saber en el que reinventa y a través del discurso en el cual re configura su identidad. Si las condiciones del mundo se interiorizan, codifican y conforman modos de sujeción del

ser en el mundo, las identidades se constituyen en el sentido fuerte de una reincorporación del ser en su relación con el mundo, desde las significancias inscritas en los imaginarios sociales. La identidad se vuelve imaginario político: se hace cuerpo, se siente, se actúa en un repertorio de gestualidades, de pensamientos, de sentimientos. La identidad se vive como forma constitutiva del ser –de sus imaginarios, hábitos y prácticas emancipatorias– en la afirmación del ser cultural.

La identidad, como identidad del ser cultural, es la constitución del ser por un saber, de un saber que es un saber-se y sentir-se dentro de un mundo de vida y habitando un territorio; en su autonomía en relación con otras autonomías, abiertas al futuro en la heteronomía y la heterogénesis del mundo. En este sentido, la identidad trasciende a la conciencia de sí, como interiorización de una dialéctica de la historia que encarna en el sentido de la lucha liberadora de una clase social, como la conciencia del ser histórico de un pueblo, para transferirse a una identidad que arraiga en un territorio, en un saberse indígena con los genes en la tierra, en la acción de un ser-siendo en la inmanencia de la vida; en la construcción de mundos de vida sustentables.

El sujeto, otrora crisol y fuente originaria de libertad creadora de la modernidad, se fue convirtiendo en receptáculo de los efectos de las estructuras de todos los órdenes ontológicos. El sujeto trascendental quedó atrapado en su in-trascendencia histórica. En un último esfuerzo por rescatar al sujeto de tal colapso, Alain Badiou ha intentado abstraerlo de sus funciones estructurales para reasignarle su lugar en el devenir de la historia. Este no será ya la iniciativa de un sujeto dueño de su yo, de su pensamiento y sus acciones, sino del acontecimiento que emana del ser. Como en *El hombre sin atributos* de Robert Musil, Alain Badiou ve al sujeto como un ente desustantivado, una entidad abstracta dentro de una ontología matemática:

Llamo sujeto a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad [...] Un sujeto no es una sustancia [...] se sustrae a todo determinante enciclopédico del lenguaje (es decir no está determinado por la lengua) [...] Un sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia. No se trata de una función trascendental (Badiou, 1999:431)

El sujeto no es el sujeto autorreflexivo o trascendental, sino una agencia des-subjetivizada, un operador que sostiene y moviliza una verdad por-venir,

una operación no-sabida [que] traza, en situación, el devenir múltiple de lo verdadero [...] Toda verdad es trascendente al sujeto, precisamente porque todo su ser reside en soportar su realización. El sujeto no es conciencia, ni inconciencia, de lo verdadero. La relación singular de un sujeto con la verdad cuyo procedimiento soporta, es el siguiente: el sujeto cree que hay una verdad y esta creencia se presenta bajo la forma de un saber (Ibid.:434, 437).

Es este el saber que constituye al ser cultural. En su imaginario de la vida no sólo late la huella de lo vivido, sino la verdad por-venir producida por la resignificación del mundo, generada en la inmanencia de la vida. Ese renombrar al mundo no es la red denominación de una cosa, ni la recodificación del mundo a través de un cambio de paradigma, ni la simple

supervivencia de una cosmovisión que bajo el nombre de “vivir bien” entrelaza las relaciones entre las personas y la naturaleza. Como verdad por-venir se sostiene en la potencia de lo real y en la invocación de sus posibles transformaciones a partir de las palabras, los discursos, los imaginarios, los conceptos que permiten sacar a la luz esas potencias ocultas y conducir las en un devenir hacia el horizonte de su posibilidad. En este sentido, el imaginario social reactiva lo inmanente de la vida a través de hábitos y prácticas, resignificando su consistencia y dándole un sentido en el mundo actual –el de la globalización de un mundo economizado– poniendo en práctica y a prueba su sentido ante los contrasentidos de la racionalidad hegemónica instaurada en el mundo, dando lugar al acontecimiento que abra la historia hacia un futuro sustentable. En ese sentido, la racionalidad ambiental se construye como un concepto futurible, en el sentido de que

puede sostener el futuro anterior de una verdad [...] por el hecho de que combina indagaciones locales (predicaciones, enunciados, obras, destinaciones) y nombres desviados o reestructurados, disponibles en la situación. Ellos *desfasan* las significaciones establecidas para dejar vacío el referente, el cual habrá de colmarse si la verdad adviene como situación nueva (Badiou: 1999:440).

La super-objetivación del mundo, que engloba a la cosificación del sujeto, desplaza la dialéctica objeto-sujeto a una nueva comprensión de la relación de lo Real y lo Simbólico constituidos como el encuentro y enlace entre Naturaleza y Cultura. Hoy, la fuerza centrífuga de la racionalidad objetivante lleva al sistema-mundo, como globalización de la ley del mercado, a una radicalización del sujeto que ya no encuentra soporte alguno para reconstituirse desde la autorreflexión sobre sí mismo o para reintegrarse al funcionalismo sistémico (Luhmann, 1989) del mundo fragmentado, o por una intersubjetividad capaz de restaurar el desgarramiento del sujeto desde la malla de relaciones comunicativas de sujetos racionales en el mundo racionalizado (Habermas, 1989, 1990). Esa intersubjetividad se construye sobre una falla en la comprensión del mundo, de las condiciones de sustentabilidad de la vida. La racionalidad ambiental rompe este cerco de racionalidad abriendo la historia hacia una heterogénesis del ser y advenir la diversidad de la vida.

El mundo en crisis ha derrumbado el edificio epistemológico de la modernidad, y con ello ha desbarrancado al sujeto de su lugar privilegiado como pilar de esta construcción. El sujeto sucumbe prisionero de su jaula de racionalidad y aplastado por el peso de la institucionalización de un mundo insustentable. El ser cultural renace con la reinención de sus identidades, en la comprensión de la complejidad ambiental del mundo que habita y que lo contiene, de una ética y una sensibilidad que lo convierten en agente de la reconstrucción del mundo. Las identidades culturales arraigadas en nuevos territorios de vida son el timonel que orienta las navegaciones de la humanidad hacia el horizonte de la sustentabilidad. El ser cultural se reidentifica en la confrontación con el sistema-mundo establecido, en su comprensión de la complejidad del mundo que habita, en su empatía y solidaridad con la naturaleza y con los otros, en la reapropiación de sus mundos de vida.

El ser-ahí se relocaliza en un territorio. Está *ahí* en el lugar que le asigna la globalización económica; está ahí en su condición de mortal, como ser para la muerte, sabedor de la finitud de su existencia; está ahí, ante la muerte entrópica del planeta. Pero solo llega a *ser ahí* al constituirse como un ser ante las condiciones de la vida. En este sentido, el ser

cultural se reinventa en un territorio de vida, en un devenir inscrito en la destinación de la vida, como agente del advenimiento de una sociedad negentrópica. Ese ser, mutante y cambiante, ecológico por naturaleza y simbólico por ser hijo del lenguaje, podrá resignificar su comprensión del mundo determinado y cosificado para reinscribirse en la trama de la vida; sin embargo no podrá desatar la cadena significativa que lo arraiga en su falta en ser; no podrá trascender la ipseidad de su yo, liberarse de su identidad personal sin reinscribir su ser en otra racionalidad. Inscrito en esta racionalidad ambiental, el ser cultural podrá reinventar su identidad, amalgamar su ser con el de los otros seres (culturas, naturaleza) para llegar a ser en un mundo diverso; para ser un nos-otros inscrito en la trama de la vida, un ser-siendo en la heterogénesis de un mundo en vías de diversificación, construyendo un mundo desde los principios y las condiciones de la vida.

Desde su condición lingüística y simbólica, cósmica y ecológica, el ser cultural busca emanciparse de su condicionamiento subjetivo, económico y tecnológico. Volando con alas identitarias hacia la restauración de la vida; a través del diálogo de saberes abierto por la racionalidad ambiental; inscrito en una ontología de la diversidad; actuando en una ética de la otredad y una política de la diferencia. En ese proceso histórico se constituye el campo de la ecología política en el que se despliegan los actores sociales del ambientalismo naciente para la construcción de un mundo sustentable sus territorios de vida.

Capítulo 6. La Constitución del Campo Socio-ambiental: Movimientos Sociales, Sustentabilidad Ambiental y Territorios de Vida

1. La desterritorialización de la vida y la crisis ambiental de la modernidad

Hace 500 años zarparon las tres carabelas hacia horizontes desconocidos en la búsqueda de nuevos territorios, surcando los mares para abrir las rutas del comercio al capitalismo naciente. Hoy, la economía globalizada ha colonizado al mundo. La conquista del “nuevo mundo” significó la desterritorialización de las formas de habitabilidad de los pueblos originarios. Desde la crisis ambiental emerge una nueva indagatoria sociológica para comprender las transformaciones del mundo que generó esa odisea del espacio terrestre, y para abrir nuevos sentidos civilizatorios: para construir las nuevas territorialidades que emergen en el horizonte de la sustentabilidad de la vida.

Si el imaginario que configuraban la teodisea del mundo antes de Copérnico, Galileo y Kepler, fundado en la geometría euclídeana, dividía el espacio en un arriba y un abajo, en un antes y después de la vida, en el cielos y el infierno, la geodesia del planeta conquistado por el capital terminó construyendo un mundo más dantesco. En este mundo convulsionado, al tiempo que el universo despliega impávido su devenir expansivo en el espacio sideral, mientras se apagan y surgen en el firmamento los nuevos soles que no alcanzarán a iluminar nuestra existencia terrenal, en este minúsculo punto del cosmos donde habita la vida, avanza ineluctable la degradación ecológica y el deterioro de las condiciones de sustentabilidad de la existencia humana. En el ocaso del Iluminismo de la razón, en la opacidad de los cielos contaminados, brillan las señales del cambio climático anunciando la muerte entrópica del planeta.

“El desierto crece” anunció Nietzsche en su desaforado aforismo premonitorio de la crisis ambiental: el nihilismo de la razón, la falta en ser y la voluntad de poder han llevado a horadar la capa de ozono, a nublar los cielos, a desecar los suelos y a violar a la madre tierra para explotar los últimos reductos de minerales y petróleo del subsuelo, fracturando la roca dura de la vida del planeta para extraer las últimas moléculas de los hidrocarburos y los gases atrapados en los intersticios de los estratos geológicos en el último suspiro de la Tierra. En su irrefrenable expansión de la voluntad de dominio de la naturaleza, en su manía de crecimiento insustentable, el capitalismo llegará a extirparle el corazón a la tierra, cavando la tumba de la vida del planeta verdeazul del universo.

Una falta en el pensamiento se ha incrustado en el mundo. La esquizofrenia del capitalismo y el sin-saber del conocimiento han generado las fallas estructurales que fracturan los estratos geológicos en los que germinó la vida, dislocando los sentidos de la existencia humana. En tanto que las razones del mercado globalizado, de la racionalidad económica y de la voluntad del poder tecnológico devastan los fondos de la tierra, al tiempo que se satura la atmósfera con los desechos que genera la transformación económico-tecnológica de la naturaleza en esa estrecha capa de vida –la biosfera–, se libra la batalla final de la humanidad por la supervivencia de la vida.

La crisis ambiental generada por la exacerbación de los efectos destructores de la naturaleza aparece como síntoma elocuente de los límites del crecimiento y del progreso impulsado por la racionalidad moderna. La degradación ecológica y el calentamiento global son indicaciones contundentes de la criticidad de las condiciones de habitabilidad del planeta. El “cambio global” ha desencadenado un complejo proceso de cuestionamientos y transformaciones sociales en el que se debaten múltiples respuestas y diversas propuestas, replanteando y redefiniendo los modos de producción y los estilos de vida. En este proceso emerge el ambientalismo dando un vuelco a las formas de comprensión del mundo y a la inteligibilidad del orden social, fertilizando el campo de la ecología política y abriendo las perspectivas de una racionalidad ambiental para la construcción de un futuro sustentable.

2. La emergencia del ambientalismo: el debate político-epistémico

El ambientalismo emerge en un cambio en la comprensión del mundo, en la concepción teórica de lo real, en la ética política de las relaciones sociales y en las normas sociales del comportamiento humano. El campo socio-ambiental, las luchas sociales y las teorías

ambientales son de carácter eminentemente epistémico-político. La irrupción de la crisis ambiental en el curso de la construcción histórica de la humanidad, marcada por una concepción del progreso bajo el dominio de la racionalidad moderna, es de carácter global: es una crisis civilizatoria. La historia de tal acontecimiento histórico, con sus múltiples matices y vertientes de análisis, es ahora –y seguirá siendo por un buen tiempo–, motivo de reflexiones filosóficas, construcciones teóricas, estrategias discursivas y respuestas sociales. Las controversias en torno a la sustentabilidad –de la economía, de las instituciones, de la vida– adquiere el carácter de una disputa de sentidos para su comprensión y para su construcción social. Allí se confrontan diferentes vías interpretativas –el ambientalismo y el ecologismo; el “desarrollo sostenible” y la construcción cultural de la sustentabilidad– ante a la resistencia de la racionalidad moderna a pensar el cambio histórico o a concebirlo como un juego de posibilidades aún abierto y no circunscrito a la idea de la “reflexividad de la modernidad”: al encierro en una modernidad insustentable.

Tales son las disyuntivas y las disputas conceptuales –las líneas de fuerza, de tensión y de fuga– que atraviesan la emergencia del campo socio-ambiental y abren nuevos sentidos de trascendencia a la modernidad: trascendencia que llama a pensar las vías alternativas para la construcción de un futuro sustentable para la humanidad y nuevos senderos civilizatorios en la apertura del Mundo hacia “otros mundos posibles”. En esta encrucijada histórica –en el crisol de las nuevas prácticas y acciones sociales en la que se forjan y configuran nuevos mundos en la incandescencia de un magma de significaciones, ardiente de un deseo de vida–, emerge la indagatoria sobre la teoría y la política que se conjugan en la emergencia del ambientalismo en América Latina.

La construcción e implantación del ambientalismo en territorios latinoamericanos es propiamente una historia política: la historia de una lucha por la reapropiación cultural de la naturaleza y de los territorios de vida de los pueblos. Estas luchas se van configurando dentro del marco de una crítica de los modelos de desarrollo implantados tradicionalmente desde la época de la conquista y de la colonia, de la instauración de los Estados-nación y sus regímenes políticos y constitucionales. Son esos procesos los que fueron configurando los emprendimientos de extracción y los modos de producción, los regímenes de propiedad y las estrategias de apropiación y transformación de los recursos naturales; las formas de estratificación y exclusión social dentro de las cuales se estableció la distribución ecológica y económica de recursos y riquezas entre clases y grupos sociales. En este sentido, las luchas por la reapropiación de la naturaleza pasan por la descolonización del saber que, como dispositivo de poder, ha acompañado a las estrategias de dominación cultural y explotación de la naturaleza de los territorios ancestrales. Tal descolonización implica la deconstrucción de las ideas de progreso –y en particular de desarrollo económico– que, determinadas desde los países colonizadores, fueron derivando en las condiciones de explotación de la naturaleza y de la fuerza de trabajo de los países colonizados. En efecto, sus modos de explotación y sus regímenes de valorización de la naturaleza fueron definidos desde la colonia y perviven hasta hoy con el neocolianismo extractivista, en la “economía verde” y sus dispositivos de valorización económica de los bienes y servicios ambientales. La lógica del mercado ha impuesto desde entonces las condiciones de un intercambio desigual, que hoy se manifiesta en la refuncionalización ecológica de los territorios del Sur dentro de la geopolítica de la biodiversidad y del desarrollo sostenible, determinando la valorización de la naturaleza y las formas de ocupación de los territorios del Sur.

El proceso de descolonización de los modelos epistémico-económicos que han establecido los modos de explotación de la naturaleza ha pasado por la deconstrucción de la idea del desarrollo (Escobar, 1995). Ciertamente, esta deconstrucción no está desvinculada de la crítica más general a la racionalidad económica —a la cientificidad de la teoría económica y a sus instrumentos operativos— que han configurado un sistema-mundo dominado por la valorización económica y la mercantilización de la naturaleza; que desnaturaliza al mundo y pervierte todos los órdenes del ser. Este proceso de descolonización iniciado por la crítica al modelo económico desde la teoría de la dependencia y del colonialismo interno, llega hasta las más recientes críticas a las vías de reinserción del territorio dentro de las políticas derivadas de la geopolítica del “desarrollo sostenible” y de las demandas emergentes de recursos dentro del modelo neoliberal de explotación¹⁸⁴ —la nueva minería extractiva, la “economía verde”— abriendo nuevos senderos en la construcción de la sustentabilidad.

El ambientalismo se va configurando en el seno de luchas epistémicas que vibran, cimbran, siembran y fertilizan los procesos de desterritorialización y reterritorialización. En sus estrategias discursivas despuntan los debates sobre la sustentabilidad y emergen los nuevos derechos culturales y ambientales en los que se desenvuelven los movimientos socio-ambientales emergentes de reidentificación cultural y reapropiación de la naturaleza. Estos procesos se tensan en debates teóricos en el marco de la reconversión de los modelos económicos y de los ajustes de la teoría económica desde el propósito de conservación de la naturaleza y el imperativo de la sustentabilidad. De esta manera, las políticas ambientales se van definiendo y aplicando en el marco de las estrategias de poder que se establecen en luchas por la redefinición del desarrollo —“sustentable”, “sostenible”, “durable”— y la apertura de vías alternativas para la construcción de sociedades sustentables. Los debates en el campo de la teoría social se construyen en una reflexión sobre las condiciones ecológicas y culturales de sustentabilidad del territorio en conexión con los procesos de emancipación social que emergen en el contexto de las condiciones políticas de la globalización económico-ecológica. El ambientalismo no es un cambio de paradigma que emerge desde la teoría y que es aplicado a través de una normativa a la política ambiental. Al tiempo que se configura un desarrollismo reformado desde una normativa ecológica, que define las políticas públicas desde la promoción de la modernización ecológica y la aplicación de instrumentos económicos para la gestión ambiental —para la “conservación” y la valorización económica de los bienes y servicios ambientales—, se están gestando procesos de crítica y resistencia a esos nuevos modelos simuladores de sostenibilidad, generando nuevas visiones y estrategias de relacionamiento entre cultura y naturaleza: nuevos modos de producción, de apropiación y de convivencia con la naturaleza.

Estos procesos de des/re/territorialización no solo producen debates teóricos, sino que se expresan hoy en día en confrontaciones sociales. El ambientalismo no sólo se organiza a través de los movimientos sociales contra las represas, contra la invasión de la agricultura transgénica o la privatización del agua, sino que hace estallar el corazón mismo de los territorios donde se han legitimado los derechos de los pueblos en una nación pluricultural como Bolivia, donde se han constitucionalizado los derechos indígenas y los derechos de la

¹⁸⁴ Maristella Svampa (2013) se refiere así al “consenso de los commodities” y al “giro ecoterritorial” de la lógica de ocupación ecodestructiva de territorios de este “modelo neextractivista”.

naturaleza. El caso TIPNIS viene a ejemplificar la confrontación entre el desarrollismo expansionista y la emergencia de nuevos regímenes de conservación ecológica y de reapropiación cultural de la naturaleza (Porto Gonçalves y Betancourt, 2013).

Hoy en día se despliegan a nivel global diversos movimientos sociales de tinte ecológico, en defensa del medio ambiente y de resistencia a la globalización económica. Más allá de la resonancia y adhesión a movimientos globales –movimientos guiados por principios de un cierto ecosocialismo u orientados al decrecimiento de la economía– el socio-ambientalismo va definiendo sus caracteres de identidad. El ambientalismo latinoamericano –aquel que le ha permitido demarcarse de tantas otras vertientes del ecologismo, de la ecología social, de la retórica del desarrollo sostenible–, parte de una raíz, de una disyunción ontológica y una demarcación epistemológica que ha arraigado en el campo de la ecología política: es la definición del *ambiente como lo otro del logocentrismo de la ciencia*. El ambiente se configura como una externalidad no asimilable a las teorías y a los discursos que intentan disolver la crítica proveniente del ambientalismo radical y reabsorberlo en la omnipresencia de la racionalidad moderna, convertirlo en una simple dimensión –por compleja que se la piense– asimilable al sistema teórico y económico hegemónico (Leff, 2001, 2012).

El ambientalismo latinoamericano no es un conjunto de acciones sociales derivadas de los nuevos paradigmas ecologizados del conocimiento que buscan una reconexión con la naturaleza a través de visiones holísticas, sistémicas y complejas del mundo –la teoría de *Gaia*, la ecología profunda, el ecologismo social, el pensamiento complejo–; de un ajuste de la modernidad a normas ecológicas y condiciones culturales por medio de instrumentos económicos para la gestión ambiental.

El ambientalismo como práctica de vida y proceso de transformación social no deriva de un paradigma científico: no es la identificación con una teoría de sistemas o con la teoría ecológica: ni siquiera con la aplicación del pensamiento de la complejidad a la praxis de vida. El ambientalismo es una filosofía de vida: un modo de pensar el mundo, de vivir la vida y de construir la sustentabilidad. Más allá de pensar el ambientalismo como la constitución de un paradigma interdisciplinario, la construcción de la racionalidad ambiental implica un proceso *transdisciplinario*: donde las disciplinas científicas se abren a un diálogo con otros saberes, a la reconstitución de los mundos de vida inscritos en una nueva filosofía de vida (Leff, 2006). Es en ese espacio que la ontología existencial resuena en cosmogonías ancestrales que, como la del “vivir bien”, conciben la vida inscrita en el cosmos y constituida en su tejido de relaciones con la complejidad ecosistémica y en redes de relaciones sociales; en una compleja matriz de prácticas en las que se conjugan las relaciones de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

La racionalidad ambiental se abre a un diálogo de saberes, comprendido como el encuentro de seres culturales y órdenes ontológicos diversos, de sus hibridaciones y la reconstitución de identidades colectivas, donde el sentido del ser ya nunca es de orden meramente simbólico o subjetivo, sino que está constituido por la trama de relaciones entre cultura y naturaleza, de las imbricaciones entre lo Real y lo Simbólico; en una infinita disyunción e hibridación de órdenes diferenciados, que sin poderse reducir a una dualidad ontológica y comprenderse por una contradicción dialéctica, abren un proceso infinito de diferenciación, redificación, rizomatización y reenlazamiento de los procesos de la vida.

En el sentido del ambientalismo que se proyecta hacia tal proceso de construcción de la diversidad, se juega la cuestión de discernir la radicalidad de la diferencia y el sentido de la otredad, de la autonomía de los mundos posibles. Surge allí la pregunta por saber si estos mundos de vida son como mónadas que expresan de diferente manera el mismo mundo, como las distintas regiones de un planeta o las diferencias culturales encapsuladas en una racionalidad global como la única posible; si el ambiente es una exterioridad internalizable en el sistema-mundo y en sus paradigmas de conocimiento; si los conflictos ambientales son simples “disonancias cognitivas” que tensan el tejido de la armonía para resolverse en la tonalidad dominante de un “saber de fondo”, o si son los mundos de vida diferenciados los que en su encuentro abren el mundo hacia la sustentabilidad de la vida: desde sus armonías diversas y sus diferencias cognitivas; en el diálogo con lo Otro. Surge la inquietud por saber si la racionalidad que envuelve y destina al mundo es una determinante cósmica sobre las tonalidades posibles que pueda escuchar el oído humano y que desde la música del universo configuran los mundos humanos posibles (Bernstein, 1992); si estamos destinados a un futuro y al fin de la historia en donde toda diferencia se resuelve en la reflexividad de una modernidad intrascendente; si la otredad es irreconciliable con la mismidad del ser; si la diferencia se reduce a una distinción; o si la otredad es la intraducibilidad de mundos diferentes, irreconciliables en una unidad, que abre el mundo hacia la reinención y la coexistencia de diversos mundos posibles de vida.

El ambientalismo se demarca así de la lógica de la racionalidad moderna y en el espacio de inteligibilidad alcanzado por las ciencias sociales para establecerse en territorio autónomo, en el territorio de la vida. Si la racionalidad ambiental no es una comprensión del mundo asimilación a las reglas de la geopolítica del desarrollo sostenible, tampoco es una mera expresión de un pensamiento posmoderno. El ambientalismo opera como una verdadera politización del pensamiento que busca trascender el modo de pensar el mundo en la modernidad decurrente de toda la historia de la metafísica: de esa “gran transformación (Polanyi, 1944) que produjo la objetivación del mundo y condujo hacia la economización de la naturaleza, desencadenando la muerte entrópica del planeta.

La crisis ambiental que irrumpió en la década de 1960 es una crisis civilizatoria: una crisis de los modos de comprensión del mundo en los que la razón construyó un mundo que se fue separando de las condiciones de la vida, generando un proceso de degradación ambiental que avanza desestructurando las complejas relaciones ecosistémicas que sostienen la vida en el planeta. En este sentido, la crisis ambiental marca el límite en el progreso de la modernidad y sacude al pensamiento para abrir nuevos horizontes civilizatorios hacia la sustentabilidad de la vida. La desviación del curso de la vida en el devenir de la historia llama al reencuentro entre la naturaleza y la cultura alienadas por el dualismo ontológico y epistemológico que fundó la modernidad, a una reconciliación entre *physis* y *logos* en la inmanencia de la vida.

El movimiento ecologista surgió en este contexto para debatir la crisis ambiental provocada por el crecimiento económico y el progreso tecnológico en una crítica social que abarca desde la carrera armamentista y la sociedad de consumo, hasta la sociedad del riesgo y la contaminación generada por la industrialización y por la sobre-explotación de la naturaleza inducida por la reproducción ampliada del capital a escala global (Sweezy y Baran, 1970;

Harvey, 2004; Schnaiberg, 1980). Desde el pensamiento de la complejidad, el post-estructuralismo y la filosofía de la posmodernidad se abrieron nuevos horizontes teóricos para las ciencias sociales. La hermenéutica, el deconstruccionismo y el constructivismo se asocian en la búsqueda de nuevas maneras de pensar y abordar los hechos sociales; de nuevas estrategias de conocimiento que alejándose del estructuralismo determinista acompañan a los procesos de emancipación de las estructuras sociales opresivas y de la realidad objetivada: del patriarcado y la gerontocracia; del capitalismo y el socialismo; del cientificismo y la tecnología; del biopoder y de las estrategias de poder en el conocimiento que cierran el camino de otros saberes y a otros mundos posibles.

A partir de entonces se ha venido imponiendo una crítica sobre la intervención económica y tecnológica sobre la naturaleza. Luego de la detonación de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, la ciencia perdió su pretendido estatuto de neutralidad, cuestionándose sus efectos en la sociedad. La ciencia no estaba necesariamente al servicio de la vida o de la emancipación humana como fingió la Ilustración, sino que fue generando desde su modo objetivista de indagar el mundo, la objetivación de estructuras sociales; una voluntad de poder sobre la realidad y la sociedad. Del dominio de la naturaleza a través del conocimiento se fueron estructurando paradigmas científicos e instituciones sociales encargadas de controlar y de administrar el orden social. Fundándose en la ciencia económica se construyeron las instituciones sociales que gobiernan al mundo; basándose en el conocimiento del hombre, se instituyeron los organismos encargadas de normalizar los cuerpos y los deseos; de vigilar y de castigar las acciones sociales y los comportamientos humanos (Foucault, 1976).

La crisis de la ciencia no surgió de su lógica interna –de sus revoluciones científicas y cambios de paradigmas, siguiendo la lógica del descubrimiento científico (Popper, 1973; Kuhn, 1970)–, sino de los daños derivados de sus aplicaciones: de los efectos del modo de pensar y objetivar el mundo en las condiciones de sustentabilidad del planeta y de la existencia humana. Las repercusiones de la racionalidad científica en la sociedad han llevado a una crítica de sus fundamentos metafísicos, ontológicos y epistemológicos, llevando a cuestionar sus esquemas de inteligibilidad del orden social (Feyerabend, Berthelot, Passeron), sino las estrategias de poder incrustadas en los paradigmas de las ciencias y las formas del conocimiento (Foucault, 1980). La crisis de la razón científica abrió caminos para el surgimiento de otros enfoques epistemológicos, así como para dar lugar a otras “matrices de racionalidad”: para la emancipación de los saberes subyugados por el colonialismo epistemológico del pensamiento eurocéntrico que ha ignorado, inhabilitado y sepultado otras cosmovisiones culturales; para la legitimación de otras experiencias sociales y de otras prácticas humanas, de otras formas de la cognición y de conocimiento. En este sentido, mientras que Giddens (1991) ha afirmado que la experiencia ha sido secuestrada por el conocimiento abstracto y los sistemas expertos, Boaventura de Sousa Santos ha criticado la razón indolente que domina al mundo por su desperdicio de la experiencia humana (Sousa Santos, 2000). La reflexividad de la modernidad ha tenido por efecto la institucionalización de una racionalidad que aliena la experiencia directa con la naturaleza y sus procesos, colonizando el futuro y desencadenando una inercia que se instaaura en el mundo y destina a la humanidad hacia un futuro insustentable.

La crisis ambiental vino a cuestionar el proyecto civilizatorio basado en el ideal antropocéntrico de la dominación del hombre sobre la naturaleza que ha fraguado en la racionalidad de la modernidad: en su ética, su epistemológica, su tecnología y sus dominios políticos, que confluyen en la centralidad de la racionalidad económica en la vida social (Leff, 2004). La separación entre las ciencias humanas y naturales ha sustentado al proceso histórico de colonización de los saberes ancestrales, al desarraigo de los campesinos y de los pueblos originarios de su suelo natal, a la desterritorialización de las comunidades de su propia tierra. La búsqueda de unidades esenciales básicas entre diferentes órdenes ontológicos se convirtió en una obsesión epistemológica de la ciencia moderna: la célula o la molécula en biología, el átomo en la física; el individuo en las ciencias sociales. La voluntad positivista de unificar los órdenes ontológicos y a las ciencias en una *mathesis general*, se vio reflejada en la lógica unitaria de los valores de mercado. De esta manera, los paradigmas hegemónicos de la modernidad fueron instituidos en los imaginarios sociales y en los mundos de vida de los sujetos modernos, reduciendo la diversidad ontológica a la unidad metafísica que domina al mundo: el imperio de la lógica del mercado.

La naturaleza fue sometida a los designios del desarrollo científico y tecnológico moderno luego de que la racionalidad económica se instituyera como la razón-de-ser-en-el-mundo de todo lo existente –de todos los órdenes ontológicos que son emplazados en el ordenamiento global de la razón económica–, incluyendo las conductas individuales del ser humano, que convertido en *homo economicus*, ejercerse su libertad de elegir racionalmente entre las opciones que le ofrece la racionalidad económica del mercado como dominio hegemónico del mundo y de los mundos de vida de la gente. Con el modo de producción capitalista, la economía moderna abandonó el principio económico de los fisiócratas en el que la naturaleza era la fuente de la riqueza a través de la reproducción de semillas. Con la *Riqueza de las Naciones* de Smith, la economía abandona su fundamento en la vida y se constituye en un *orden económico*. La riqueza es producida por el capital y el trabajo como factores determinantes de la producción. La renta de la tierra pasaría a ser un agente pasivo en la formación de valor.

Con ello se inicia el olvido de la naturaleza: la racionalidad económica exterioriza al ambiente y abandona la indagatoria sobre las condiciones de la sustentabilidad ecológica del proceso económico (Leff, 2004, Cap. 1). Mas no por ello logra prescindir la economía de la naturaleza. Hoy en día, el hambre insaciable de la economía se manifiesta en la invasión y la violación de la tierra para extraer de sus entrañas los últimos recursos de materia y energía, las últimas moléculas de hidrocarburos y gas natural. De la misma manera como el concepto de escasez sirve de palanca para organizar los poderes tecnológicos para eficientizar la explotación de la naturaleza conforme descende la ley de sus minerales, la externalización de la naturaleza sirve para mantenerla invaluada e intervenirla sin consideración de su agotamiento. Si la economía se erige por encima de las condiciones de la naturaleza –en desconocimiento de la conexión del proceso económico y la ley de la entropía (Georgescu-Roegen, 1971), no por ello deja la economía de degradar la materia y la energía de la que se sirve, generando la contaminación térmica del planeta. De esta manera, la crisis ambiental cuestiona la negación de la naturaleza por la racionalidad económica y su fundamento en el dualismo ontológico cartesiano: la concepción

epistemológica de la existencia de las ideas (*res cogitans*) fuera de la naturaleza (*res extensa*).

En la constitución de sus dominios del conocimiento, la geografía del saber se ha decantado en procesos de territorialización de la vida, en nuevas formas de habitabilidad de la tierra. Foucault (1980) usó la metáfora geográfica para comprender la composición de los saberes, los paradigmas del conocimiento y las disciplinas científicas como *dominios de saber*. Como en el caso de la política, las ciencias ejercen sus formas de dominio a través de *estrategias de poder en el saber*. En su categorización y conceptualización del mundo, las ciencias nombran las cosas del mundo y al denominarlas forjan y configuran mundos de vida. Las teorías estructuralistas y sistémicas realizaron un “recorte del mundo”: a cada orden ontológico y cada plano de la realidad correspondió una disciplina científica para aprehender los procesos que ocurren dentro de su dominio regional. El pensamiento de la complejidad y los métodos interdisciplinarios vendrían así a operar la reintegración de conocimientos para conducir la acción social acotando procesos y problemáticas complejas.

El conocimiento del mundo es una metáfora –un mapa, un andamio y una linterna– para orientarnos en el mundo. Pero es al mismo tiempo hoz y martillo para construirlo y destruirlo. Así como los niveles geológicos y cósmicos están conformados por diferentes capas y estratos – ecosfera, geosfera, biosfera, atmósfera, estratósfera–, como registramos diferentes continentes en la superficie del planeta, lo real se construye por estratos, por órdenes, por regiones y registros, a los que corresponde una ciencia que da cuenta de su estructura, funciones y procesos. De tal *episteme* estructuralista surgió la concepción determinista de las ciencias (Althusser, 1967), que desde sus estructuras teóricas dan cuenta de la verdad de los diferentes órdenes ontológicos de lo real: de la posible articulación de las ciencias y de sus posibles articulaciones interdisciplinarias (Leff, 1994, Cap. 1).

Michel Foucault habría de adoptar una metáfora más tectónica y geológica en su método arqueológico para desenterrar las capas epistémicas que se fueron sedimentando en la historia de las ciencias sociales en la modernidad. En las excavaciones de su *Arqueología del saber* descubrió una *mathesis universal* que estructura los estratos de unas ciencias incipientes en el campo de la vida, la producción y la significación que se configuran y demarcan sus dominios de saber en un juego de similitudes y diferencias, hasta solidificarse en una *episteme* estructuralista que abarca y condensa a las ciencias sociales desde la lingüística de Saussure y la antropología de Lévi-Strauss, hasta el materialismo histórico de Althusser y el psicoanálisis de Lacan (Foucault, 1966, 1969).

Con el post-estructuralismo y el pensamiento posmoderno emergen nuevos estratos del saber. Sobre las capas epistémicas del estructuralismo irrumpe una *episteme ecológica*. La mirada espacial de la geografía, decurrente de una panóptica cartesiana y kantiana, se resignifica al ser fertilizada por diversas corrientes de pensamiento que confluyen en un nuevo territorio del saber: la ecología, la cibernética, el pensamiento complejo, las ciencias de la complejidad, la ontología existencial y una ontología de la diversidad, donde brillan los nombres de Leibnitz, Spinoza, Bergson, Heidegger, Derrida, Deleuze, Prigogine y Morin. La escuela francesa de la geografía se enriquece con la ecología para incorporar las diversas dimensiones de temporalidad que inciden en la transformación del territorio,

pasando de las cartografías descriptivas de la *geo-grafía* a los procesos dinámicos de la *ecología* (Bertrand, 1982; Tricart, 1978, 1982; Tricart y Killian, 1982).

En este diálogo interdisciplinario entre geografía y ecología, el territorio no se absorbe en una visión ecosistémica; su relación con la población no se reduce a una ecología humana. Pues no hay territorio sin cultura. El territorio es el espacio humanamente habitado. Deleuze y Guattari (1987) pensarán el territorio como imbricación de lo semiótico y lo material, consistencia de ensamblajes y estratificación de *mesetas*. Milton Santos observará las rugosidades del territorio como el efecto de una “acumulación desigual de tiempos” (Santos, 1996).

De esta manera se van configurando nuevos territorios conceptuales, nuevas *geo-grafías* del pensamiento que van deconstruyendo teorías, reescribiendo la historia y reconfigurando territorios de vida, desde sus denominaciones de origen hasta la reinención de nuevas territorialidades en las que se inscriben nuevos modos de morar en la tierra y de construir mundos de vida. El territorio se va desplazando como concepto geográfico para constituirse en una categoría filosófica que abre nuevos modos de pensar la ontología existencial y política: las formas de habitabilidad en la perspectiva de la sustentabilidad. La *geofilosofía* (Deleuze y Guattari, 1993/2011) desterritorializa el campo de la ciencia interdisciplinaria para territorializar una ontología de la vida. El concepto de territorio aterriza en el campo de la ecología política, donde se decanta una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad en la reapropiación social de la naturaleza y la reinención cultural de territorios. La territorialidad del pensamiento prepara así un acontecimiento inédito ante el fin de la historia: la ecología política abre los caminos y traza los senderos de la sustentabilidad.

3. La emancipación de los pueblos frente a la geopolítica del cambio climático

La crisis ambiental ha propiciado una indagatoria epistemológica y un debate político sobre las condiciones de la vida: la sustentabilidad se ha convertido en un imperativo y una meta para mantener la complejidad ecológica del planeta de la cual depende la supervivencia de la biodiversidad y el desafío para la humanidad de decidir sobre el devenir de la vida humana. El ambientalismo opera una transformación en los modos de habitar el mundo: siguiendo los caminos de la ontología existencial, se piensa y practica el reencuentro con la naturaleza desde las cosmovisiones de los pueblos, de sus imaginarios y sus prácticas tradicionales. La ontología de la diversidad y de la diferencia, la ética de la otredad, van arraigando en otros modos de comprensión del mundo y de la vida, en otras prácticas productivas y otros modos de habitar el mundo. Esta política de la sustentabilidad ecológica, de la convivencia social y de la diversidad cultural abre nuevas perspectivas al reordenamiento de la sociedad que se refleja en reformas constitucionales, en nuevas redes de solidaridad y nuevas prácticas pedagógicas. El ambientalismo se decanta en el campo de la ecología política: de una política de la diferencia, de la diversidad y de la otredad.

Dentro de los diversos enfoques de la sustentabilidad –entre la economía ambiental, la economía ecológica y la racionalidad ambiental–, se distinguen comprensiones y vías radicalmente diferentes de construcción del mundo: uno se configura y se construye bajo la racionalidad económica hegemónica; el segundo en un “juego de armonización” entre

racionalidad económica y racionalidad ecológica; el tercero otro se funda en los potenciales ecológicos y las identidades culturales en la construcción de una racionalidad social alternativa (Leff, 2004), basada en la diversidad cultural, la reinención de los modos de apropiación social de la naturaleza y de habitar un territorio. Esta disputa de sentidos en la construcción del mundo sustentable no es sólo un debate teórico: es una confrontación de racionalidades que se manifiesta en el campo de la ecología política en conflictos y luchas por el territorio: por el espacio físico y por los recursos naturales; pero sobre todo por modos alternativos de construcción de modos diversos de habitar el mundo.¹⁸⁵

En el terreno de la producción, el ambientalismo siembra nuevas semillas y abre nuevos senderos de sustentabilidad a partir de nuevas prácticas ecológicas: la agroecología, la forestería comunitaria, la economía solidaria; al mismo tiempo, el movimiento ambiental contribuye a la deconstrucción del poder hegemónico de la economía al pensar la construcción de “otra economía”. La economía ha sobreexplotado a la naturaleza al ambiente al privilegiar a las fuerzas productivas del capital, del trabajo, de la ciencia y la tecnología. En el orden de la racionalidad ambiental, la producción se funda en los potenciales de la organización ecológica y en la creatividad cultural. Frente a la economía convencional, que en su inercia de crecimiento va desestructurando los ecosistemas, contaminando el ambiente y generando la degradación entrópica del planeta, emerge un paradigma de productividad eco-tecnocultural, orientado a la construcción de una *sociedad negentrópica* (Leff, 1986, 1994).

En su afán reconstructivo, este paradigma no pretende regresar a los modos tradicionales de producción; mas se inspira en ellos, desde el momento en que la producción se piensa desde los modos de valoración significativa de la naturaleza, de prácticas productivas subsumidas dentro de las condiciones de los ecosistemas e incorporadas a los valores culturales de territorios material-simbólicos en los que dichas prácticas se entretajan en un entramado complejo de procesos ecológicos e imaginarios sociales. Así, el modo de producción está enlazado con las cosmovisiones y cosmogonías de los pueblos, con sus potenciales ecológicos y sus condiciones ecosistémicas; con sus relaciones de reciprocidad y con los intercambios material-simbólicos que constituyen la *complejidad productiva negentrópica* que reconstituye el orden social en la inmanencia de la vida. En esta racionalidad, la producción no tiene por fin la ganancia, ni el crecimiento económico, ni la abundancia de bienes materiales, ni el equilibrio ecológico. Es una producción sin fines productivos ni utilitarios, donde el único sentido es “vivir bien”.

La *complejidad ambiental* surge de la invasión del conocimiento sobre lo real, sobre la naturaleza y sobre la vida. Emergen de allí nuevos órdenes ontológicos híbridos: un orden transgénico y una mutación tecno-económica del mundo. Pero de esa complejidad brota igualmente la resignificación política de nuevas categorías y conceptos –identidad,

¹⁸⁵ A la confrontación de racionalidades económico-políticas-culturales en la apropiación del territorio se han sumado nuevos actores y una agencia social que lucha por la hegemonía del poder territorial: la narcoeconomía y la narco-política. Inscritos de modo informal pero que cada vez penetran más el orden económico global, reflejan la corrupción extrema de la racionalidad económica y de la voluntad de poder que no sólo degrada a la naturaleza, sino que desquicia radicalmente el orden social y el sentido de la vida. Una sociología del narco-poder habrá de responder a la comprensión de este fenómeno social que desborda la intención de este libro.

autonomía, territorio— como procesos de sinergias ecológico-culturales y como principios de reinención de las identidades colectivas en los procesos de reapropiación de su patrimonio natural y de habitabilidad de sus territorios de vida. La complejidad ambiental resulta de la hibridación de las ciencias y tecnologías modernas con las cosmovisiones y las prácticas tradicionales, en el encuentro de racionalidades diversas. La *complejidad negentrópica* es el principio ordenador de la racionalidad ambiental constituida por los imaginarios, cosmogonías, hábitos y prácticas que abren el mundo hacia la instauración de nuevas relaciones socio-ecológicas, de nuevos modos de convivencia entre culturas y territorios diversos.

La complejidad ambiental desemboca y arraiga en el campo de la ecología política, en la complejización de los motivos, los intereses y las estrategias que abren y diversifican los caminos hacia la sustentabilidad —en el encuentro de sus diferencias—, planteando nuevos desafíos para la ética política. Esta ética política no sólo surge de un principio de la convivencia y de una “racionalidad pacífica” (Jiménez, 2011), sino que está fundado en la legitimación de nuevos derechos humanos: de los derechos culturales y ambientales que abren la vía de actuación de las poblaciones indígenas, campesinas y afro-descendientes para la reapropiación de sus territorios. Estos principios éticos y derechos humanos no solamente son bastiones para la preservación de la diversidad cultural, sino que se traducen en derechos de participación, co-gestión y autonomía política de las comunidades, en el diseño de estrategias de conservación productiva y de gestión de sus territorios biodiversos. El territorio se convierte en una condición para la supervivencia de los pueblos: es el espacio de vida necesario para recrear sus modos de vida; para reinventar sus identidades, desplegar su ser cultural y vislumbrar sus propios horizontes de vida.

La complejidad ambiental se inscribe en la construcción de la sustentabilidad en la perspectiva que abre la racionalidad ambiental. Allí se inscriben diversos movimientos socio-ambientales que se definen y afirman por sus estrategias de reapropiación de la naturaleza y se afianzan en los derechos político-culturales emergentes. Es en este terreno en el que se despliegan diversos movimientos sociales del ambientalismo latinoamericano. La emergencia de estos movimientos abarca desde los procesos de emancipación político-cultural de los pueblos mapuche al sur del continente, hasta los pueblos Comcáac (Seri) del noroeste de México (Luque, 2006), pasando por el movimiento zapatista y la movilización de los pueblos indígenas de Bolivia, Ecuador y la Cuenca Amazónica, extendiéndose a las luchas de resistencia frente a la expansión de la minería extractiva y de los latifundios transgénicos a lo largo y ancho de la región. Estos movimientos no sólo emergen por sus impactos ambientales, en respuesta a la destrucción y degradación de los ecosistemas y la sobreexplotación de la naturaleza que constituyen el hábitat de estos pueblos, sino porque invaden y amenazan sus modos tradicionales de vida y la dignidad de los pueblos. Son movimientos de resistencia y de *reexistencia*, como los nombra Carlos Walter Porto Gonçalves (2002).

Estos movimientos no son la agencia de un modelo de reforma ecológica o una prescripción económica para ajustar las prácticas productivas a una norma ambiental o un paradigma de sustentabilidad. El ambiente y la sustentabilidad se definen y construyen como prácticas de emancipación identitaria y de reapropiación de territorios de vida desde un campo político que se abre desde la significación y el sentido cultural, desde los derechos de existencia de

los pueblos. La ética política implica el diseño de estrategias a través de las cuales puedan construirse nuevos modos de habitar el mundo. En este proceso se van instituyendo en el campo jurídico nuevas reglas para dirimir los conflictos socio-ambientales que genera la confrontación de intereses entre los poderes hegemónicos y dominantes de la geopolítica global, de la política nacional y local, con los derechos de los pueblos para reconstituir sus identidades, reapropiarse sus territorios de vida y construir su futuro sustentable. Esta confrontación es la lucha por la hegemonía del proceso civilizatorio hacia la sustentabilidad: entre la unificación totalitaria del mundo y un devenir histórico decurrente de una ontología de la diversidad y una política de la diferencia, que en un planeta de dimensiones finitas y recursos delimitados, indefectiblemente desemboca en conflictos de territorialidad.

El ambientalismo, entendido como una comprensión crítica del mundo, de transformación histórica y de construcción radical de la sustentabilidad desde sus raíces ecológicas y culturales es sobre todo la territorialización de una filosofía de la vida. La reunificación de la *res cogitans* y la *res extensa* no se resuelve por una visión holística o por una ciencia de la complejidad, por su asentamiento en un espacio ecológico y su incorporación al ser cultural. La racionalidad ambiental no es una nueva fenomenología: es sobre todo el pensamiento del ser cultural, que en su reencuentro con la ontología de la diversidad, se decanta en nuevos territorios de vida.

Las estrategias de emancipación de los pueblos para la construcción de sus mundos de vida sustentables se distingue –al tiempo que se enfrenta–, de la geopolítica dominante de la globalización económica en la que se despliegan las estrategias discursivas y se instituyen los dispositivos de poder de la geopolítica del “desarrollo sostenible”: el “Mecanismo de Desarrollo Limpio” (MDL) y la “economía verde” con su “Programa de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal” (REDD). El Programa REDD, junto con los otros instrumentos para el “desarrollo sostenible” pretende reducir la contribución negativa de la deforestación y la degradación de los bosques a las emisiones de efecto invernadero. Su efecto práctico es refuncionalizar los territorios del Tercer Mundo en la economía mundial para sostener el crecimiento insostenible de las economías más desarrolladas, incapaces de desmaterializar sus economías, de frenar sus crecientes emisiones y de reducir su huella ecológica a través de tecnologías “verdes”. Por su parte, el MDL pretende preservar la biodiversidad, mientras que, bajo el disfraz de la conservación, ha venido destruyendo la biodiversidad, introduciendo plantaciones forestales artificiales para aumentar la capacidad de “secuestro” de emisiones de los países industrializados y para producir bienes naturales –como celulosa y otros productos forestales–, así como el desarrollo de productos derivados de la “biodiversidad”, como los agro-bio-combustibles, generando impactos negativos sobre la biodiversidad y sobre la vida de las comunidades rurales del tercer mundo (Houtart, 2010).

La “economía verde” extiende la economización del mundo hacia los “bienes y servicios ambientales” del planeta, valorizando económicamente los bosques y a la biodiversidad por su capacidad de capturar carbono y de equilibrar las emisiones de gases de efecto invernadero en el propósito de mitigar el calentamiento global. De esta manera, reasigna las funciones ecológicas del planeta a los imperativos de la globalización económica y redefine las condiciones de un intercambio desigual en la integración de los países del tercer mundo

y las regiones tropicales a la economía global. Bajo el simulacro de la conservación de la biodiversidad y el disfraz ecológico de la economía global, se concede a los territorios del tercer mundo el lujo de “conservar sus economías naturales”, para seguir viviendo de la generosidad de la Madre Tierra, valorando las ventajas comparativas de la localización geográfica de sus territorios ante la demanda incontenible de recursos que genera la economía mundial.

Este rol impuesto a la naturaleza y a la cultura por la geopolítica del desarrollo sostenible bajo el pretexto de reducir emisiones implica una reducción de sus potenciales naturales y culturales para la construcción de economías sustentables alternativas y de otros mundos posibles. En este sentido, los pueblos indígenas se vienen posicionando ante la geopolítica del desarrollo sostenible, rechazando la mascarada de la “economía verde” y afirmando sus imaginarios sociales de la sustentabilidad, fundados en sus cosmovisiones, sus prácticas y sus identidades culturales. De esta manera, los pueblos representados en el Primer Foro Internacional de Pueblos Indígenas sobre Cambio Climático, celebrada en Lyon, Francia, en septiembre de 2000, rechazó la inclusión de los sumideros de carbono bajo el MDL porque

significa reducir nuestros territorios y tierras a la captación o liberación de gases de efecto invernadero, lo cual es contrario a nuestra cosmovisión y filosofía de vida. La inclusión de sumideros provocara además una nueva forma de expropiación de nuestras tierras y territorios y la violación de nuestros derechos que culminaría en una nueva forma de colonialismo [...] creemos que [el MDL] es una amenaza por la continua invasión y pérdida de nuestras tierras y territorios y la apropiación de ellas a través del establecimiento o la privatización de nuevos regímenes de áreas protegidas [...] Nos oponemos rotundamente a la inclusión de sumideros, plantaciones, plantas de energía nuclear, mega hidroeléctricas y de energía del carbón [...] y al desarrollo de un mercado de carbono que ampliaría el alcance de la globalización (Consejo Internacional de Tratados Indios, 2000).

En este mismo propósito, Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en Cochabamba, Bolivia en abril de 2010, aprobó la Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra en el cual se consignan los siguientes derechos: Derecho a la vida y a existir; Derecho a ser respetada; Derecho a la continuación de sus ciclos y procesos vitales libre de alteraciones humanas; Derecho a mantener su identidad e integridad como seres diferenciados, auto-regulados e interrelacionados; Derecho al agua como fuente de vida; Derecho al aire limpio; Derecho a la salud integral; Derecho a estar libre de la contaminación y polución, de desechos tóxicos y radioactivos; Derecho a no ser alterada genéticamente y modificada en su estructura amenazando su integridad o funcionamiento vital y saludable; Derecho a una restauración plena y pronta por las violaciones a los derechos reconocidos en esta Declaración causados por las actividades humanas.

Los pueblos de la Tierra, habiendo resistido más de 500 años a la colonización y a la explotación capitalista de sus territorios, hoy se ven forzados a responder a los desafíos de la crisis ambiental y a las nuevas estrategias de intervención sobre sus culturas originarias sosteniéndose en sus identidades y sus imaginarios políticos, sobre sus concepciones del mundo y de la vida, de sus modos de ser y sus tiempos de vida. Su reclamo de descolonización se convierte en un proceso de deconstrucción de los imperativos lógicos

que les impone la economía global, el proyecto de modernización ecológica y un cierto cosmopolitanismo afianzado en el poder hegemónico unificador de la economía, que reduce la diversidad biológica y cultural al valor homologador del mercado, que desconoce y resiste la reconstitución de la vida en el planeta desde una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad.

En este sentido reemergen los pueblos indígenas para rehabilitar sus territorios culturales en los tiempos de la complejidad ambiental, desde su tiempo histórico y su concepción del espacio, resistiéndose a ser absorbidos por la perspectiva lineal y hegemónica del espacio y del tiempo de la economía moderna: del productivismo que acelera la degradación entrópica del planeta violentando los ritmos de la naturaleza y violando la temporalidad de la existencia cultural. Esta concepción tiene importantes implicaciones políticas para sus movimientos sociales de reapropiación de su cultura y su naturaleza, como la actualidad de los ancestros invocada por los afrocolombianos del Pacífico Sur y los pueblos andinos, la reversión de colonialismo interno a través de la re-inención de la plurinacionalidad, la co-evolución de pueblos / culturas y naturaleza / territorios, y el rescate de sus imaginarios sociales de sustentabilidad.

En este sentido, John Murra (1956) elaboró un análisis detallado de la organización del espacio geográfico de los pueblos originarios del Tawantinsuyu (quechuas y aimaras, entre otros), donde los pisos ecológicos andinos fueron articuladas desde la costa Oeste del Pacífico hasta la región Chaco-Pantanal e interconectados con la Meseta central al Oriente de Brasil. A diferencia de la división territorial del trabajo y del espacio impuestas por la agricultura capitalista, los principios de complementariedad y reciprocidad ordenaron la organización del espacio geográfico en sus prácticas productivas. Estas concepciones de la ocupación cultural del espacio están siendo reevaluadas por los enfoques teórico-políticos emergentes de movimientos de los pueblos originarios para reapropiarse de sus territorios ancestrales (Tapia, 2009).

Los territorios culturales de América Latina son un patrimonio derivado de la herencia de sus ricas y diversas culturas, de su conocimiento original y tradicional que se remontan a las formas ancestrales de la ocupación del continente y a la formación de sus dominios climáticos y botánicos alojados en el patrimonio natural de los bosques tropicales, sabanas, estepas, punas, páramos, manglares y humedales, es decir, en la riqueza de la diversidad biológica del continente (Ab'Saber, 1977). Las poblaciones originales que habitaron estas áreas co-evolucionaron con la dinámica de los ecosistemas de sus territorios, desarrollando un rico legado de saberes ambientales que, junto con su diversidad biológica, representa un patrimonio histórico de las culturas que habitan esos territorios, construida en relación *con*, y *no contra* de la naturaleza. Este patrimonio diversificado de saberes de los pueblos indígenas, afrodescendientes, mestizos y campesinos, subyugados por la dominación colonial y capitalista, se enfrenta hoy al conocimiento científico en el que se sustenta la apropiación tecno-económica de la naturaleza.

Estos conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos representan un patrimonio

cultural que se transmite de generación en generación.¹⁸⁶ Estos “sistemas de conocimientos indígenas” (Argueta *et al.*, 1994), están incorporados en prácticas para la sustentabilidad de la vida, tales como la producción de alimentos y el cuidado de la salud; están arraigados e integrados en territorios culturales, concebidos como espacios donde se forjan y renuevan las identidades. Las identidades culturales incluyen sistemas de lenguaje y comunicación; historia y memoria colectiva; normas para la convivencia entre familias, comunidades y grupos sociales; relaciones con otros pueblos y sociedades que se expresan en las costumbres en común y el derecho consuetudinario de los pueblos (Thompson, 1991): en sus mitos y rituales, sus festividades y prácticas religiosas.

4. Territorios, territorialidades y territorialización

La inscripción de los pueblos de América Latina y el Caribe en el mundo globalizado en la era de la hegemonía de la economía global ha venido a tensar las disputas por el territorio. A lo largo de la historia la voluntad de dominio de los seres humanos –desde los imperios de las hordas nómadas de Atila y Gengis Khan y la unificación imperial de Iván el Terrible en la Edad Media, hasta las guerras de los imperios coloniales y de los Estados modernos–, han sido luchas por territorios. La saturación del mundo ante la expansión económica y la emergencia de los derechos culturales a sus espacios étnicos tradicionales ofrece un nuevo contexto a los conflictos territoriales. Las actuales luchas por el territorio replantean el carácter del debate teórico-político ante la sustentabilidad y desde una racionalidad ambiental, donde los conceptos territorio-territorialidad-territorialización, ocupan un lugar preponderante en el campo de la ecología y en la epistemología política. En el concepto de territorio no sólo se juegan nuevas epistemologías de incorporación del saber, sino nuevas estrategias de apropiación/construcción del espacio y de vida (Deleuze y Guattari, 1987; Porto Gonçalves, 2001; Haesbaert, 2011).

Desde la Declaración de Barbados (1971), la Convención 169 de la OIT (1989) y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) de la ONU, se han venido forjando los derechos territoriales de los pueblos originarios, campesinos-indígenas y afro-descendientes, reconociendo otras formas de construir el espacio, de habitar el mundo y de vivir la vida. Las luchas históricas de estos pueblos y grupos étnicos están configurando una nueva geopolítica con/contra las políticas neoliberales, sobre todo después de la década de 1990, cuando importantes reformas políticas en diferentes países (Bolivia, Colombia, Ecuador) –en sus constituciones nacionales y cuerpos legislativos– reconocen los derechos de los pueblos originarios a sus territorios. Los cambios democráticos provocados por los procesos de emancipación cultural de los pueblos tradicionales para la re-apropiación de sus territorios ancestrales ha enfrentado los intereses y generado la reacción de los grupos sociales dominantes. Estas luchas territoriales revelan los conflictos entre el Estado Nacional, los grupos de poder económico y político dominantes y diversos grupos sociales por la apropiación de la naturaleza, en la confrontación entre la racionalidad de la modernidad globalizada y la construcción de otra globalización, guiada por la racionalidad ambiental hacia un mundo de diversidad eco-cultural.

¹⁸⁶ Para una discusión y estudio de las prácticas eco-culturales tradicionales en América Latina, véase Gligo y Morello (1980), Leff y Carabias (1993); Leff, (1994, Cap. 8).

Los derechos a la diferencia derivados de la filosofía de la posmodernidad se reflejan en una nueva política de la identidad. Más allá del afán por deconstruir las teorías y los modos de organización social del Estado-Nación –las prácticas sociales guiadas por la racionalidad económica y las prácticas políticas centradas en la lucha de clases y la toma del poder–, la política de la diferencia actualiza las luchas de descolonización, emancipación y reconstitución de los pueblos. Ello ha renovado los debates latinoamericanos sobre las imbricaciones étnicas y de clase que había sacado a la luz José Carlos Mariátegui (1971) desde 1920, al debate sobre dependencia y colonialismo interno (González Casanova, 1965; Stavenhagen, 1965), y más recientemente la distinción raza / clase desarrollada por Aníbal Quijano (2000). El debate teórico sobre las políticas de la diferencia están abriendo el camino a procedimientos jurídico-políticos emergentes que dan soporte a nuevas formas de territorialización de los pueblos indígenas y de las poblaciones rurales.

Las luchas territoriales han sido motivadas por la ambición de expansión de poder, desde la emergencia del capital mercantil hasta la globalización del capital, pasando por todas las fases y expresiones del capitalismo industrial, el capitalismo monopolista del estado y la capitalización de la naturaleza. La reproducción ampliada y sin límites del capital ha sido el móvil y el motor de la apropiación territorial del planeta. Así, la acumulación originaria del capital desde finales del siglo 15 impulsó la búsqueda y conquista de nuevos territorios; en el proceso de la acumulación originaria de capital, fue desposeyendo a los campesinos europeos y cercando sus tierras comunales (los famosos *enclosures*) para instaurar la propiedad privada para la explotación capitalista de la tierra. La invasión, conquista y colonización de América Latina produjo la desterritorialización de sus pueblos originarios, la erradicación de las formas de propiedad de los pueblos indígenas que tradicionalmente se basaban en el uso comunal de la tierra, los bosques y los recursos hídricos. Este es el caso de las formas campesinas tradicionales de propiedad en diferentes regiones, como los ayllus quechua/aymara, los ejidos mexicanos con sus milpas y huertos familiares, la territorialidad de los seringueiros en la Amazonía brasileña (Porto Gonçalves, 2001), los retireiros del río Araguaia y sus tierras comunes, los *faxinais* en el sur de Brasil o los “fundos de pasto” en el Nordeste de Brasil (Campos, 2000).

Los territorios son por esencia entidades políticas y politizadas. El territorio como espacio social fue escenario de las revoluciones agrarias del siglo 20 para la distribución social de la tierra, siendo la mexicana la más emblemática con la constitución del ejido como propiedad comunal de la tierra. Hoy, ante la emergencia de las luchas de emancipación de los pueblos indígenas, la lucha por la tierra adquiere nuevos sentidos políticos ante el reclamo al que se enfrenta el Estado de reconstituir el territorio nacional como un espacio habitado por múltiples territorialidades. La lucha por el territorio implica un debate teórico-político, como lo manifiestan líderes indígenas como el agrónomo quechua-ecuatoriano Luis Macas, ex-presidente de la Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, cuando afirma que su lucha es epistémica y política. Son estos procesos los que llevaron a la instauración del Estado pluriétnico de Bolivia.

En la “cuestión territorial” se confrontan las estrategias de poder por la reapropiación de la naturaleza, generando una reconceptualización del territorio. El territorio ya no es sólo la base físico-geográfica para el ejercicio de la soberanía del Estado consagrado por el

derecho internacional. El territorio no es tan solo un espacio para la producción agrícola o industrial o para la construcción del espacio urbano. El territorio es cultura-naturaleza, lugar-soporte de la existencia humana. El territorio es el espacio-tiempo en el que se expresan los procesos de apropiación de la naturaleza en su organización eco-geográfica, pero sobre todo es el lugar donde se reconstruyen los modos de habitar el mundo desde racionalidades diferenciadas y alternativas. El territorio se plasma en el campo de la ecología política, de las relaciones de poder en la apropiación social de la naturaleza.¹⁸⁷ En este campo epistémico-político, los pueblos indígenas, los campesinos y afro-descendientes están “reinventado” sus territorios como el lugar-espacio-tiempo de reapropiación cultural de la naturaleza (Raffestin, 1980; Sack, 1985; Harvey, 2004; Porto Gonçalves, 2006; Haesbaert, 2011).

La condición para la reproducción de las relaciones capitalistas de producción es la separación permanente de los pueblos y grupos étnicos de sus condiciones materiales y simbólicas, ecológicas y culturales, de existencia. La racionalización de la racionalidad moderna conlleva un proceso de destradicionalización y de desterritorialización, a la destrucción de los modos de producción y de los mundos de vida de las comunidades, a la individualización del ser humano por un lado, y a la “conservación” de la naturaleza sin la gente en el otro, convertidos ambos en meras fuerzas de producción: materias primas, recursos naturales y energías productivas. Hoy reviven los pueblos desde sus tradiciones e imaginarios. La legitimación de los derechos culturales están generando procesos de reterritorialización y reapropiación material/simbólica de la naturaleza desde los sentidos culturales asignados a la naturaleza en sus cosmogonías y prácticas socio-económicas. La naturaleza y la cultura se politizan. El territorio se redefine como el campo de las relaciones de poder entre naturaleza y cultura.

Desde finales de la década de 1980 y a través de la década de 1990, la cuestión ambiental adquirió una nueva proyección política con la aparición de nuevos movimientos indígenas-campesinos como el de los *seringueiros* en la Amazonia brasileña, los afro-colombianos de los bosques tropicales del Pacífico Sur de Colombia y el movimiento indígena zapatista en México. El conflicto entre sandinistas y *miskitos* en Nicaragua en 1979-1989 jugó un papel importante en cuanto al giro ambiental de las luchas emancipatorias tradicionales, al oponerse el pueblo indígena *miskito* a la visión marxista-sandinista del progreso guiado por el desarrollo de las fuerzas productivas, enfrentando la visión hegemónica de la izquierda. Recientemente, estalló en Bolivia el conflicto provocado por el interés del Estado de construir una carretera a través del TIPNIS para promover el desarrollo económico de la región y los indígenas que reclaman sus derechos a su territorio biodiverso, ejemplificando las luchas de los pueblos por sus derechos socio-ambientales, por su patrimonio biocultural y la justicia social.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ver Cap. 3, *supra*.

¹⁸⁸ Esta es hoy la lucha que emprenden los pueblos Wayuu en Venezuela, como los mapuche en el Sur, los amazónicas de la Amazonía, los pueblos andinos y mesoamericanos, y tantos otros pueblos de la tierra y de nuestra América Latina, contra la violencia que se ejerce desde el poder de la economía global y de los gobiernos nacionales, sean neo-liberales, neo-socialistas o neo-democráticos, pero que igualmente resisten a la transformación del Estado en verdaderos Estados Pluriétnicos, donde tengan plenos derechos de ser los pueblos de la tierra: donde puedan habitar sus territorios y convivir en la diversidad cultural, en la

5. La reinención existencial de territorio

Los actuales procesos de des/re/territorialización en la construcción de la sustentabilidad se decantan en el campo de la ecología política, al tiempo que el concepto de territorio se redefine en el terreno de la filosofía política, deconstruyendo el concepto de territorio circunscrito a una demarcación de fronteras políticas y de campos disciplinarios. Deleuze y Guattari abren nuevos senderos del pensamiento al postular un concepto de territorio menos empírico y funcional. El territorio adquiere un sentido categorial, filosófico, existencial. Más que un ensamblaje interdisciplinario de conceptos provenientes de la geografía, la ecología, la economía y la sociología, capaces de reconstituir el tejido conceptual de una ciencia del territorio, Deleuze y Guattari (1987) entretejen sus categorías en una re-visión filosófica del mundo: el rizoma como el despliegue de lo Uno hacia la diversidad que se estructura por ensamblajes, estratos y mesetas en una conformación geológico/cósmica de la vida.

El territorio ha sido resignificado en el campo de la geografía –y de la ecología política– como un efecto de sentido desde que Deleuze y Guattari lo reconstruyeran como una de sus principales categorías filosóficas para pensar la diversidad y diversificación del mundo en términos de territorialidades: de desterritorialización y reterritorialización. El territorio no es la reconstitución del espacio como factor de producción, área geográfica, medio ecológico o demarcación política. El territorio se convierte en espacio significado por nuevos sentidos de la vida. Más que una nueva geo-grafía que describe las marcas que van dejando sobre el terreno los procesos de ocupación del espacio y apropiación de la naturaleza, es el cuerpo moldeado por significados y sentidos. Los territorios se constituyen –se desterritorializan o reterritorializan– por el efecto de códigos, racionalidades e imaginarios que los re-ordenan y re-estructuran. Los mundos de la vida se territorializan deconstruyendo el espacio abstracto y uniforme del pensamiento metafísico y del valor económico, para reconstruir un mundo diverso: ensamblaje de múltiples territorialidades, de diferentes territorios de vida. Los territorios de vida se territorializan en un espacio político; se convierten en objetos del deseo: de una voluntad de poder.

Para Deleuze y Guattari, el territorio y lo territorial ya no se define a través de los ejes cartesianos que construyeron el espacio habitado por el hombre, sino como fenómenos de estratificación y expresión, donde lo fundamental es el juego de recodificaciones que producen desplazamientos y movimientos de las placas tectónicas que se han sedimentado en las formas de habitar la tierra. Los territorios se des/re/territorializan –se reensamblan y refuncionalizan– desde su espesor geológico y su multi-dimensionalidad temporal –desde las identidades, imaginarios y significaciones culturales– hacia nuevas formas de habitabilidad, desplegándose como rizomas en el devenir de mundo reterritorializado por nuevos sentidos de vida.

Deleuze y Guattari conciben así la desterritorialización como un continuo devenir hacia nuevas territorialidades. Más que un punto de fuga o un proceso de emigración, es la marca

coexistencia pacífica de muchos mundos de vida. Este es el sentido del derecho a la diferencia del ambientalismo.

de una deconstrucción. Tal deconstrucción/desterritorialización, entraña un proceso más terrenal, más corporal, más material, que el de una indagatoria sobre los procesos de estructuración de la teoría y las instituciones construidas por los modos de pensar y las estructuras teóricas que lo precedieron: es el cambio de piel que lleva a recubrir la corteza de la tierra y a reconstituir el cuerpo de la vida de nuevas maneras: a reconectar los órganos por los que circula la sangre vital a través de nuevos senderos y sentidos de la vida. Los procesos de des/re/territorialización acontecen en un campo de poder y en el horizonte de la sustentabilidad donde la disputa de sentidos teóricos y la confrontación de racionalidades alternativas generan nuevas maneras de habitar el mundo: donde se construyen diferentes territorios de vida.

El territorio no sólo se expresa sobre la corteza de la tierra como la delimitación de un espacio geográfico o la demarcación de fronteras políticas resultante de la expansión y las divisiones del Estado-nación. El territorio no es la delimitación del espacio por la fuerza de las guerras de conquista, por la dinámica de expansión del capital, por la refuncionalización del valor de la tierra y el subsuelo por la globalización económica. El territorio no es sólo la demarcación de un espacio, sino sobre todo la reconstitución del cuerpo de la vida, del humus de la tierra, de los diversos estratos de orden físico, orgánico y simbólico donde circula y habita la existencia humana.

Hoy en día, los conflictos territoriales –en su sentido político-jurisdiccional tradicional– no se manifiestan solamente como procesos de expansión territorial de los imperios, sino como luchas de emancipación de nacionalidades que han llevado al fraccionamiento de estados-nación y al reconocimiento de autonomías nacionales en el mapa político mundial, en particular en los países de Europa del Este. Hoy la reforma del Estado-Nación se juega en procesos de “reconstitución-constitucional” para dar cabida a la construcción de estados plurinacionales, pluriculturales y multiétnicos como el caso de Bolivia.

Deleuze y Guattari extienden el concepto de territorio a los ámbitos de la estética de la vida y la política del cuerpo. Hablarán así de los refranes que configuran territorios: de los ritmos, melodías y contrapuntos que componen la armonía de la vida en un devenir espacio-temporal. Esos territorios no sólo re-ensamblan el espacio físico, marcan una geografía, definen la forma de labrar la tierra y los modos de habitar un mundo. El territorio viene a redefinir el *habitar* mismo, el *hábitus* y el *habitat*. El territorio es cuerpo y alma: trasluce en la máscara y en el maquillaje: se configura en las identidades de género que figuran y transfiguran el cuerpo, que transmutan el gesto y simulan la imagen en la que se reconoce el sujeto.

Nada más lejano a esta concepción del territorio que la de constituirse como un factor de la producción. El territorio no es el espacio geológico ya estructurado o la renta diferencial de la tierra. Si capital y trabajo son factores móviles de la economía, la des/re/territorialización no es la traslación de la tierra a otro espacio geográfico. La des/re/territorialización son acontecimientos que ocurren de manera indefectible *in situ*: en un lugar, en un espacio, en un tiempo, en un cuerpo. El territorio es cuerpo simbolizado, significado, codificado. Que mejor ejemplo de la des/re/territorialización que las transfiguraciones del cuerpo que opera la reinención de las identidades de género, que más allá de su transvestimento por la moda, el maquillaje y la invención de la imagen de uno mismo (el *new look*)–, permiten el

rediseño tecnológico del cuerpo en el que habita la vida. Las aventuras y desventuras del goce no sólo van tatuando el cuerpo, moldeando sus formas y modulando sus sensaciones: convierten al cuerpo en un territorio habitado por el deseo, intervenido por la tecnología, modelado por el gusto. Los territorios son “cartografías del deseo” (Guattari, 1989).

Deleuze y Guattari construyen así el territorio como una categoría ontológica, como modos de ser y de estar en el mundo, de construir mundos de vida donde se funde lo material y lo simbólico. Los territorios son físicos e imaginarios, corporales y espirituales: implican siempre a un sujeto o agente que viaja con su territorio auestas, a un ser cultural que lo construye con sus prácticas de vida. El énfasis en la desterritorialización señala ya un cierto privilegio por la perspectiva del agente por sobre el sentido del territorio como soporte. Es el agente el que se desterritorializa, se desplaza por el territorio, se reterritorializa en otra parte. Hoy en día, el nomadismo del capital y su capacidad de relocalizarse en función del cálculo de ganancia habla de una desterritorialización como desanclaje y desvinculación de un lugar, independencia del espacio.

La economía se virtualiza; los flujos mercantiles y las rutas comerciales acortan las distancias; se relocalizan las industrias y las actividades productivas. Al mismo tiempo se aceleran los flujos migratorios –por motivos políticos, económicos o ambientales– que hacen que la gente mude su territorio, se des/re/territorialice. Los territorios de vida se multiplican con los mestizajes y la hibridación de las culturas. Los procesos económicos, políticos y culturales producen efectos de desterritorialización, al tiempo que construyen nuevas territorialidades. No solo ocurren como desplazamientos en el espacio; en sus sinergias construyen territorios híbridos por la multiplicidad de sus funciones. Las nuevas territorialidades se despliegan en una multiterritorialidad (Haesbaert, 2004).

6. Reinención de identidades y territorialización de Otras racionalidades¹⁸⁹

La resignificación de la naturaleza después de la década de 1960 impulsó la emergencia de nuevos protagonistas en el campo de la ecología política, sobre todo la de los pueblos de la tierra y de los ecosistemas, cuya cultura está entretejida en la naturaleza de sus territorios: los pueblos indígenas, afro-descendientes, campesinos y ribereños. Nuevas identidades colectivas han ido surgiendo a partir de diferentes condiciones étnicas y de las relaciones culturales con la naturaleza, de las prácticas sociales y los modos de ser de los habitantes de las zonas rurales.

Estos actores sociales emergen desde su resistencia a ser absorbidos (desterritorializados) por la globalización económica y desde sus derechos a sus culturas y a sus territorios. En esta perspectiva, estos procesos de resistencia se convierten en movimientos de *resistencia* (Porto Gonçalves, 2002). Estas poblaciones no sólo se resisten contra la desposesión y la desterritorialización: redefinen sus formas de existencia a través de movimientos de emancipación, reinventando sus identidades, sus modos de producción y sus prácticas de subsistencia. Después de 500 años de colonización de América Latina y el Caribe, a pesar de la opresión a la que fueron sometidos, estas poblaciones no sólo han persistido: se han reafirmado reinventando sus identidades culturales. Al reclamar sus derechos sobre sus

¹⁸⁹ Este apartado retoma textos anteriormente publicados. Cfr. Leff *et al.*, 2002.

territorios, los pueblos indígenas están revalorizando el espacio ecológico-cultural que habitan, reterritorializando sus prácticas productivas y sociales.

La reterritorialización de las culturas tradicionales es el proceso mediante el cual se restauran los procesos de humanización del mundo en la inmanencia de la vida: en el proceso de diversificación de las formas humanas de ser en el mundo, en las formas de existencia humana –de *rexistencia* de los pueblos– en la construcción de un mundo de vida, de territorios biodiversos construidos en la co-evolución entre cultura y naturaleza, de sociedades negentrópicas que emergen desde los potenciales ecológicos y la creatividad cultural en los trópicos del planeta. Se reabre así el campo de estudio sobre la co-evolución eco-cultural de los territorios donde se han configurado los imaginarios sustentables de los pueblos de la Tierra, para revelar la manera como las culturas no sólo evolucionan generando estructuras sociales que siguen un proceso incremental del gasto energético, imprimiendo un destino entrópico a la vida del planeta –como se ha postulado desde una corriente de la antropología cultural (White, 1949; Adams, 1983)–, sino que ha contribuido a la producción humana de biodiversidad del planeta.

Un caso ejemplar a nivel global es el de la cultura del vino, donde un pequeño terruño da lugar a una denominación de origen característica de una marca, a la distinción del gusto, a una especificidad de saberes/sabores cultivados en una tierra propia, con un arte propio. Pero quizá el caso más emblemático de la construcción cultural de la biodiversidad cultivada sea el de los pueblos del maíz de las culturas mesoamericanas y de México (Boege, 2008). La productividad biocultural que encierra este proceso de domesticación no es nada menos que prodigioso:

México es el centro de origen del maíz y, a la vez, mayordomo de la mayor riqueza en diversidad genética del maíz y de sus parientes silvestres en el mundo. En los bancos de germoplasma mundiales se resguarda a temperaturas de -18°C o inferiores, un billón de semillas de maíz genéticamente diferentes entre sí, que apenas son una pequeña fracción de la biodiversidad del maíz en el mundo. En comparación, los campesinos mexicanos siembran anualmente unos cien millardos de semillas genéticamente diferentes de 59 razas nativas. La cosecha es de unos 20 billones de granos de maíz nativo, que fueron expuestos a tensiones ambientales durante su cultivo. De aquellos, las mujeres campesinas seleccionan cien millardos como semilla para la siembra y el resto es consumido como alimento. Se maneja cada año 20 veces la biodiversidad que hay en los bancos de semilla del mundo, sobre la que se ejerce gran presión de selección (una semilla de cada 100) para favorecer aquéllas que por sus rasgos morfológicos representan el ideal para su consumo pluricultural. Los productores intercambian su semilla dentro de la comunidad, habiendo también productores que venden semilla local o regionalmente. Todo esto conforma un megaexperimento de “mejoramiento genético autóctono” sin paralelo en el mundo, dinámico, y realizado por el habitante de Mesoamérica sin pausa desde hace más de 6 mil años, que diversificó y sigue diversificando al maíz. Durante los últimos 100 años, el “mejoramiento genético mendeliano” ha extraído del reservorio genético mundial del maíz todos los caracteres que definen a todos los híbridos no transgénicos bajo cultivo en el mundo y también de los transgénicos, excepto por sus contados caracteres noveles insertos. La ciencia como tal no ha creado esos caracteres; son los 62 grupos étnicos de México y sus ancestros, los creadores legítimos del maíz, de su biodiversidad funcional, y sus mayordomos en México. La mitad de la semilla de maíz sembrada en México corresponde a sus más de 59 razas nativas. Entre 25 y 30 por ciento corresponde a híbridos modernos

vendidos por un puñado de empresas multinacionales y por más de 70 medianas y pequeñas empresas de semilla de capital nacional. El resto de la semilla corresponde a materiales “acriollados” producto de la interacción genética entre los maíces mejorados y las razas nativas (Alejandro Espinosa y Antonio Turrent, *La Jornada*, 11 de febrero del 2013).¹⁹⁰

Mesoamérica y el Amazonas son algunas de las áreas más extendidas de biodiversidad del planeta. La selva amazónica –que ocupa amplias zonas de Brasil, Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia, Venezuela, Surinam, Guayana Francesa y Guayana–, cubre una extensión continua de ocho millones de kilómetros cuadrados de bosque tropical que contiene entre 500 y 700 toneladas de biomasa por hectárea. Este mega-ecosistema es un inmenso “mar verde” responsable de la evapo-transpiración de agua que se mantiene un equilibrio dinámico de la hidrología del planeta, un servicio ambiental en beneficio de la humanidad (Uhl, Nepstad, Silva y Vieira, 1991). Estas regiones contienen un rico patrimonio de la diversidad biológica, de territorios y paisajes entretejidos con los diferentes pueblos que los han habitado, donde ha co-evolucionado la cultura con la naturaleza a través de la historia, generando un enorme legado de saberes incorporados en las prácticas tradicionales de los pueblos para vivir de manera sustentable dentro de sus condiciones ecológicas. Muchos de los principales cultivos que alimentan a la humanidad fueron domesticadas por los pueblos amerindios.¹⁹¹

¹⁹⁰ Hoy la conservación de la biodiversidad genética del maíz –como del patrimonio de biodiversidad de los pueblos y de la humanidad– enfrenta el embate de la homogeneización transgénica de la agricultura comercial (Alvarez-Buylla y Piñeyro, 2013).

¹⁹¹ Entre estos cultivos, cabe destacar la papa (*Solanum tuberosum*), original de Perú, donde se conocen más de 7000 variedades; el camote (*Ipomoea batatas*), la yuca amarga (*Manihot esculenta*) y la yuca dulce (*Manihot dulcis*); el maíz (*Zea mays*), base de la alimentación humana y animal en todo el mundo; tomate (*Lycopersicon esculentum*), frijoles y maní (*Arachis hypogaea*); frutas como cacao (*Theobroma cacao*), piña (*Ananas sativus*), caju o anacardo (*Anacardium occidentale*), papaya (*Carica papaya*), ingas (*Inga spp*), almendras como la castaña de Pará (*Bertholletia excelsa*), plantas como el guaraná (*Paullinia cupana*), yerba mate (*Ilex paraguariensis*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*); plantas medicinales y estimulantes como la ipecacuana (*Cephalis ipecacuana*), de la cual se extrae el hidrocloreto de emetina, la copaiba (*Copaifera*) utilizada contra los trastornos del tracto urinario; la quinina (*Cinchona officinale*), utilizada contra la malaria; plantas para usos industriales como el caucho (*Hevea brasiliensis*), que no ha sido totalmente sustituido por el hule sintético para usos como guantes quirúrgicos y preservativos de alta calidad; la planta de carnauba (*Copernicia sp.*) de donde se extrae la cera; el timbó (*Theprosia sp.*) que contiene retenona, un ingrediente del DDT utilizado como insecticida en la medicina sanitaria y la agricultura; así como otras plantas, silvestres o cultivadas, utilizadas por los pueblos indígenas como diferentes tipos de corron (*Gossypium spp.*); carua (*Neoglaziovia varietata*) una especie de bromelia utilizada para hacer hilados y tejidos, y piaçaba (*Leopoldinia piasaba*) utilizada como escobas, esteras y cestas (Ribeiro, 1992).

En el caso de México, los territorios de Uxpanapa y Chimalapas en la región del Istmo de Tehuantepec entre los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz en el sur de México, son áreas ricas en biodiversidad dentro de los refugios complejos y dinámicos de la flora característica de esta región. Inventarios de la biodiversidad de la selva tropical de Uxpanapa identificaron 924 plantas, 150 aves, 34 mamíferos, 7 tortugas y 13 especies de peces en los tres ecosistemas. Sólo en un ejido –Agustín Melgar en Uxpanapa, se reconocieron 168 especies útiles en el bosque primario, 155 en el bosque secundario y 33 en los ríos, con un total de 356 especies útiles para productos alimenticios, remedios médicos, materiales de construcción, maderas, forrajes, pieles, fibras, gomas, ceras, venenos, sustancias colorantes y aromatizantes. Las comunidades indígenas han identificado 783 especies útiles en su apropiación cultural de su patrimonio de biodiversidad, en sus áreas de cultivo y sus huertos familiares (Toledo, Caballero y Argueta, 1978). Véase igualmente el *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* (Argueta, et. al., 1994).

A lo largo de su larga historia de coexistencia y co-evolución dentro de sus complejos ecosistemas, los pueblos indígenas han desarrollado un conocimiento complejo sobre la ecología de diversas especies, de las que se han derivado sus modos culturales de apropiación material y simbólica de la naturaleza dentro de sus propias cosmogonías y racionalidades. Este conocimiento está incorporado en sus prácticas productivas y arraigado en sus territorios, en sus hábitos culturales y sus imaginarios sociales. Las transformaciones histórico-culturales-ambientales en curso son el resultado de las luchas de estos pueblos indígenas para defender sus derechos colectivos, para preservar sus identidades culturales y para reconstruir sus territorialidades frente a las estrategias dominantes para la apropiación de la naturaleza orientadas por la racionalidad tecno-económica de la modernidad.

A raíz de la crisis ambiental, la naturaleza está siendo revalorizada por sus funciones ecológicas reguladoras para mitigar el cambio climático y por sus potenciales económicos. La preservación de la biodiversidad surge como una prioridad en las estrategias del “desarrollo sostenible”, no sólo por su valor intrínseco, sino por su función como sumideros de carbono y su potencial biotecnológico. La mayor riqueza de la biodiversidad en el planeta se encuentra en las regiones habitadas por los pueblos indígenas y campesinos que en los últimos años re-emergen en el ámbito político reclamando sus derechos culturales para re-apropiarse su patrimonio de recursos naturales. Después de su histórica resistencia a la colonización moderna, nuevas perspectivas de emancipación y para la construcción de la sustentabilidad están surgiendo derivadas de la legitimación de los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios ancestrales, en confrontación con las estrategias para la apropiación-transformación de la naturaleza abierta por la expansión de la economía mundial revitalizada por la revolución biotecnológica.

La geopolítica de la conservación de la biodiversidad y el desarrollo sostenible despliega sus estrategias de poder en el campo de la ecología política enfrentando los derechos culturales de los pueblos indígenas y campesinas. Lo que está en juego en estos conflictos derivados del choque de caminos alternativos hacia la sustentabilidad no es la distribución de los beneficios de la apropiación tecno-económica de la naturaleza, sino más bien la *resistencia* de los pueblos de la Tierra, movilizada por los movimientos socio-ambientales del Sur y América Latina. Entre estos procesos destacan como ejemplares el caso de los seringueiros en Brasil, el proceso de las comunidades negras en Colombia y las experiencias de manejo comunitario de los bosques de México como casos emblemáticos en los que se forjan nuevas racionalidades ambientales en la reconfiguración de identidades colectivas y los modos sustentables de apropiación de la naturaleza.

Los seringueiros de la amazonía brasileña

Los seringueiros son habitantes de los ricos ecosistemas del estado de Acre en la amazonia brasileña. Estas personas, atraídos por la fiebre del caucho de la segunda mitad del siglo XIX desde diferentes partes de Brasil, llevaron a cabo una larga lucha sindical durante el siglo XX para establecerse en esos territorios para reinventar sus identidades y reapropiarse de sus recursos naturales. Los seringueiros surgieron en la escena política en los años 1970. Sus primeras acciones de resistencia tenían como propósito evitar que los propietarios de tierras talaran el bosque para sembrar pasto. Bajo la dirección política de la Confederación Nacional de Trabajadores Agrícolas (CONTAG), tomaron posesión de sus tierras comunes

para la extracción del caucho. A principios de 1980 habían intercambiado sus antiguas parcelas familiares de subsistencia (“colocações”) por parcelas individuales. A partir de entonces, bajo la dirección política de la Unión de Trabajadores Rurales de Xapuri y de Chico Mendes, los seringueiros lanzaron una propuesta política original que combina su reclamo por la tierra con la defensa de un nuevo modo de vida sustentable. Era la lucha por establecer territorios seringueiros fundados en su modelo de reservas extractivistas.

Los seringueiros fundaron en 1985 el Consejo Nacional de Seringueiros (CNS) vinculado a la Unión de Trabajadores Rurales. El establecimiento de sus reservas extractivas ha sido la coronación de su identidad como seringueiro. Esta estrategia conservacionista productiva se ha convertido en un laboratorio viviente en la búsqueda de una estrategia económica sustentable basada en los potenciales productivos de los ecosistemas del bosque tropical y en los saberes encarnados en sus prácticas culturales. En las Reservas Extractivas, la tierra comunal es propiedad de la Unión con el derecho de usufructo de las familias a través de sus entidades sindicales organizadas en cooperativas y asociaciones de vecinos encargadas de elaborar el plan de manejo. Las Reservas Extractivas combinan el usufructo de cada familia con la propiedad comunal bajo la tutela gubernamental para garantizar el uso sustentable de los recursos naturales al tiempo que ofrece las condiciones institucionales para el tránsito hacia la autogestión de sus recursos.

Bajo el liderazgo de Chico Mendes, los seringueiros extendieron su influencia mediante la creación de la Alianza de los Pueblos del Bosque, estableciéndose en 4 millones de hectáreas de tierra decretadas como reservas extractivas, diversificando la producción y el comercio de los productos forestales y estableciendo cooperativas para defender su precios contra el intercambio desigual de sus productos, implementado una estrategia productiva basada en los principios de una productividad eco-tecnológico-cultural sustentable. Los seringueiros aprovechan la enorme capacidad de los ecosistemas amazónicos para producir biomasa que alcanza un promedio de 500 a 700 toneladas por hectárea, ofreciendo una estrategia productiva y un modo de vida conforme a principios de productividad negentrópica y racionalidad ambiental. En el agro-extractivismo se manifiesta este proceso de reconstrucción de los modos de habitabilidad del territorio de la región amazónica fundados en una eficiente gestión del metabolismo eco-social conforme con las condiciones ecológicas y culturales, a través de prácticas arraigadas en las identidades re-inventadas de los seringueiros y de otros pueblos de los ecosistemas amazónicos.¹⁹²

El Proceso de Comunidades Negras en Colombia

Las poblaciones afrodescendientes están entre las identidades culturales y los actores

¹⁹² Estudios comparativos recientes han cuantificado la diferencia de costos y beneficios entre la ganadería, la agricultura y el extractivismo en el Estado de Acre, teniendo en cuenta el costo de la recuperación del suelo y excluyendo los efectos globales de la quema o pérdidas de germoplasma. Sin descontar el precio de la recuperación de suelos para un proyecto de 15 años, el extractivismo genera ganancias anuales cinco veces superiores en promedio a la agricultura y 15 veces por encima de la ganadería. Si sumamos el costo para la recuperación de suelos [...] en 20 años los resultados son negativos en un monto de \$28,000-55,000 USD para la agricultura y \$60.000-100.000 para el ganado. El extractivismo muestra valores favorables de \$30,460-50,000 (Da Cunha y Almeida, 2000:332, a partir de Susana Hecht y Steve Schwartzmann, 1988).

políticos emergentes más importantes en el campo de la ecología política. Un caso emblemático es el de las poblaciones negras del Pacífico colombiano, cuyos derechos a sus territorios y sus culturas fueron reconocidos por la Constitución de 1991 (Escobar 2008). El Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico colombiano surgió de un proyecto para la conservación de la biodiversidad como resultado de las políticas ambientales derivados del proceso de Río-92. Al reclamar sus derechos a participar en este proyecto, estas comunidades iniciaron un proceso de emancipación que condujo a la reconstrucción de sus identidades y a la lucha por sus derechos culturales para la autonomía y la reapropiación de su territorio. El ideario emancipatorio del PCN ha quedado expresado por estos actores ambientales emergentes:

1. La reafirmación de la identidad (el derecho a ser negro) [...] desde la perspectiva de nuestra lógica cultural y mundo de la vida en todas sus dimensiones sociales, económicas y políticas [...]
 2. El derecho al territorio (como el espacio para ser) como un espacio vital y una condición necesaria para la recreación y el desarrollo de nuestra visión cultural [...] en armonía con la naturaleza [...]
 3. Autonomía (el derecho al ejercicio de ser / identidad) [...]
 4. La construcción de una perspectiva autónoma para el futuro [...] una visión autónoma de desarrollo económico y social basado en la cultura y las formas tradicionales de producción y organización social [...]
 5. Declaración de solidaridad con las luchas por los derechos de las poblaciones negras en todo el mundo [...] para proyectos alternativos de vida [...]
- (Escobar, 2008:223).

Hernán Cortés, líder del movimiento del PCN, expresa los imaginarios que se encuentran en las raíces de su identidad cultural, para hacer frente a los poderes hegemónicos de la modernidad, debatiendo su propia existencia y abriendo las perspectivas para sus futuros posibles. Su palabra se entrelaza en las texturas de la interculturalidad y de la hibridación del ser cultural con la biodiversidad y la sustentabilidad; es la manifestación de la ontología existencial de los pueblos que viven *en, con y desde* la naturaleza:

La relación entre pueblos afro-descendientes y la naturaleza está determinada por unos *mandatos ancestrales* que recogen criterios conservados de nuestros ancestros africanos, otros apropiados de las culturas indígenas, y criterios que fueron definidos en el proceso de reconstrucción social y cultural en los territorios en los que se había conquistado la libertad. Los muertos nunca se van, se quedan en los árboles, en los arroyos, en los ríos, en el fuego, en la lluvia, en la orilla [...] El mandato ancestral: *todos somos una gran familia*, nos designa un profundo respecto hacia los demás seres de la naturaleza, es decir, que como seres vivientes, los árboles, la tierra, los animales, el agua... *tienen derechos*. Las dinámicas de poblamiento, movilidad, ocupación territorial, y las prácticas de uso y manejo de la biodiversidad pasan por la concepción de que la trilogía *territorio, cultura y biodiversidad* es un todo íntegro, indivisible; el territorio se define como un espacio para ser y la biodiversidad como lo que permite permanecer; por tanto, a más permanencia y existencia cultural, mayor será la biodiversidad del territorio [...] los pueblos afro-descendientes asumen la naturaleza como un *sistema bio-cultural* donde la organización social, las prácticas productivas, la religiosidad, la espiritualidad y la palabra [...] determinan vivir bien (Cortés, en Leff (ed.), 2002: 217-218)

Estas identidades emergentes “híbridas” se construyen no sólo como estrategias de resistencia en oposición a otras identidades y los poderes hegemónicos –no son meras identidades políticas fragmentadas–, sino que son procesos de renovación del ser cultural

que se reconstituye como un *ser colectivo* en la reapropiación de sus *bienes comunes*: en la construcción de nuevos territorios de vida. Encarnan luchas de resistencia de sus seres culturales, para la re-apropiación de su patrimonio biocultural y la convivencia de diversos seres culturales en un mundo global gobernado por una política de la diferencia y una ética de la otredad. No sólo son reclamos para mejorar la distribución económica y ecológica, sino disputas de sentido para la construcción de mundos de vida alternativos: de otros mundos posibles que surgen de sus imaginarios sociales y sus prácticas culturales.

Por lo tanto, el proceso de emancipación de los negros afro-descendientes, como la de los pueblos indígenas y campesinos están legitimando el derecho a la diferencia cultural y de identidades comunes, a “otros” conocimientos, saberes y prácticas que enfrentan a la verdad de la ciencia positivista y la racionalidad moderna. Estas luchas por la justicia ambiental buscan de-colonizar el derecho positivo y los dispositivos de poder-conocimiento que se han legalizado e institucionalizado por el orden dominante hegemónico, para emancipar a los seres culturales y constituir actores sociales que conducen la construcción de un futuro sustentable.

Las reservas de pesca de los habitantes del Río Amazonas

La pesca es una de las principales actividades tradicionales desarrolladas en la mayor cuenca hidrográfica del mundo: la Amazonía; es una práctica inscrita en un modo polivalente de vida. El “caboclo” ribereño es una de las figuras más características de la Amazonía; sus prácticas actuales reflejan las diversas culturas de los pueblos indígenas, los inmigrantes portugueses, los migrantes del nordeste y las poblaciones negras que convergen y se hibridan en sus identidades y prácticas. Habitando en las llanuras inundadas en los márgenes de los ríos desarrollaron un conocimiento ambiental complejo en su convivencia con el río y el bosque. Estos amazónidas se han caracterizado como pescadores polivalentes diferenciándose de los pescadores monovalentes que viven básicamente de la pesca comercial. En su visión y sus prácticas, la naturaleza, los bosques y los ríos están interconectados y son interdependientes; sus modos de producción y de vida se entrelazan con los ecosistemas amazónicos en sus prácticas agrícolas, extractivas y de pesca.

Estos pescadores polivalentes han sobrevivido a la dominación colonial a través de sus prácticas productivas ecológicamente sustentables. Generalmente viven en pequeñas aldeas y lugares situados en las márgenes de los ríos –*igarapés, furos y paranás*– gestionados con sus técnicas tradicionales a través de una rica tradición en la construcción de barcos y casas adaptadas a los ecosistemas. Ellos dividen su tiempo en actividades cíclicas relacionadas con los ecosistemas terrestres como pequeños criaderos, labranza agrícola, caza, recolección y extracción durante el año, alquilando la tierra o trabajando su propio terreno, criando ganado, cultivando jute y cazando; recolectando semillas, frutos, resinas y fibras silvestres; produciendo carbón y moliendo harina de yuca y pescado, para el autoconsumo y la comercialización. Las poblaciones ribereñas de pescadores-agricultores han conseguido vivir de manera autónoma y sustentable durante cientos de años en sus ecosistemas frágiles, complejos y productivos.

Estas comunidades ribereñas enfrentan conflictos territoriales derivados del actual proceso de apropiación de los recursos naturales por parte de las empresas capitalistas, lo que

resulta en la pesca excesiva que amenaza la sustentabilidad de sus medios de subsistencia. Como respuesta a esta presión, algunas comunidades ribereñas están tomando posesión de los lagos locales y estableciendo normas para limitar la captura de peces garantizando así la productividad de la pesca. Resulta interesante destacar los paralelismos y diferencias entre las Reserva del Lago y de las Reservas Extractivistas:

La reserva del lago es una forma de uso de la tierra muy similar a la Reserva Extractivista. Ambos son esfuerzos de las poblaciones tradicionales para garantizar su acceso a los recursos que son la base de sus economías familiares locales preservando sus medios de vida. Si ambos buscan preservar los ecosistemas naturales y están basadas en formas tradicionales de ocupación, existen diferencias importantes debido a las características de los principales recursos [...] En el caso de la reserva del lago, la movilidad de los recursos pesqueros hace inviable crear territorios individuales. Todos los pescadores explotan la misma población de peces y la producción de cada pescador afecta a la productividad de los demás. A pesar de que en la tierra alrededor del lago hay propiedades privadas, el lago es considerado un “bien común” para la gestión colectiva, con la participación de todos los pescadores de la comunidad. En este contexto, la viabilidad económica de la reserva no sólo depende de las reglas establecidas, sino también en la calidad de la organización de la comunidad, sobre todo en la participación de los pescadores en los acuerdos de pesca definidos por la comunidad (McGrath, 1993: 39).

Del diálogo de saberes que se establece entre las poblaciones de pescadores con técnicos que colaboran en sus proyectos, han surgido nuevas propuestas que integran las condiciones ecológicas en las prácticas extractivistas. Ejemplo de ello es la invención de la “prohibición-salario”, como un instrumento para la protección de las especies estableciendo limitaciones a la pesca durante los períodos de reproducción. Con la aplicación de la prohibición-salario, los pescadores reciben un salario mínimo durante ese período, al tiempo que desarrollan una serie de actividades para diversificar sus fuentes de alimento.

La propuesta de suspensión de salario representa una innovación en el sistema económico y jurídico para intentar superar la divorcio entre racionalidad económica y condiciones ecológicas. De esta manera se revalorizan las condiciones ecológicas del proceso de trabajo para evitar tanto la sobreexplotación del trabajo como de la naturaleza de la teoría del valor y el sistema económico dominante que paga sólo el tiempo de mano de obra estacional. La prohibición de los salarios considera el tiempo necesario para la reproducción de los recursos naturales y del trabajador. Al internalizar las condiciones ecológicas y culturales para la productividad sostenible de la biomasa en un ecosistema determinado –teniendo en cuenta el valor ecológico y cultural del proceso de producción, y no sólo su actual precio de mercado–, la sociedad como colectividad se asigna la responsabilidad de preservar la naturaleza –el río, el lago, los peces–, así como la cultura de los pescadores. Lo que se pone en juego para la teoría de la producción en ese proceso de “ajuste ecológico” y justicia social para los productores no es una reforma de la ley del valor para dar cuenta de los tiempos de trabajo social y *ecológicamente necesarios*, sino un cambio de racionalidad productiva.¹⁹³

¹⁹³ Para un debate sobre la “segunda contradicción del capital”, véase las contribuciones a un “simposio” sobre el tema publicado por la revista *Capitalism, nature, socialism*, Vols. 3 y 4, 1992-1993. Mi reflexión sobre el marxismo –sobre los límites de la ley del valor ante la cuestión ambiental y la necesidad de construir

Las experiencias de manejo forestal comunitario en México

Las experiencias de manejo forestal comunitario en México ofrecen otro ejemplo de la gestión cultural de los territorios biodiversos y productos forestales por las comunidades campesinas e indígenas en regímenes de propiedad común, orientadas a la construcción social de las economías locales sustentables (Merino y Segura, 2002).¹⁹⁴ La cobertura de bosques en México es de 127.6 millones de hectáreas, de las cuales 63,5 millones de hectáreas son bosques y selvas tropicales. México es el país con la mayor área certificada de tierras comunales bajo manejo social forestal. El ochenta por ciento de estos bosques se encuentran bajo el régimen de la propiedad social (ejidos o propiedad comunal). Sólo en el estado de Oaxaca, cerca de 150 comunidades forestales practican el manejo forestal comunitario en 650,000 hectáreas (Boege, 2008). Hasta 2005, había 26 comunidades y ejidos certificados (Anta, 2005) con una extensión de 587,143 hectáreas (Alatorre, 2003). En general, estos bosques están ubicados en paisajes de montaña que contienen algunos ejemplos de la mayor biodiversidad terrestre en sus diferentes pisos ecológicos, por lo que la gestión de los bienes comunes de los bosques implica la conservación de la diversidad genética, de especies y de ecosistemas la, de sus valores ecológicos y sus servicios ambientales (Cossio *et al.*, 2006).

De forma similar a la experiencia de las reservas extractivistas en Brasil, la silvicultura social extractiva en México ha sido resultado de una intensa lucha por la reapropiación de los recursos naturales, antes en manos de Estado o de concesionarios privados. La toma de tierras y aserraderos, así como las luchas legales en contra los concesionarios, condujo a que la comunidad reinventara su identidad y estableciera nuevos marcos institucionales para la gestión cultural y ecológicamente sustentable de sus prácticas forestales. La reapropiación y reconstrucción de sus conocimientos y prácticas tradicionales en el intercambio de saberes generó innovadoras experiencias en la gestión sustentable de los bosques. En Quintana Roo, por ejemplo, los extractores de resina de chicle de zapote (*Manilkara zapota*) que llegaron en la primera mitad del siglo XIX al Estado de Veracruz, aprendieron de los mayas los nombres de la vegetación local, el comportamiento de la fauna, la medicina tradicional, la interpretación de los mitos sobre los ciclos de lluvia anuales y la compleja clasificación y usos de los suelos. Después de la cancelación de las concesiones forestales a principios de la década de 1890, los campesinos locales se apropiaron las técnicas que durante 25 años habían estado en uso por la empresa paraestatal para cosechar 600 mil metros cúbicos de cedro y caoba en el bosque natural.

Los primeros inventarios de bosques –importante para mantener una cosecha constante de la madera comercial, sin socavar el recurso– se realizaron en forma participativa por

una nueva racionalidad productiva– ha quedado plasmada en mi libro *Ecología y capital* (Leff, 1994a) y mi debate con el ecomarxismo en el capítulo 13 de ese libro: “El ecomarxismo y la cuestión ambiental”. Para un debate actualizado sobre el tema véase: Leff, “From the environmentalism of peasantry and indigenous peoples to sustainability of life”, en Boltvinik y Archer Mann, 2014.

¹⁹⁴ A nivel mundial se calculaba que para la vuelta del tercer milenio había una extensión de 370 millones de hectáreas de bosques manejadas por comunidades indígenas y campesinas en regímenes de propiedad común (White y Martin, *¿De quién son los bosques del mundo? Tenencia forestal y bosques públicos en transición*, Forest Trends, 2002, *Apud.* Boege, 2008:268).

decisión de la asamblea, junto con la apertura de caminos, medición, clasificación y el aprendizaje de las técnicas de muestreo. Esto condujo a un proceso de apropiación colectiva de saberes entre los técnicos forestales que trabajan en la zona educados en las zonas templadas y la sabiduría maya de la selva tropical, constituida en otra lógica productiva. El intercambio de conocimientos, incluyendo los nombres de los árboles y los suelos, permitió la reapropiación por parte de la comunidad de los recursos de su territorio. Así, las empresas forestales campesinas innovan constantemente sus estrategias productivas en un diálogo de saberes entre investigadores, técnicos y la gente del lugar.

En las experiencias de la silvicultura comunitaria en México, y en otros casos, como en el Petén, Guatemala, los principios de autonomía y autogestión están siendo validados para la construcción de las nuevas territorialidades de comunidades indígenas y ejidos campesinos basadas en el patrimonio biocultural de los pueblos.¹⁹⁵ Estas experiencias están abriendo vías alternativas para la construcción de economías locales basadas en la auto-gestión sustentable de los territorios por las comunidades indígenas y campesinas; son laboratorios vivos en los cuáles se prueban y construyen nuevas formas de ocupación social del territorio a partir de las potencialidades de la diversidad biológica y cultural. Estas nuevas estrategias de ordenamiento territorial y de manejo de bosques naturales están incorporando nuevos enfoques agroecológicos y agroforestales, el uso múltiple de los pisos ecológicos y técnicas de manejo del suelo, la conservación de especies en peligro de extinción y la gestión sustentable de la vida silvestre, de los bosques y los ecosistemas biodiversos y complejos, con nuevas reglas para el acceso y uso colectivo de los recursos comunes basadas en los principios de racionalidad ambiental.

De esta manera emergen los procesos de *reexistencia* de las comunidades rurales, reinventando sus prácticas productivas y construyendo nuevos territorios de vida. Estos llevan a revalorar los saberes tradicionales al tiempo que constituyen nuevos derechos para habitar sus territorios y para organizar su economía de acuerdo a sus valores culturales. Se abren así nuevas perspectivas para la construcción de sociedades sustentables a través de las acciones innovadoras de los actores sociales emergentes que van instituyendo nuevas prácticas sociales, culturalmente apropiadas y ecológicamente integradas en sus territorios.

7. Los actores sociales y la construcción de territorios sustentables

Las experiencias agroforestales comunitarias en México y las reservas extractivistas en Brasil son ejemplos de la invención de nuevas racionalidades productivas para la apropiación sustentable de la naturaleza, enfrentando a la racionalidad tecno-económica en una tensión y conflicto de territorialidades. Otro ejemplo es el de la población campesina indígena de Los Chimalapas ubicada entre los estados de Oaxaca y Chiapas en sus luchas

¹⁹⁵ La definición de estos procesos de territorialización y la delimitación de los territorios indígenas “rebasan la imprecisión de los ‘municipios indígenas’, ‘regiones indígenas’, microrregiones de alta marginación’ [...] Los territorios indígenas] abarcan 28,033,092 hectáreas, lo que representa 14.3 por ciento del total nacional. Este territorio es el núcleo duro donde se aglutina la población indígena que se compone por localidades contiguas de 40 por ciento y más de hogares indígenas, que frecuentemente son parte de núcleos agrarios de tipo ejidal o comunal [...] 75 por ciento del territorio de los pueblos indígenas está cubierto de vegetación natural, esto es, 21,286,469 hectáreas, de las cuales 42.2 por ciento es vegetación primaria, 29.3 por ciento secundaria arbórea, 26.3 por ciento secundaria arbustiva (Boege, 2008: 233).

por el control territorial de un área de 600,000 hectáreas de selva tropical en el sur de México, para crear una Reserva Campesina de Biodiversidad de Los Chimalapas. Al igual que en la Reserva extractivista, el proyecto de reserva campesina convierte a la población local en el principal protagonista en la gestión de los recursos naturales.

Hoy en día se están así configurando nuevas territorialidades en el contexto de la globalización económica y la geopolítica del desarrollo sostenible. Ya no es la ambición expansionista de los estados nacionales ni tan sólo la lucha de los pueblos indígenas, comunidades y grupos sociales para constituir estados plurinacionales. La profundización de la globalización del capital, así como los procesos de democratización emergentes están abriendo nuevas formas de emancipación y reapropiación de territorios sustentables sobre la base de la legitimación de los derechos culturales y ambientales de los pueblos. Entran así en la arena política nuevos actores sociales frente al Estado Nacional y el sistema económico mundial. Nuevas voces expresan demandas ambientales, como en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en Cochabamba, Bolivia en abril de 2010. Fue precisamente en Cochabamba donde aconteció la Guerra del Agua en el año 2000, en la que campesinos, indígenas, ambientalistas y movimientos urbanos rechazaron a la empresa multinacional Bechtel, implicada en la privatización del agua; este emblemático movimiento socio-ambiental fue seguido por la Guerra del Gas en 2003, que culminó con la elección en 2005 del primer presidente elegido como resultado de un movimiento indígena y campesino.

Los movimientos de los pueblos campesinos e indígenas –“campesindios” (Bartra, 2008); “indigenato” (Ribeiro, 1980)– están generando un proceso de emancipación para liberarse de una larga historia de colonización, exclusión, sometimiento y exterminio cultural, de desterritorialización y destrucción de su patrimonio de recursos naturales. Su emancipación de ese proceso implica la politización de sus territorios ancestrales. Sus exigencias de territorialización van más allá de las luchas tradicionales por la tierra. En estas luchas contra los procesos de desterritorialización y expropiación, por la defensa de sus culturas y de la diversidad cultural se van construyendo y legitimando sus nuevos derechos para reapropiarse de su patrimonio de recursos naturales y para reconstruir sus territorios en las perspectivas abiertas por la sustentabilidad, reorientando el destino de la humanidad frente a la crisis ambiental.

En diferentes contextos geográficos, la cultura se está politizado en la cuestión territorial a través de las luchas por la apropiación social de la naturaleza. Estos movimientos socio-ambientales responden a un nuevo desafío ético-político. Al tiempo que se afirman los derechos de existencia de todos los pueblos y sus culturas, esas poblaciones ocupan áreas ricas en biodiversidad y potencialidades ecológicas que están siendo amenazados por los proyectos de integración regional, como es el caso de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional de Sudamérica (IIRSA) lanzada en 2000 con la participación de los 12 países de América del Sur que forman la Unión de Naciones de América del Sur, con el apoyo de la Corporación Andina de Fomento (CAF), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (Fonplata) para vincular las economías de América del Sur a través de nuevos proyectos de transporte, energía y telecomunicaciones (para integrar redes carreteras, vías fluviales, presas hidroeléctricas y telecomunicaciones en todo el continente) para ampliar el comercio

de la comunidad sudamericana de naciones; o la impugnada y fallido Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamericano –el Plan-Puebla-Panamá–, lanzado en 2001 para promover la integración regional y el desarrollo de los nueve estados del sur de México con toda Centroamérica y Colombia. Estos procesos de integración están disponiendo de enormes territorios para estos proyectos de infraestructura regional así como a las empresas transnacionales para la explotación de minerales, tierras y recursos hídricos para el agro-negocio y nuevos productos de exportación. De esta manera los territorios se convierten en campos en disputa de racionalidades e intereses alternativos por la apropiación de sus recursos naturales.

Los movimientos sociales emergentes afianzados en la legitimación de nuevos derechos culturales y ambientales, están desafiando al sistema jurídico para la construcción de los derechos colectivos a los bienes comunes. Esto ya no implica la ampliación del alcance del sistema de derecho hegemónico basado en los principios de los derechos individuales y la propiedad privada como un medio para hacer frente y resolver la “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968), desconociendo las innumerables experiencias a lo largo y ancho del orbe de instituciones de acción colectiva y del gobierno eficaz y sustentable de los bienes comunes de la humanidad (Orstrom, 2000); negando las *costumbres en común* (Thompson, 1991) y los derechos consuetudinarios de las comunidades. Estos pueblos reclaman derechos de propiedad intelectual de otro orden: los derechos de los pueblos a los bienes comunes de la humanidad (Posey y Dutfield, 1996; Posey, 2004). El conocimiento original, tradicional y comunal de las comunidades es un patrimonio común y colectivo que exige una nueva racionalidad jurídica que reconoce su carácter comunal y comunitaria, evitando reducirlos a los principios del derecho positivo contrario a sus valores culturales.

Estas luchas socio-ambientales están redefiniendo las relaciones de poder en el campo de la ecología política para la reapropiación social de la naturaleza. A medida que adquieren legitimidad, se incorporan a las disposiciones legales y las políticas públicas. Se han producido importantes avances formales en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas emergentes en países como Brasil, con su Constitución de 1988, en Colombia con las leyes 70 y 121 de la Constitución de 1991, y con la Ley Orgánica de los Pueblos Indígenas en Venezuela. Sin embargo, la aplicación y cumplimiento efectivos de esos derechos, que han alcanzado rango constitucional, se enfrenta a enormes dificultades; no sólo debido a los poderes fácticos que disputan sus territorios –como en el caso del Pacífico colombiano–, sino por la persistencia de una ideología nacionalista, productivista y *progresista*, incrustada en las estructuras de poder del sistema-mundo y del Estado Nacional, que continúan haciendo caso omiso de los derechos culturales que reclaman los pueblos originarios para vivir y producir dentro de la naturaleza, conformes con sus saberes y prácticas tradicionales. Esto está incrementando y exacerbando los conflictos entre el Estado y los pueblos derivados de la confrontación de intereses entre la racionalidad del orden económico global y la construcción social de una racionalidad ambiental en la transición hacia la sustentabilidad.

La cuestión de fondo que emerge de estos conflictos territoriales es una cuestión sustantiva que ha permanecido invisible en la corriente principal del debate ambiental. Lo que está en juego es un choque de racionalidades, de procesos de construcción social del futuro del planeta y de la humanidad: por un lado el proceso de intervención tecno-capitalista de la

vida, la mercantilización de la naturaleza, la modernización ecológica; por otro, la territorialización de la racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza y la construcción de sociedades sustentables fundadas en las diversas condiciones ecológicas y culturales de los pueblos de la tierra; la construcción de territorios de diferencia (Escobar, 2008) en la inmanencia de la vida.

La explotación de la naturaleza ha sido una condición para la dominación de unos hombres sobre otros, de los países ricos sobre los países pobres, de la racionalidad hegemónica sobre las culturas subyugadas. La vida del planeta y la vida humana, se han convertido en rehenes de la voluntad de dominio sobre la naturaleza. Esto se expresa hoy en los conflictos de territorialidades entre proyectos culturales y civilizatorios alternativos, confrontados por sus intereses en la apropiación de la naturaleza, entre el poder hegemónico del sistema-mundo –economizado, insostenible y globalizado–, y la emancipación de los pueblos originarios indígenas que han logrado sobrevivir manteniendo sus lazos territoriales; de los pueblos sin tierra que habiendo sido desterritorializados, reclaman su derecho a re-territorializar sus mundos de vida.

Las luchas territoriales en el campo de la ecología política van más allá del viejo debate sobre el desarrollo/subdesarrollo atrapado en el ideal del progreso y del crecimiento ilimitado. El debate teórico-político sobre el destino de la humanidad y del planeta se plantea ahora en términos de racionalidades alternativas para la construcción de un futuro sustentable: de las dudosas soluciones técnico-económicas a la crisis ambiental provocada por el dominio de la racionalidad tecno-económica, a una racionalidad ambiental basada en las condiciones negentrópicos para la vida en este planeta vivo, guiadas por otros imaginarios sociales y nuevos horizontes de sentido, como las expresadas hoy por el “vivir bien” (*Suma Kawsay* o *Suma Qamaña*) de los pueblos de la Tierra (Huanacuni, 2010).

Estas cuestiones socio-ambientales emergen hoy en el terreno pantanoso de la globalización económica, la crisis ambiental y el cambio climático, donde la geografía de América Latina se enfrenta a uno de los procesos de expropiación más violentos de toda la historia. El régimen de desarrollo económico imperante promueve la construcción de carreteras, presas hidroeléctricas y empresas mineras extractivas: la expansión de la frontera agrícola a los latifundios transgénicos y plantaciones forestales de monocultivo; la deforestación y la refuncionalización de los ecosistemas como sumideros de carbono para absorber las emisiones excedentes de gases de invernadero de los países industrializados más contaminantes, reduciendo las ricas potencialidades ecológicas de América Latina para sustentar otros modos culturales de aprovechamiento. Estos son los procesos dominantes en curso de transformación de los territorios generados por la geopolítica del “desarrollo sostenible”. De este modo, América Latina y los países del Tercer Mundo se enfrentan a una nueva ola de conflictos territoriales, más complejas y en una escala mayor que los que fueron provocados por la “revolución verde” y la construcción de represas hidroeléctricas que desplazaron a los pueblos de sus territorios y alteraron profundamente los procesos ecológicos de la región.

La actualización de la racionalidad explotadora colonial-moderna dirigida hacia la creciente capitalización de la naturaleza está generando nuevas tensiones territoriales como las enfrentadas entre racionalidades capitalistas y ambientales en el caso de la reciente lucha

por la Tierra Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) ubicada en la precordillera andino-amazónica de Bolivia. La defensa de este “ecosistema cultural” ha movilizó a los pueblos indígenas contra la construcción de una carretera en el marco del proyecto IIRSA planeada para cortar por la mitad su territorio para abrir un camino desde Brasil hacia el Pacífico. Del mismo modo, la invasión de las empresas mineras en América Latina está generando todo tipo de movimientos de resistencia. Ejemplo de ello son los violentos conflictos a los que se enfrenta la Confederación Nacional de los Afectados por la Minería (CONACAMI) como el ocurrido en Bagua, Perú en 2009 donde murieron decenas de personas, incluidos los militares, en el enfrentamiento de los pueblos indígenas con las industrias mineras que pretendían ampliar sus operaciones en los confines andino-amazónicos, seguido del conflicto más reciente en Cajamarca, en el año 2011, y que se han venido multiplicando a lo largo y ancho del continente.

La emancipación de los pueblos por la re-apropiación de la naturaleza empezó a reflejarse en importantes transformaciones del Estado. Bolivia se ha refundado como un Estado Plurinacional. Ecuador fue el primer país en introducir los derechos de la naturaleza en su Constitución, seguido de Bolivia. A raíz de la iniciativa del movimiento indígena-campesino-ambiental en Ecuador, el gobierno de Rafael Correa intentó negociar un inédito proyecto para mantener bajo tierra el petróleo en el Parque Nacional Yasuni, en las estribaciones de los Andes amazónicos, que pretendía recaudar de donaciones de los países industrializados un monto equivalente a la mitad del valor que se podría obtener con la explotación de los yacimientos. A diferencia de los mecanismos de compensación establecidos por el programa REDD y otros instrumentos de transacción económica en el “Mecanismo de Desarrollo Limpio” –que asignan a los países pobres el papel de absorber las emisiones excedentes de gases de efecto invernadero, mientras los países ricos mantienen la expansión de su huella ecológica–, la intención era dejar de extraer petróleo –con los riesgos que conlleva de contaminar los ecosistemas naturales de los pueblos indígenas locales y en beneficio del planeta en su conjunto, y utilizar los ingresos recibidos para financiar proyectos socio-ambientales sustentables y de energía limpia (Vogel, 2009).

Ante la dificultad para cerrar las negociaciones abiertas con los donantes potenciales, Correa ha reaccionado anunciando la apertura a la explotación de los yacimientos petrolíferos del Yasuni. Este caso, como el conflicto del TIPNIS son muestras de la tensión de racionalidades que atraviesa el campo de la ecología política y que alcanza a la inconsistencia y contradicción de las decisiones de los gobiernos de izquierda más ambientalmente progresistas del continente.

8. La apuesta por la vida: hacia una sociedad negentrópica y construcción de una racionalidad ambiental

Las experiencias recientes de los movimientos socio-ambientales en América Latina, en Asia y en África, muestran no sólo la capacidad de la población local para resistir a la razón económica, instrumental y utilitarista hegemónica a través del cual el capitalismo penetra en sus territorios geográfico-socio-culturales de vida, sino también para crear visiones alternativas y nuevos caminos hacia la sustentabilidad desde sus racionalidades culturales, reinventando sus identidades, sus prácticas productivas y sus medios de vida. Estos procesos de emancipación y reconstitución social están legitimando nuevos derechos

humanos al territorio en la apertura y construcción de perspectivas innovadoras hacia la sustentabilidad que impulsan los movimientos sociales para una re-apropiación cultural de la naturaleza.

Mientras que el proceso de globalización está penetrando cada territorio y ecosistema, cada cultura y persona, con su insostenible racionalidad tecno-económica, los movimientos socio-ambientales emergentes están construyendo una globalización alternativa desde las potencialidades de sus ecosistemas, sus identidades culturales y sus autonomías locales. Más allá de la finalidad de hacer frente a la crisis ambiental asignando un valor económico a la naturaleza y la cultura, la racionalidad ambiental orienta la construcción de una civilización mundial sustentable mediante la integración de una diversidad de procesos organizativos orientados por el principio negentrópico de la vida y la significación cultural de la naturaleza. Este proceso comprende la reconfiguración de las identidades culturales y el surgimiento de actores sociales capaces de innovar nuevas prácticas productivas basados en los potenciales ecológicos de la naturaleza y la creatividad cultural de los pueblos de la Tierra.

Los conocimientos tradicionales, oprimidos y dominados por la racionalidad científica, económica y tecnológica de la modernidad, están siendo reconstruidos en estos territorios locales emergentes, hibridando de forma conflictiva prácticas tradicionales y conocimientos científico-tecnológicos modernos. Las sociedades tradicionales y las economías locales no sólo producen valores de uso y de cambio, sino que generan también “valores de uso significativos” que reflejan la compleja relación de lo natural y el orden simbólico de las relaciones socio-económicas y políticas de producción. Bajo esta racionalidad, la naturaleza no se somete a las estrategias de desarrollo sostenible y a la racionalidad económica dominante. La racionalidad ambiental de-construye la racionalidad económica mediante la construcción de un paradigma eco-tecnológico-cultural de producción fundado en el principio de la productividad negentrópica (Leff, 1994). Las condiciones de la vida y las invenciones de las diversas culturas, registradas en los imaginarios y prácticas de los pueblos, reaparecen hoy bajo procesos de resignificación, reafirmación y actualización de sus identidades culturales en la re-territorialización de sus mundos de vida.

Mientras que la racionalidad moderna tiende a disolver los referentes geográficos y los significados culturales, el espacio y el lugar están siendo reinventado en el corazón de las identidades culturales emergentes para encarnar y para arraigar las condiciones de la vida, para la construcción de sociedades sustentables en nuevos territorios de vida. Este cambio de racionalidad va más allá del objetivo de implantar “buenas prácticas” a nivel local con la intención de establecer un equilibrio entre la conservación ecológica y crecimiento económico. La construcción de la sustentabilidad enraizada en los principios de racionalidad ambiental es la encarnación y el arraigo de las nuevas condiciones materiales y valores culturales en una comprensión renovada del orden de la vida. El lugar se convierte en el *locus* para el enraizamiento de una ontología de la diversidad, donde la naturaleza y la cultura coexisten en la complejidad de los procesos de construcción de sus territorialidades en diferentes contextos ecosociales en la termodinámica de la vida. La sustentabilidad de la vida se concreta en el encuentro y convergencia de las diferentes matrices de racionalidad cultural, en un diálogo de saberes que constituyen diferentes seres culturales en su relación con sus imaginarios, sus saberes y prácticas, en sus entornos habitados (Leff, 2004, Cap. 7).

Anclada y conducida por estos movimientos socio-ambientales, atravesada por los tensos conflictos con la racionalidad moderna –con la homogeneidad hegemónica de la racionalidad económico-instrumental–, emerge la construcción social de la racionalidad ambiental en la confluencia de nuevos procesos y derechos, donde los viejos conceptos –territorio, autonomía, autogestión, conocimiento local– están siendo resignificados, en la configuración de nuevas identidades territoriales y nuevas estrategias productivas. Están surgiendo así nuevos movimientos socio-ambientales en el campo de la ecología política buscando construir un futuro sustentable con justicia social y ambiental, con diversidad cultural y territorial, dentro del orden ecológico y termodinámico que establece las condiciones materiales de la vida, y hacia otros horizontes de sentido funddos en la comprensión de la naturaleza simbólica del ser humano. Desde estas condiciones de la vida y de los imaginarios de la sustentabilidad de los pueblos, se están legitimando los nuevos derechos culturales para la re-apropiación de la naturaleza, configurando un nuevo programa político basado en el patrimonio cultural y natural de los pueblos, en la reinención de sus identidades y sus territorios de vida.

La construcción de la sustentabilidad en la vía de la diversidad es un posible. Mas ese posible no se realiza como una epigénesis inscrita como potencia en una ontología de la diferencia que impulsa los destinos de la humanidad de manera indefectible hacia su infinita diversificación. Su efectividad en la construcción de un mundo hecho de muchos mundos es un proceso histórico acompañado por la imaginación sociológica y la estrategia política. Para ello no basta convocar a la ontología al campo de la ecología política. No basta con pensar la diferencia. La posibilidad de un mundo diverso se siembra en el terreno de un pensamiento que guía las acciones sociales, que las impulsa y las norma a través de su inteligibilidad del mundo, una ética de la otredad y una política de la diferencia que dan derecho legítimo a la existencia de un mundo diverso. Más la efectiva realización del acontecimiento histórico que instaure en el mundo una racionalidad ambiental construida como enlazamiento y convivencia de múltiples formas de relación entre culturas y territorios, será resultado de las fuerzas políticas que se ejercen en el campo de la ecología política. Es la sinergia de acontecimientos que se enlazan solidariamente en un proceso donde los senderos se encuentran, se enriquecen, se sostienen, se legitiman, se realizan en su flujo hacia los horizontes de la sustentabilidad. Este es el sentido de la racionalidad ambiental: desde una ontología de la diversidad, piensa razones, justifica acciones, desencadena procesos que construyen sentidos sociales, que fertilizan territorios de vida, que abren los caminos hacia un futuro sustentable.

Estos senderos se forjan en procesos de resistencia en que vibran en las razones de vida de los pueblos contra el exterminio cultural, la desigualdad social, la degradación ecológica y la contaminación ambiental. Es el combate de la negentropía creadora de la vida contra la degradación entrópica como pulsión de muerte impulsada por la racionalidad económica que hoy ejerce su presión hegemónica global. Esta razón de vida emana de la naturaleza como potencia ecológica y en el sentido de existencia de los pueblos como deseo de emancipación. Estas condiciones ontológicas se conjugan en sus luchas de resistencia y sus estrategias de *reexistencia*, desde donde se construyen los actores sociales y de despliegan acciones que producen acontecimientos que generan lo posible. Las acciones sociales

orientadas por la racionalidad ambiental van señalando el horizonte y abriendo los caminos hacia la sustentabilidad de la vida.

El campo en el que se siembran las semillas que abren los senderos hacia la sustentabilidad no es una “puesta en práctica” del *dictum* heideggeriano “dejar ser al ser”. Pues el ser no se despliega libremente por entre los pliegues infinitos de la superficie finita de la tierra. La sustentabilidad se abre caminos por los intersticios de los fuertes y contrafuertes de las murallas con las que la racionalidad *logocéntrica* ha amurallado las ciudades y ha cercado el espacio rural para instaurar un modo de producción y de vida que hoy se muestra insustentable, injusto, desigual: que cierra el camino al despliegue de la diversidad. Lo posible en el despliegue del ser hacia un mundo diverso pasa hoy por una nueva comprensión del mundo: por el conocimiento de las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; por el saber de la condición humana; por el reconocimiento del ser cultural. Desde allí abre las posibilidades de reconstitución del mundo. Ello no sólo implica la necesidad de realizar reformas a la constitución política de los estados-nación, como viene sucediendo en los países latinoamericanos para reconocer los “derechos de la naturaleza”; no sólo entraña el desafío de establecer derechos de la “naturaleza” para garantizar la permanencia de la biodiversidad en el planeta y de los ecosistemas como soporte de la vida humana, sino sobre todo consolidar los nuevos derechos humanos a la vida, los derechos culturales y ambientales que van construyendo defensas para la apertura de nuevos modos de ser *en y con* la naturaleza. La ética ambiental –como una ética política– se convierte en una *ontología política* al desplegarse como los derechos a la existencia de lo posible desde las condiciones materiales y simbólicas de la vida.

Allí se abre un dilema y un desafío inédito para la humanidad: el de instaurar medios jurídicos que no sólo permitan dirimir los conflictos socio-ambientales que surgen de la confrontación de visiones e intereses (entre conservacismo y desarrollismo) –una disputa de sentidos–, sino la confrontación real: aquella que no sólo se libra por la vía de las armas (pensemos en el asesinato de tantos líderes indígenas y campesinos por la defensa de sus bosques en manos de latifundistas, terratenientes y empresarios), sino a través de las sofisticadas estrategias que con la fuerza del poder ha venido instaurando la modernización ecológica con sus mecanismos de valoración económica y decisión política; que han configurado las políticas ambientales dominantes que reducen el sentido de la biodiversidad y de la naturaleza a su valor económico; que dicta los criterios para la transformación de los territorios dentro de los criterios de una “economía verde” y un “desarrollo sostenible” en plantaciones forestales y monocultivos (desde los monocultivos tradicionales, hasta los cultivos transgénicos, la silvicultura de monocultivo de celulosa, la producción de agro-combustibles y otros productos forestales valorados en el mercado global.

La sustentabilidad posible se apuesta, se juega y se resuelve en el campo político como un conflicto de territorialidades, de modos diferentes y divergentes de valorización del territorio y de su construcción como espacio-tiempo de vida, allí donde se forja y asientan las diversas maneras posibles de habitar el mundo. Es una *apuesta por la vida*: la puesta en práctica de una política de la otredad y de la diferencia que abre el curso de la heterogénesis del mundo hacia una vía de diversificación de los modos infinitos de habitar el mundo. Lo que plantea el desafío de restaurar los modos de pensar y de producir fundados en las

condiciones de vida del planeta y de existencia de los seres humanos, y de aprender a convivir en la diversidad y la diferencia.

En ese proceso emerge el “vivir bien” como un modo de vida contra-hegemónico desde el cual se confronta el pensamiento y los instrumentos con los cuales se configuran las respuestas a la crisis global desde la racionalidad instaurada que genera la crisis ambiental y la opresión de los pueblos, al tiempo que constriñe las perspectivas de la sustentabilidad al marco de negociaciones sobre el cambio climático sujetas a las resistencias que ofrece el sistema económico y los regímenes políticos que expresan el poder hegemónico instaurado en el mundo. Vivir bien se ha convertido en un *mot d'ordre* –un principio, una metáfora, un emblema, un faro para movilizar y guiar la construcción de otros mundos posibles, inspirando a un nuevo socialismo (SENPLADES, 2010); se ha traducido en un conjunto de principios para el “buen vivir” que orientan y norman las políticas públicas de países como Ecuador y Bolivia (Acosta, 2010). Y sin embargo, el *sumak kawsai* como modo de vida no podría convertirse en una moda ni en un modelo. Como imaginario social configura una compleja trama de cosmovisiones y prácticas sociales donde se expresan las relaciones de los pueblos con el cosmos, con su territorio, sus ecosistemas, sus culturas y sus interrelaciones sociales.¹⁹⁶

El *sumak kawsai*, como todos los imaginarios culturales, es expresión de un mundo de vida singular, que se plasma en prácticas que construyen un territorio de vida; no se despliegan como células en la morfogénesis de un órgano a toda la biosfera. De allí el riesgo de transponer tales modos del ser cultural como modelos apropiables por las políticas públicas nacionales y globales. Tales modos de vida entrañan modos de significación, de simbolización, de valorización de la vida que se afirman en una política de la diferencia. En ese sentido, configuran *modos diversos de producción de la vida* que no son generalizables a un ordenamiento territorial nacional o a orden un orden global. No es un efecto de superficie, un maquillaje ni un tatuaje en el cuerpo social. Es la vida singular de los pueblos reclamando su derecho de ser en el mundo, en un mundo construido por la convivencia de diversos modos de habitar el planeta dentro de las condiciones de sustentabilidad de la vida.

La ética de la otredad se convierte en una política de la diferencia abriendo el flujo de la vida hacia lo posible, dejando ser a la diversidad de seres culturales. Pero en su despliegue de lo posible, el ser cultural se encuentra con sus otros y se enfrenta con el gran Otro: el poder hegemónico de la racionalidad económica globalizada. En esa confrontación de racionalidades se encuentran los caminos y se abren los senderos que avanzan hacia horizontes de sustentabilidad. En el campo de la ecología política se despliegan imaginarios y racionalidades en un entramado de estrategias confrontadas. Es el campo de batalla en el que se despliega una “guerra de mónadas identitarias”, de las galaxias culturales diversas que se expanden en un universo entrópico limitado por la geografía del planeta, buscando implantar sus territorios negentrópicos de vida al cobijo de la biosfera.

Como en la ficción de Borges sobre “El jardín de los senderos que se bifurcan” (Borges, 1941/1956), de entre los posibles imaginables en un infinito juego de circunstancias, el

¹⁹⁶ Para una discusión actual de cobre las propuestas y controversias en torno al desarrollo y el “buen vivir”, véase Quintero *et al.*, 2014.

desenlace de los posibles en el posible realizable sería la resultante de un juego estratégico. La sustentabilidad será la resultante del poder estratégico de la racionalidad ambiental, del deseo de vida capaz de movilizar a las fuerzas negentrópicas del planeta a través de una voluntad de poder que logre instaurar en el mundo una ética de la otredad y una política de la diferencia dentro de las condiciones de existencia de la vida.

Hoy nos preguntamos: ¿es posible reverdecer el desierto, *reexistir* dentro de las condiciones de la vida en el planeta vivo que habitamos? Desde la crisis ambiental, el ambientalismo crítico plantea la reversión del calentamiento global, indagando la forja de nuevos modos posibles de existencia desde otra comprensión del mundo: desde la inmanencia de la vida y los potenciales negentrópicos de la biosfera, en el deseo de vida que vibra en los pueblos de la tierra y los ciudadanos del mundo. La racionalidad ambiental es una nueva comprensión del mundo, una axiomática no apriorística donde se constituye un nuevo programa para las ciencias sociales y una estrategia política para la construcción de un futuro sustentable. Los imaginarios sociales se conjugan con la imaginación sociológica en esta odisea, en esta apuesta por la vida.

Bibliografía

- Abram, D. (1995), "Merleau-Ponty and the voice of the earth", in M. Oelschlaeger (Ed.), *Postmodern environmental ethics*, New York: State University of New York Press.
- Ab'Saber, A.N. (1970), "Províncias geológicas e domínios morfo-climáticos no Brasil", in *Geomorfologia* 20:1-25, São Paulo.
- Acosta, A. (2010), "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi", Fundación Friedrich Ebert, Policy paper 9, Quito.
- Acosta, A. y E. Martínez (Comps.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adams, R. (1983), *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T.W. (1979a), "Sociologie et recherche empirique", in Adorno, T.W., *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles: Complexe, pp. 59-74.
- _____ (1979b) "Sur la logique des sciences sociales", in Adorno, T.W., *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles: Complexe, pp. 91-106.
- Alatorre, E. (2003), "El proceso de certificación forestal en México. Dirección de Certificación Forestal", Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible en México.
- Alimonda, H. (Ed.) (2002), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (Ed.) (2006), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO.
- Althusser, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- _____ (1970), "Idéologie et appareils idéologiques d'état", *La Pensée*, 151.
- Alvarez-Buylla, E. y A. Piñeyro (Coords.) (2013), *El maíz ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, México: CEIICH-UNAM/UCCS.
- Altvater, E. (1993), *The future of the market*, London: Verso.
- Amin S. (1976), *Unequal development: an essay on the social formations of peripheral capitalism*, New York: Monthly Review Press.

- Anand, A. (1983), "saving trees, saving lives: Third world women and the issue of survival", in L. Caldecott & S. Leland (Eds.), *Reclaim the Earth*, London: The Women's Press.
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Argueta, A. et al. (1994), *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, 3 Vols., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aron, R. (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard.
- Bachelard, G. (1974), *Epistémologie* (textes choisis par Dominique Lecourt), Paris: Presses Universitaires de France.
- Badiou, A. (1999), *El ser y el acontecimiento*, Tomo 1, Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2008), *Lógica de los mundos: El ser y el acontecimiento*, Tomo 2, Buenos Aires: Manantial.
- Bajtín, M. (1997), *Hacia una filosofía del acto ético*, Barcelona: Anthropos.
- Balandier, G. (1989), *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa.
- Barbados Declaration (1971), International Work Group for Indigenous Affairs / World Council of Churches.
- Bartra, A. (2008), *El Hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bataille, G. (1957/1997), *El erotismo*, México: Tusquets.
- _____ (1967), *La part maudite*, Paris: Minuit.
- Bateson, G. (1972), *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, Chicago: University Of Chicago Press.
- _____ (1979), *Mind and nature: a necessary unity (advances in systems theory, complexity, and the human sciences)*, Hampton Press.
- Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- _____ (1990), *Seduction*, New York: St. Martin's Press.
- _____ (1983), *Les stratégies fatales*, Paris: Éditions Grasset & Frasnelle.

- _____ (1993), *The transparency of evil*, London : Verso.
- Bauman, Z. (1988), "Sociology and postmodernity", *The Sociological Review*, Vol 36., No. 4, pp. 790-813.
- _____ (2007), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona: Tusquets.
- Beck, U. (1986/2010), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2008), *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim. E. (2003), *La individualización*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U., Giddens, A. y S. Lash (1994), *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Stanford: Stanford University Press.
- Beck, U., Bonss, W. y Ch. Lau (2003), "Theory of reflexive modernization: problematic, hypotheses and research programme", *Theory, culture, society* 20 (2): 1-33.
- Beck, U. y Ch. Lau (2005), "Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society", *British journal of sociology*, 56(4): 525-557.
- de Beauvoir, S. (1968), *The second sex*, London: Jonathan Cape.
- Bellamy Foster, J. (2000), *Marx's ecology: materialism and nature*, New York: Monthly Review Press.
- Benhabib, S. (1992), *Situating the self*, Cambridge: Polity.
- Benjamin, W. (1936), "The work of art in the age of mechanical reproduction", and (1940), "Theses on the philosophy of history", in Arendt, H. (ed. and tr.) (1968), *Illuminations*, London: Fontana.
- Benton, T. (Ed.)(1996), *The greening of Marxism*, New York/London: The Guilford Press.
- Berger, P.L. y T. Luckmann (1986), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Berman, M. (1993), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México: Siglo XXI Editores.
- Bernal, J.D. (1969), *Science in history*, London: Pelikan Books.

- Bernstein, L. (1992), *The unanswered question*, New Jersey: Kultur.
- Berthelot, J.M. (1991/2003), *La construction de la sociologie*, París: PUF.
- _____ (1990/1998), *L'intelligence du social*, París: PUF.
- _____ (2001) *Épistémologie des sciences sociales*, París: PUF.
- Bertrand, G. (1982), "Construire la géographie physique", *Hérodote*, 26:90-118.
- Biersack, A. y Greenberg, J.B. (Eds.) (2006), *Reimagining political ecology*, Durham / London: Duke University Press.
- Blaser, M. (2009), "Political ontology", *Cultural Studies*, 23 (5): 873-896.
- Bloch, E. (1959/2004), *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blühdorn, I. (2000), "Ecological modernization and post-ecologist politics", in Spaargaren, Mol y Buttel, 2000, op. cit., pp. 209-228.
- Blume, L.E. y S.N. Darlauf Eds. (2006), *The economy as an evolving complex system III*, Santa Fe Institute, Oxford University Press.
- Boege, E. (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México: INAH/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Boff, L. (1996), *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo: Atica.
- Bonfil Batalla, G. (1987), *El México profundo, una civilización negada*, México: Grijalbo.
- Bookchin, M. (1962), *Our synthetic environment*. New York: Knopf (publicado bajo el pseudónimo de Lewis Herber).
- _____ (1964), "Ecology and revolutionary thought", *Comment* (republicado en *Anarchy* en 1965).
- _____ (1982/1991), *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*, Montreal/New York: Black Rose Books.
- _____ (1990/1996), *The philosophy of social ecology. Essays on dialectical naturalism*, Montreal/New York: Black Rose Books.
- Borges, J.L. (1941/1956), "El jardín de los senderos que se bifurcan", en *Ficciones*, Buenos Aires: EMECÉ.

- Borrero, J.M. (2002), *La imaginación abolicionista. Ensayos de ecología política*, Cali: PNUMA/CELA/Hivos.
- Boulding, K.E. (1966), "The economics of the coming spaceship earth", in Jarrett, H. (ed.), *Environmental quality in a growing economy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966: 3-14.
- Bourdieu, P. (1979/2012), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____ (2009a), *El sentido práctico*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2009b), *Homo academicus*, México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (2005/2008), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2ª edición.
- Butler, J. (1990), *Gender trouble*, London: Routledge.
- Buttel, F.H. (1986), "Sociology and the environment: the winding road toward human ecology", *International social science journal*, 109: 337-356.
- _____ (1987), "New directions in environmental sociology", *Ann. Rev. Sociol.* 13:465-88.
- _____ (1996), "Environmental and resource sociology: theoretical issues and opportunities for synthesis", *Rural sociology*, 6 (1) 1996:56-75.
- _____ (2000), "Classical theory and contemporary environmental sociology: some reflections on the antecedents and prospects for reflexive modernization theories in the study of environment and society", in Spaargaren, Mol y Buttel, 2000, op. cit., pp. 17-39.
- _____ (2006), "Globalization, environmental reform, and U.S. hegemony", in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2006), pp. 157-184.
- Buttel, F.H. y C.R. Humphrey (1987), "Sociological theory and the natural environment", annual meeting of the American Sociological Association, Chicago, Ill.
- Buttel, F.H., O.F. Larson; y G.W. Gillespie Jr. (1990), *The sociology of agriculture*, New York: Greenwood Press.
- Burkett, P. (1999), *Marx and nature: a red and green perspective*, New York: St. Martin's Press.

- Campos, N. (2000), “Terras de Uso Comum”, tesis, Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Canguilhem, G. (1966/1971), *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1971), *La connaissance de la vie*, Paris: J. Vrin.
- _____ (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin.
- Capra, F. (1998), *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (2005), “Complexity and life”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 22(5): 33–44, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE.
- Cardona, G.R. (1986), *La floresta di piume. Manuale di etnosciencia*, Roma: Editore Laterza.
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. (1979), *Dependency and development in Latin America*, University of California Press.
- Carlson, R. (1962), *The silent Spring*, New York: Houghton Mifflin.
- Cascardi, A. (1992), *The subject of modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castellani, B. y Hafferty, F.W. (2009), *Sociology and complexity science: a new field of inquiry*, Springer.
- Castells, M. (1996), *The rise of the network society*, Vol. 1, *The information age: economy, society and culture*, Oxford: Blackwell.
- _____ (2003), “El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista” (www.lafactoriaweb.com/articulos/Castells5.htm), de *La era de la información, Volumen 2: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Castro Herrera, G. (1996), *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*, Panamá: CELA.
- Castoriadis, C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- de Castro, J. (1946), *Geografia da fome*, Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- Catton, W.R. y R.E. Dunlap (1978), “Environmental sociology: a new paradigm”, *The American sociologist*, 13: 41-49.

- Cavallé Cruz, M. (2004), “Naturaleza del yo en el Vedanta Advaita a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger”, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Césaire, A. (1955), *Discourse on colonialism*, New York: Monthly Review.
- Clark, J. (2008), “Domesticating the dialectic: a critique of Bookchin’s neo-Aristotelian metaphysics”, *CNS*, Vol. 19, No. 1, March, 2008, p. 95.
- Commoner, B. (1971), *The closing circle: nature, man, and technology*. New York: Knopf.
- _____ (1975), *Making peace with the planet*, New York: The New York Press.
- _____ (1976), *The poverty of power: energy and the economic crisis*. New York: Random House.
- Constante, A. (2004), *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Col. Seminarios, México.
- Cosby, A.W. (1986), *Ecological imperialism. The biological expansion of Europe, 900-1900*, New York: Cambridge University Press.
- Cossio, R.E., Bray, D.B., Bult, S. y Merino, L. (2006), “Bibliografía anotada del manejo comunitario de los bosques en México, con grafía adicional sobre los bosques de México en general (Working Paper No. 2)”, LACC Working Paper Series, <http://digitalcommons.fiu.edu/laccwps/11>
- Chardin, P. Teilhard de (1961), *The phenomenon of man*, San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Chavez Castañeda, R. (2006), *El libro del silencio*,
- Da Cunha, M.C. y Almeida, M. (2000), “Indigenous People, Traditional People and Conservation in the Amazon”, *Daedalus* Vol. 129(2): 315-338.
- Daedalus (1973), “The no-growth society”, *Journal of the Academy of Arts and Science*, Cambridge: Harvard University, otoño, 1973.
- Daly, H.E. (1991), *Steady-state economics*, Washington, D.C.: Island.
- Daza von Boeck, M. y Roncal P. (2010), *Construcción de la sustentabilidad desde la visión de los pueblos indígenas de Latinoamérica*, La Paz: Ministerio de Medio Ambiente y Agua.
- Debeir, J.C., Deléage, J.P. y D. Hémerly (1986), *Les servitudes de la puissance. Une histoire de l'énergie*, Paris: Flammarion.

- de Gortari, E. (1963), *La ciencia en la historia de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1989), *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____ (2008), *El pliegue. Leibnitz y el barroco*, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1987), *A thousand plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1993/2011), *Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- de Moura Carvalho, I.C. (2006), *La invención ecológica. Narraciones y trayectorias de la educación ambiental en Brasil*, Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Derrida, J. (1971), *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
- _____ (1983), *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*, Cahier de l'Herne consacré à Heidegger et dirigé par Michel Haar, Paris.
- _____ (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Editions Galilée.
- _____ (1989a), *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Editorial Anthropos.
- _____ (1989b), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- Derrida, J., Soussana, G. y Nouss, A. (2001), *Dire l'événement, c'est-il possible?*, Paris: L'Harmattan.
- Descola, Ph. (1996), *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Descola, Ph. (2003), *Antropología de la naturaleza*, Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA)/ Lluvia editores.
- _____ (2005), *Par – delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Descola, Ph. y G. Pálsson (Eds.) (1996), *Nature and society. Anthropological perspectives*, London: Routledge.
- Díaz Polanco, H. (2005), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México: Siglo XXI Editores.

- Dos Santos, Th. (1978), *Imperialismo y dependencia*, México, Ed. Era.
- Douglas, M. (1973), *Rules and meanings: the anthropology of everyday knowledge*, Penguin Books.
- Dryzek, J., (1987), *Rational ecology: Environment and political economy*, Oxford/New York: Basil Blackwell.
- Dunlap, R.E. (2010), "The maturation and diversification of environmental sociology", in Redclift, M. y G. Woodgate (Eds.) (2010), op. cit., pp. 15-32.
- Dunlap, R.E. y W.R. Catton (1979), "Environmental sociology", *Annual review of sociology*, 5: 243-273.
- _____ (1994), "Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology", *The American sociologist*, 25(1): 5-30.
- Dunlap, R.E. y W. Michelson (2001), *Handbook of environmental sociology*, Westport, CT: Greenwood Press.
- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.
- Eckersley, R. (1990), "Habermas and green political thought. Two roads diverging", en *Theory and society*, 19: 739-776.
- Eisenstadt, S.N. (2002), "Multiple modernities", in Eisenstadt, S.N. (Ed.), *Multiple modernities*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Elliott, A. (2010), *Concepts of the self*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press.
- Enzensberger, H.M. (1974), "A critique of political ecology", *New left review*, 84(3-31).
- Erlich, P. (1968), *The population bomb*, New York: Ballantine Books.
- Erlich, P.R. y A.H. (1991), *Healing the planet. Strategies for resolving the environmental crisis*, Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Escobar, A. (1995), *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- _____ (1998), "¿Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and the political ecology of social movements", *Journal of political ecology*, Vol 5: 53-82.
- _____ (1999), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.

- _____ (1999), "Gender, place and networks. A political ecology of cyberculture", in Harcourt, W. (ed.), *Women@Internet. Creating new cultures in cyberspace*, London: Zed Books, pp. 31-54.
- _____ (2006), "An ecology of difference: equality and conflict in a globalized world", in *Focaal, European Journal of Anthropology* 47: 120-140.
- _____ (2008), *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham/London: Duke University Press.
- _____ (2010), "Postconstructivist political ecologies", in Redclift, M. y G. Woodgate (Eds.) (2010), op. cit., pp. 91-105.
- _____ (2013a), "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico", *Tabula Rasa*, No.18: 15-42, enero-junio 2013, Bogotá.
- _____ (2013b), "Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio", Segundo Taller Internacional SOGIP, "Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas", www.sogip.ehess.fr.
- Escobar, A., L. Grueso y C. Rosero (1998), "The process of black community organizing in the Pacific coast of Colombia", in Álvarez, S., E. Dagnino e A. Escobar (Eds) *Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 196-219.
- Espinosa, A. (2006), *Carta para la consulta pública sobre la siembra experimental de maíces transgénicos*, <http://senasicaw.senasica.sagarpa.gob.mx>
- Esterman, J. (2006), *La filosofía andina*, Quito: Ed. Abya Yala.
- Esteva, G. y Prakash, M.S. (1998), *Grassroots post-modernism: remaking the soil of cultures*, London: Zed Books.
- Fals Borda, O. (1981), "La Ciencia del Pueblo", *Investigación Participativa y Praxis Rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*, Lima, Perú Editorial Mosca Azul.
- _____ (1987), *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. 3a. edición, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fanon, F. (2004), *The wretched of the earth*, New York: Grove.
- Ferry, L. (1995), *The new ecological order*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fligstein, N. y D. McAdam (2011), "Toward a general theory of strategic action fields", *Sociological theory* 29 (1): 1-26.

- _____ (2012), *A theory of fields*, Oxford: Oxford University Press.
- Floriani, D. (2004), *Conhecimento, meio ambiente e globalização*, Curitiba: Juruá Editora.
- Floriani, D. *et al.* (2008), “Para pensar a ‘subjetividade’ no debate do socio-ambientalismo”, IV Encontro Nacional de ANPPAS, Brasília, Brasil, 4-6 de junho 2008.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- _____ (1969), *L’archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- _____ (1976), *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1980), *Power/Knowledge*, New York: Pantheon.
- _____ (1994), *Dits et écrits*, Paris: Gallimard.
- _____ (2002), *La hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2009), *Una lectura de Kant*, México: Siglo XXI Editores.
- Fukuyama, F. (1992), *The end of history and the last man*, New York, NY: Free Press.
- Funtowicz, S. y J. Ravetz (1993), *Epistemología política. Ciencia con la gente*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- _____ (1994), “Emergent complex systems”, *Futures*, 26(6):568-582.
- Funtowics, S. y B. de Marchi (2000), “Ciencia posnormal, complejidad reflexiva y sustentabilidad”, en Leff, E., *La complejidad ambiental*, op. cit.
- Furtado, L. (2002), *Pescadores do Rio Amazonas. Um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*, MCT-CNPq-Museu Emilio Goeldi.
- Gadamer, H.G. (1975/2007), *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 12a edición.
- Galeano, E. (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, México: Siglo XXI Editores.
- García, R. (1986), “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, en E. Leff (Coordinador), *Los problemas del conocimiento...op. cit.*
- García, R. (1994), “Interdisciplinarietà y sistemas complejos”, en E. Leff (Coordinador), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona: GEDISA/UNAM/PNUMA.

- García, R. *et al.* (1988a), *Modernización en el agro: ¿Ventajas comparativas para quién? El caso de los cultivos comerciales en El Bajío*, IFIAS-UNRISD-CINVESTAV/IPN, México.
- García, R. *et al.* (1988b), *Deterioro ambiental y pobreza en la abundancia productiva: el caso de la Comarca Lagunera*, IFIAS-CINVESTAV/IPN, México.
- Garfinkel, H.G. (1967), *Studies in ethnomethodology*, New Jersey: Prentice Hall.
- Georgescu-Roegen, N. (1971), *The entropy law and the economic process*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Giddens, A. (1984), *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity.
- _____ (1991), *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Stanford: Stanford University Press [*Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, tercera edición].
- _____ (1994), “Living in a post-traditional society”, in Beck, U., Giddens, A. y S. Lash (1994), *op. cit.*
- _____ (1998), *La constitucion de la sociedad*, Buenos Aires: Amorroutu.
- _____ (1999), “Risk and responsibility”, *The modern law review*, Vol. 62, No. 1, pp.
- _____ (2000a), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus.
- _____ (2009), *The politics of climate change*, Cambridge/Malden, Polity Press.
- Gille, Z. (2006), “Detached flows or grounded place-making projects”, in Spaargaren, Mol y Buttel, 2006, pp. 137-156.
- Giménez, G. (1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 25, Época II, Vol. V, Núm. 9, Colima, junio, pp. 25-57.
- _____ (2009), *Identidades sociales*, México: CNCA/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Gligo, N. y J. Morello (1980), “Notas sobre la historia ecológica de América Latina”, en Súnkel, O. y N. Gligo, *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina*, México: FCE.
- Goffman, E. (1956/1993), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorroutu.

- Goldmann, L. (1959), *Recherches dialectiques*, Paris: Gallimard.
- González Casanova, P. (1965), "Internal colonialism and national development", in *Studies in comparative international development*, Vol. 1, Num. 4: 27-37.
- _____ (2004), *Las nuevas ciencias y humanidades: de la academia a la política*, Barcelona: Anthropos.
- Gorz, A. (1975), *Écologie et politique*, Paris: Seuil.
- _____ (1977), *Écologie et liberté*, Paris: Galilée
- _____ (1989), *Critique of economic reason*, London/New York: Verso.
- _____ (2006), "Gorz. Ecologie une éthique de la libération", entrevista en *EcoRev*, January.
- _____ (2008), *Ecologica*, Paris: Galilée.
- Gould, K.A., Pellow, D.N. y A. Schnaiberg (2008), *The treadmill of production. Injustice and unsustainability in the global economy*, Boulder: Paradigm publishers.
- Guattari, F. (1989), *Cartografías del deseo*, Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.
- Guha, R. y Martínez Alier, J. (1977), *Varieties of environmentalism. Essays North and South*, London: Earthscan.
- Gunder-Frank, A. (1966), *The development of underdevelopment*, New York: Monthly Review Press.
- Habermas, J. (1967/1988), *On the logic of the social sciences*, Cambridge: MIT Press.
- _____ (1989), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1990), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.
- Haesbaert, R. (2011), *El mito de la desterritorialización*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2013), A global sense of place and multi-territoriality: notes for dialogue from a 'peripheral' point of view", in Featherstone, D. & Painter, J., *Spatial Politics: Essays for Doreen Massey*, Chichester: John Wiley and Sons.
- Hajer, M. (1995), *The politics of environmental discourse: ecological modernization and the policy process*, Oxford: Clarendon Press.

- Hannigan, J. (2006), *Environmental sociology*, 2nd edition, London / New York: Routledge.
- _____ (2010), “The emergent model of environment and society”, in Redclift & Woodgate, op. cit., pp. 164-178).
- _____ (2012), *Disasters without borders*, Cambridge, Malden MA: Polity Press.
- Hartmann, N. (1954/1964) *Ontología*, 2 Vols., México: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1991), *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*. New York/Londres: Routledge.
- _____ (1997), *Modest witness @ second_millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York/Londres: Routledge.
- Hardin, G. (1968), “The tragedy of the commons”, *Science* 162: 1243-1248.
- Harvey, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Madrid: Ediciones Akal.
- Hecht, S.B. y Schwartzman, S. (1988), “The good, the bad and the ugly: extraction, colonist agriculture and livestock in comparative economic perspective”, *Westing Papers*, Los Angeles: UCLA.
- Heidegger, M. (1927/1951), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1938/1996), “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1946/2000), *Carta sobre el “humanismo”*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1957/1988), *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- _____ (1949/1994), “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- _____ (1959/1994), “Serenidad”, , Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____ (1968), *What is called thinking*, New York: Harper & Row.
- _____ (1971/2001), *Poetry, language, thought*, New York: Perennial Classics.
- Heinrich, K. (2012), *Ensayo sobre la dificultad de decir no*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Herrera, A.O. *et al.* (1976), *Catastrophe or new society: a Latin American model*. Ottawa: IDRC.
- Hetman, F. (1973), *Society and the assessment of technology*, Paris: OCDE.
- Hinterberger, F. y E. Seifert (1995), “Reducing material throughput: A contribution to the measurement of dematerialization and sustainable human development”, in J. van der Straaten y A. Tylecote (Eds.), *Environment, technology and economic growth: the challenge to sustainable development*, Aldershot: Edward Elgar Publishing.
- Holling, C.S. (1973), “Resilience and stability of ecological systems”, *Annual review of ecology and systematics*, Vol 4:1-23.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1944/1969), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Houtart, F. (2010), *A agroenergia. Solução para o clima ou saída da crise para o capital?*, Petrópolis: Vozes.
- Huanacuni, F. (2010), *Vivir bien/Buen vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz: Convenio Andrés Bello/Instituto Internacional de Integración.
- Huber, J. (1991), “Ecological modernization: abandoning scarcity, sobriety, and bureaucracy? in *Technology and environmental policy*, ed. A. Mol. Den Haag, The Netherlands: Staats Drukkerijen Ultseverij.
- Huntington, S. (1997), *El choque de civilizaciones*, Barcelona: Paidós.
- Illich, I. (1973), *Tools for conviviality*, New York: Harper & Row.
- Immler, H. (1989), *Vom Wert der Natur. Zur Ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft. Natur in der Ökonomischen Theorie Teil 3 (On the Value of Nature. Toward an Ecological Reform of Economy and Society. Nature in Economic Theory)*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ingelhart, R. (1991), *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ingold, T. (2000), *The perception of the environment*, London: Routledge.
- International Indian Treaty Council (2000), <http://www.treatycouncil.org/>
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) (2014), www.ipcc.ch
- Jänicke, M. (2006), “The environmental state and environmental flows”, in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2006), pp. 83-105.

- Jiménez, F. (2011), *Racionalidad pacífica: una introducción a los estudios para la paz*, Colección Paz y Conflictos, Madrid: Dykinson.
- Kelly, P. (1994), *Thinking green! Essays on environmentalism, feminism and nonviolence*, Berkeley: Parallax Press.
- Kitsuse, J.I. y Spector M. (1981), “The labeling of social problems”, in E. Rubington y M.S. Weinberg (eds.), *The study of social problems*, New York: Oxford University Press, pp. 198-206.
- Klossowski, P. (2009), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Kropotkin, P. (1902/2005), *Mutual aid: a factor of evolution*, Boston: Extending Horizons Books.
- Kuhn, T. (1970), *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Labastida, J. (2007), *El edificio de la razón*, México: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1959), *Seminario VII: La ética en el psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1971a), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [“je”] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos*, México: Siglo XXI, pp. 11-18.
- _____ (1971b), “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos*, México: Siglo XXI.
- _____ (1974-75), *Séminaire XXII: RSI (Réel, Symbolique, Imaginaire)*, Paris, mimeo.
- _____ (1977), *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1998), *On feminine sexuality the limits of love and knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX Encore* (edited by Jacques-Alain Miller), New York: Norton.
- Lahire, B. (2012), *Monde pluriel*, París: Seuil.
- Lakatos, I. (1975), “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica, en Lakatos, I. y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona: Grijalbo.
- Lander, E. (ed.) (2000), *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Latouche, S. (2009), *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?*, Ed. Icaria.

- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- _____ (1999), "On recalling ANT", in Law, J. y J. Hassard (eds), *Actor network theory and after*, Oxford: Blackwell/Sociological Review.
- _____ (2012), *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, Paris: La Découverte.
- Law, J. (2011), "What's wrong with a one-world world", Heterogeneities dot net.
- Leff, E. (1975), "Hacia un proyecto de ecodesarrollo", *Comercio exterior*, Vol. XXVI, No 1., México, pp. 84-92.
- _____ (1980), "El concepto de valor en Marx frente a la revolución científico-tecnológica", en Leff, E., *Teoría del Valor*, México: UNAM.
- _____ (1984), "Racionalidad ecotecnológica y manejo integrado de recursos: hacia una sociedad negentrópica", *Revista interamericana de planificación*, Vol. XVIII, No. 69, México, pp. 70-83.
- _____ (1986), *Ecología y capital: hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*, México: UNAM.
- _____ (1993), "Marxism and the environmental question: from critical theory of production to an environmental rationality for sustainable development", *Capitalism, nature, socialism*, Vol. 4 (1), Santa Cruz, California.
- _____ (1994a), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1994b), "Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento", *Ciencias sociales y formación ambiental*, editado por Enrique Leff, 17-84. Barcelona: GEDISA/UNAM/PNUMA.
- _____ (1996), "Los nuevos actores sociales del ambientalismo en el medio rural", en *La sociedad rural frente al nuevo milenio*, Vol. 4 "Los nuevos actores sociales y los procesos políticos en el campo", compilado por Hubert C. de Grammont y H. Tejera, México: UNAM/INAH/UAM/ Plaza y Valdez Editores, 1996.
- _____ (1998/2002), *Saber ambiental. Racionalidad, sustentabilidad, complejidad, poder*, México: Siglo XXI Editores, segunda edición.
- _____ (2000), "Pensar la complejidad ambiental", en Leff, E. (Coord.), *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI Editores, pp. 7-53.

- _____ (2001), *Epistemología ambiental*, São Paulo: Cortez Editora.
- _____ (2002), “La geopolítica de la biodiversidad y del desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, editado por Ana Esther Ceceña y Emir Sader, 191-216. Buenos Aires: CLACSO-ASDI.
- _____ (2003a), “La ecología política en América Latina: un campo en construcción”, *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, II (5) 2003, Santiago de Chile, pp. 125-145.
- _____ (2003b), “Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder”, en *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México: Siglo XXI Editores, 2a edición, cap. 30.
- _____ (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2006), *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de las ciencias al diálogo de saberes*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010a), “Imaginario sociales y sustentabilidad”, *Cultura y representaciones sociales*, Num. 9, México, pp. 42-121.
- _____ (2010b), “La esperanza de un futuro sustentable: utopía de la educación ambiental”, *Revista sustentabilidades*, 1 (1) 2010, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, <http://sustentabilidades.siderpco.org>.
- _____ (2010c), “El desvanecimiento del sujeto, el ser colectivo y la reinención de las identidades en la era de la complejidad ambiental”, *Polis* 27 2010, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- _____ (2011), “Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia ‘otro’ programa de sociología ambiental”, *Revista mexicana de sociología*, 73, núm. 1 (enero-marzo 2011): 5-46.
- _____ (2012), “Latin American environmental thinking: a heritage of knowledge for sustainability”, *Environmental Ethics*, Volume 34:4, Winter.
- _____ (2014), “From the environmentalism of peasantry and indigenous peoples to sustainability of life”, in Boltvinik, J. y S. Archer Mann (Eds.), *Peasant's Persistence and Poverty in the Contemporary World*, London: ZED-Crop Series (en proceso de edición).
- Leff, E. (Ed.) (1986), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, México, Siglo XXI Editores.

- _____ (Coord.), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona: GEDISA/UNAM/PNUMA.
- _____ (Coord.) (2000), *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (Ed.) (2002), *Ética, vida, sustentabilidad*, México: PNUMA, Serie Pensamiento Ambiental Latinoamericano No. 5.
- Leff, E. y J. Carabias (1993), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, 2 Tomos, México: CEIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Leff, E.; Argueta, A.; Boege, E. y Porto-Gonçalves, C.W. (2002), “Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad. Una visión desde América Latina”, in Leff, E.; Ezcurra, E.; Pisanty, I. y Romero, P. (Eds.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México: PNUMA/INE-SEMARNAT/UAM, pp. 479-578.
- Leis, H. (2001), *La modernidad insustentable. Las críticas del ambientalismo a la sociedad contemporánea*, Montevideo: PNUMA/Nordan.
- Levinas, E. (1977/1997), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme (4a edición).
- _____ (1993), *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós.
- _____ (1996), *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- _____ (1999), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2000), *La huella del otro*, México: Taurus.
- Lévi-Strauss, C. (1955), *Tristes tópicos*, Paris: Librairie Plon.
- _____ (1968), *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.
- Lezama, J.L. (2004), *La construcción social y política del medio ambiente*, México: El Colegio de México
- Light, A. (Ed.) (1998), *Social ecology after Bookchin*, New York/London: The Guilford Press.
- Lipietz, A. (1993), *Vert-espérance. Le futur de l'écologie politique*, Paris: La Découverte.
- _____ (1999/2003), *Qu'est-ce que l'écologie politique? La grande transformation du XXI^e siècle*, Paris: La Découverte.

- _____ (2009), *Face à la crise : l'urgence écologiste*, Paris: Textuel.
- López-Austin, A. y López-Luján, L. (2001), *Mexico's indigenous past*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Lotka, A.J. (1922), "Contribution to the energetics of evolution", *Proc. Nat. Acad. Sci.*, 8:147-154.
- Lovelock, J. E. (1985), *Gaia: una Nueva visión de la vida sobre la Tierra*, España: Orbis.
- Luhmann, N. (1989), *Ecological communication*, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1993), *Risk: a sociological theory*, New York: Aldine de Gruyter.
- _____ (1997), *Theory of society*, Stanford: Stanford University Press.
- Luque, D. y Robles, A. (2006), *Naturalezas, saberes y territorios comcáac (Seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*, México: SEMARNAT-INE/CIAD.
- Lyotard, J.F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions du Minuit.
- Macy, J. (1991), "The greening of the self", en *World as lover, world as self: courage for global justice and ecological renewal*, Cap. 17, Berkeley: Parallax Press.
- Maffi, L. (2001), *On biocultural diversity: linking language, knowledge, and the environment*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Maier, C. (2006), "Transformations of territoriality 1600-2000", in G. Budde, S. Conrad y O. Janz, Eds., *Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mainwaring, S. y Viola, E. (1984), "Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta", *Revista mexicana de sociología*, 101 (1984): 35-84.
- Maldonado, C.E. (2011), *Termodinámica y complejidad: una introducción para las ciencias sociales y humanas*, Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Malinowsky, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mannheim, K. (1936), *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1964), *One-dimensional man*, Boston: Beacon Press.

- _____ (1972), *Counterrevolution and revolt*, Boston: Bacon Press.
- _____ (1992), "Ecology and the critique of modern society", *Capitalism, nature, socialism*, Vol. 3, No. 3, pp. 29-48.
- Mariátegui, J.C. (1971), *Seven interpretive essays on Peruvian reality*. Texas Pan American Series, Austin: University of Texas Press.
- Marini, R.M. y Dos Santos T. (Coords.) (1999), *El pensamiento social latinoamericano en el siglo XX*, Caracas: UNESCO, 2 Vols.
- Martí, J. (1963), *Obras completas*, La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Martínez-Alier, J. (1995), *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Montevideo: Nordan/Icaria.
- _____ (1995), "Political ecology, distributional conflicts and economic incommensurability", *New left review* 1/211.
- _____ (1996), "The merchandising of biodiversity", *CNS*, Vol. 7 (1):37-54.
- Marx, C. (1965), *Œuvres, Économie I*, Paris: Gallimard.
- Mathewson, K. (2011), "Sauer's Berkeley school legacy: foundation for an emergent environmental geography?", in Bocco, G., Urquijo, P.S. y A. Vieyra Eds., *Geografía y Ambiente en América Latina*, México D.F.: UNAM.
- Maturana, H. y F. Varela (1994), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires: Lumen.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987), *The tree of knowledge. The biological roots of human understanding*, Berkeley: Shambhala.
- Mazorco Irureta, G. (2010), "La descolonización en tiempos del Pachakutik", *Polis*. No 27, 2010, pp. 219-242.
- Mead, G.H. (1934/1974), *Mind, self and society*, Chicago: Chicago University Press.
- Meadows, D. et al. (1972), *Los límites del crecimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, C. (1977), *Mujeres, graneros y capitales*, México: Siglo XXI Editores.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.

- Mellor, M. (1997), *Feminism & ecology*, Cambridge: Polito.
- Melucci, A. (1996), *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Merchant, C. (1992), *Radical ecology*, London: Routledge.
- Merino L. y G. Segura (2002), “El manejo de los recursos forestales en México, 1992-2002. Procesos, tendencias y políticas públicas”, en Leff, E., E. Ezcurra, I. Pisanty y P. Romero (Eds.), *La Transición Hacia el Desarrollo Sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México: PNUMA/INE-SEMARNAT/UAM, pp. 237-256.
- Merleau-Ponty, M. (1985), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- _____ (1969), *The visible and the invisible*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Mignolo, W. (2000), *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2011), *Modernity and decoloniality*, Oxford bibliographies.
- Mignolo, W. y A. Escobar, eds. (2009), *Globalization and the decolonial option*, London: Routledge, 2009.
- Mol, A. (1995), *The refinement of production. Ecological modernization theory and the chemical industry*, Utrecht: Van Arkel.
- _____ (1996), “Ecological modernization and institutional reflexivity: environmental reform in the late modern age”, *Environmental politics*, 5(2):302-323.
- Mol, A. y G. Spaargaren (2002), “Ecological modernization and the environmental state,” pp. 33-52 in Mol, A.P.J. y F. Buttel, eds. 2002. *The environmental state under pressure*. JAI.
- Mol, A. y G. Spaargaren (2006), “Toward a sociology of environmental flows: a new agenda for twenty-first Century environmental sociology”, in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2006), pp. 39-82.
- Morales, H. (2011), *Otra historia de la sexualidad*, México: Palabra en Vuelo.
- Morin, E. (1977), *La méthode. La nature de la nature*, Paris: Seuil.
- _____ (1980), *La méthode. La vie de la vie*, Paris: Seuil.
- _____ (1993), *Introducción al pensamiento de la complejidad*, Barcelona: Gedisa.

- Moscovici, S. (1972), *La société contre nature*, Paris: Union générale d'édition Collection 10/18.
- Mumford, L. (1970), *Pentagon of power: The myth of the machine*, Vol. II, New York: Harcourt.
- Murphy, R. (1994), *Rationality & nature. A sociological inquiry into a changing relationship*, Boulder: Westview Press.
- Murra, J. (1956), *The economic organization of the Inca state*, Chicago: University of Chicago.
- Naess, A. y Rothenberg, D. (1989), *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, J. (1954-), *Science and civilization in China*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nietschmann, B. (1973), *Between land and water: the subsistence ecology of the Miskito indians, Eastern Nicaragua*, New York: Seminar Press.
- Nietzsche, F. (1968a), *Twilight of the idols*, New York: Penguin Books.
- _____ (1968b), *The will to power*, New York: Vintage Books.
- _____ (1974), *The gay science*, New York: Vintage Books.
- Núñez, M. (2006), *Entre terroristas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a Ed.
- O'Connor, J. (1998), *Natural causes. Essays in ecological Marxism*, New York: Guilford.
- Odum, E.P. (1969), "The strategy of ecosystem development", *Science*, 164:262-270.
- _____ (1971), *Fundamentals of ecology*, Philadelphia: W.B. Saunders Co.
- Odum, H.T. (1971), *Environment, power and society*, New York: John Wiley & Sons.
- Oelschlaeger, M. (Ed.)(1995), *Postmodern environmental ethics*, New York: State University of New York Press.
- Orstrom, E. (2000), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, FCE.
- Parsons, T. (1951), *The social system*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Passeron, J.C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris: Nathan.

- Passet, R. (1979), *L'économique et le vivant*, Paris: Payot (nueva edición, 1996, Economica).
- Peet, R. y Watts, M. Eds. (2004), *Liberation ecologies: environment, development, social movements*, London: Routledge, Second edition.
- Peet, R., Robbins, P. y Watts, M. Eds. (2010), *Global political ecology*, London: Routledge.
- Pimentel, D. y M. Pimentel (1996), *Food, energy and society*, Niwot, CO: Colorado University Press.
- Pimentel, D., Pimentel, M. y M. Karpenstein-Machan (1999), "Energy use in agriculture: an overview", *CIGR electronic journal*, www.agen.tamu.edu/cigr/.
- PNUMA (2002), *Manifiesto por la vida. Por una ética de la sustentabilidad*, www.pnuma.org/educamb/documentos/Manifiesto.pdf
- Polanyi, K. (1944), *The great transformation: the political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press.
- Polanyi, M. (1958), *Personal knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1977), *La falacia económica*, Textos Selectos de EUMEDNET, Universidad de Málaga, www.eumed.net/textos/.
- Popper, K. (1973), *La logique de la découverte scientifique*, Paris: Payot.
- Porto-Gonçalves, C.W. (2001), *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2002), "Latifundios genéticos y existencia indígena", *Revista Chiapas*, 14: 7-30.
- _____ (2006), *A globalização da natureza e a natureza da globalização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Porto-Gonçalves, C.W. y E. Leff, (2012), "Political Ecology in Latin America: the social reappropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality", EOLSS. Eliminar esta cita.
- Porto-Gonçalves, C.W. y Betancourt, M. (2013), "Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias", mimeo.
- Posey, D.A. (2004), *Indigenous knowledge and ethics: a Darrell Posey reader*, New York: Routledge.

- Posey, D.A. y Dutfield, G. (1996), *Beyond intellectual property: toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*, Ottawa: IDRC.
- Prigogine, I. (1955), *Thermodynamics of irreversible processes*, New York: John Wiley & Sons.
- _____ (1981), *From being to becoming: time and complexity in the physical sciences*, New York: W.H. Freeman & Co.
- _____ (1997), *El fin de las certidumbres*, Madrid: Taurus.
- Prigogine, I. & Nicolis, G. (1977), *Self-organization in non-equilibrium systems*, New York: John Wiley & Sons.
- Prigogine, I. e I. Stengers (1984), *Order out of chaos*, New York: Bentam Books.
- Quintero, P. (Ed.) (2014), *Crisis civilizatoria, desarrollo y bien vivir*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Lander, E. (Ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso/Unesco.
- Raffestin, C. (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris: Librairies techniques.
- Ribeiro, D. (1980), “Indigenato e campesinato”, *Revista de Cultura VOZES*, Ano 73, Vol. LXXIII, Outubro, No. 8, p. 5-10, Rio de Janeiro.
- Ribeiro, B.G. (1992), *Amazônia urgente: cinco séculos de história e ecologia*, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/INEP-MEC/CNPq/Vitae.
- Rappaport, R.A. (1968/1984), *Pigs for the ancestors*, New Haven: Yale University Press.
- _____ (1971) “The flow of energy in an agricultural society”, *Scientific American*, 224(3):116-132.
- Redclift, M. y G. Woodgate (Eds.) (2010), *The international handbook of environmental sociology*, second edition, Cheltenham, UK/Northampton MA, USA: Edward Elgar.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Robbins, P. (2012), *Political ecology: a critical introduction*, 2nd edition, Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press.

- Rose, N. (1999), *Governing the soul: the shaping of the private self*, Free Association Books.
- Sachs, I. (1980), *Estrategias del ecodesarrollo. Desarrollo sin destrucción*, México: El Colegio de México.
- Sack, R. (1985), *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J.P. (1968), *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2ª edición.
- Safouan, M. (1977), “¿El Edipo es universal?”, en *Estudios sobre el Edipo*, México: Siglo XXI Editores.
- Santos, M. (1996), *A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*, São Paulo: Hucitec.
- Saussure, F. de (1964), *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.
- Schmidt, A. (1971), *The concept of nature in Marx*, London: NLB.
- Schmidt-Bleek, F. (2008), “Future. Beyond climate change”, Position paper 08/01, Factor 10 Institute, Provence, France.
- Schnaiberg, A. (1980), *The environment: from surplus to scarcity*, Oxford: Oxford University Press.
- Schneider, E. y D. Sagan (2008), *La termodinámica de la vida*, Barcelona: Tusquets.
- Schrödinger, E. (1944/1969) *¿What is life? The physical aspect of the living cell*, London-New York: Cambridge University Press.
- Schumacher, E.F. (1973), *Small is beautiful. Economics as if people mattered*, London: Blond & Briggs.
- Schumpeter, J. (1942/1976), *Capitalism, socialism and democracy*, London: Routledge.
- Schutz, A. (1962/2008), *El problema de la realidad social*, Escritos I, Buenos Aires: Amorrotu, 2ª edición, 2ª reimpresión.
- Schutz, A. y T. Luckmann (1973/2009), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrotu, 2ª reimpresión.
- SENPLADES (2010), *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES, Colección Memorias No. 1, Quito.
- Shiva, V. (1989), *Staying alive*, London: Zed Press.

- _____ (1993), *Monocultures of the mind*, London: Zed Press.
- Simonis, U.E. (1989), "Ecological modernization of industrial society: three strategic elements", *International social science journal* 121:347-361.
- Skinner, B.F. (1953), *Science and human behavior*. New York: Macmillan.
- Sorensen, M.P. y A. Christiansen (2013), *Ulrich Beck. An introduction to the theory of second modernity and the risk society*, London & New York: Routledge.
- Sohn-Rehtel, A. (1978), *Intellectual and manual labor: A critique of epistemology*, London, The Macmillan Press Ltd.
- Sousa Santos, B. (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência: Para um novo senso comum. A ciência e a política na transição paradigmática*, Volume 1, São Paulo: Cortez editora.
- _____ (2008), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Buenos Aires: CLACSO/CIDES-UMSA/Plural Editores.
- Spaargaren, G. (2000), "Ecological modernization theory and the changing discourse on environment and modernity", in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2000), op. cit. pp. 41-71.
- Spaargaren, G. y Mol, A.P.J. (1992), "Sociology, environment and modernity: ecological modernization as a theory of social change", *Society & Natural Resources* 5:323-344.
- Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2000), *Environment and global modernity*, London: Sage.
- Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel (2006), *Governing environmental flows. Global challenges to social theory*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y H. Bruyninckx (2006), "Introduction: governing environmental flows in global modernity", in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel, op. cit.
- Stavenhagen, R. (1965), "Classes, colonialism, and acculturation. Essay on the system of inter-ethnic relations in Mesoamerica", *Studies in Comparative International Development*, 1(6): 53-77.
- Steiner, G. (1998/2001), *Después de Babel*, México: Fondo de Cultura Económica, 3a edición.

- Stern, N. (2006), *Stern review on the economics of climate change*, www.sternreview.org.uk.
- Steward, J.H. (1955), *The theory of cultural change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Svampa, M. (2013), “Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina”, *Nueva sociedad*, No. 244, marzo-abril, 2013.
- Sweezy, P. y P. Baran, *Le capital monopoliste*, Paris: Maspero.
- Tapia, L. (2009), *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Bolivia: Ed. Muela del Diablo.
- Taylor, P.J. (1999), *Modernities*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Teilhard de Chardin, P. (1982), *El fenómeno humano*, Madrid: Taurus.
- Thompson, E.P. (1971), “The moral economy of the English crowd in the 18th century”, *Past and Present* 50:76-136.
- _____ (1998), *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Throne, F. (1935), “Nature rambling: We fight for grass”, *The science newsletter* 27, 717, Jan. 5: 14).
- Toledo, V.M., Caballero, J. y A. Argueta, (1978), “El uso múltiple de la selva basado en el conocimiento tradicional”, *Biótica* 3: 85-101.
- Touraine, A. (1984), *Le retour de l'acteur*, Paris: Fayard.
- _____ (2005), *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*, Barcelona: Paidós.
- Tricart, J. (1978), “Vocations des terres, ressources ou contraintes et développement rural”, *Hérodote*, 12, pp. 65-75.
- _____ (1982), “Géographie/Écologie”, *Hérodote*, 26.
- Tricart, J. y J. Killian (1982), *La eco-geografía y la ordenación del medio natural*, Barcelona, Anagrama.
- Turner, B.S. (1984), *The body and society: explorations in social theory*, Oxford: Blackwell.

Uhl, C.; Nepstad, D.; Silva, J.M.C. & Vieira, I.C.G. (1991), “Restauração da floresta em pastagens degradadas”, *Ciência Hoje* 13:23-31.

Urry, J. (2003), *Global complexity*, Cambridge: Polity Press.

_____ (2005a), “The complexity turn”, in *Theory, culture & society*, Vol. 22(5): 1-14.

_____ (2005b), “The complexities of the global”, in *Theory, culture & society*, Vol. 22(5): 235-254.

Vayda, P. (ed). (1969), *Environment and cultural behavior*, Garden City, NY: The Natural History Press

Vernadsky, V. I. (1997), *La biosfera*, Madrid: Fundación Argentaria.

Vessuri, Hebe (1986), “Antropología y Ambiente”, en Leff, E., *Los Problemas del Conocimiento y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo*, México: Siglo XXI Editores, 1986, pp. 203-222.

Vogel, J.H. (2009), *The Economics of the Yasuní Initiative: Climate Change as if Thermodynamics Mattered*, London/New York/Delhi: Anthem Press.

Wackernagel, M. (1994), *Ecological footprint and appropriated carrying capacity: a tool for planning toward sustainability* (PhD thesis), Vancouver, Canada: School of Community and Regional Planning, The University of British Columbia.

Walker, K.J. (1984), “Methodologies for social aspects of environmental research”, *Social science information*, 26(4): 759-782.

Walker, P.A. (2005), “Political ecology: where is the ecology?”, *Progress in human geography* 29(1):73–82.

Walker, J. y M. Cooper (2011), “Genealogies of resiliency: from systems ecology to the political economy of crisis adaptation”, *Security dialogue*, 42(2):143-160.

Wallerstein, I. (1974), *The modern world-system, vol. I: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, New York/London: Academic Press.

_____ (1980), *The modern world-system, vol. II: mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*, New York: Academic Press.

_____ (1989), *The modern world-system, vol. III: the second great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840's*, San Diego: Academic Press.

_____ (2011), *The modern world-system, vol. IV: centrist liberalism triumphant, 1789–1914*, Berkeley: University of California Press.

- Ward, B. (1966), *Spaceship earth*, New York: Columbia University Press.
- Watts, M. (2015), “Now and then: the origins of political ecology and the rebirth of adaptation as a form of thought”, in Perrault, T., J. McCarthy y G. Bridge, *Handbook of political ecology*, London: Routledge (en edición).
- WCED (1987), *Our common future*, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1903/2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1922/1983), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Weizsäcker, E.U. von, Lovins, A.B. & L.H. Lovins (1997), *Factor four. Doubling wealth halving resource use*, a report to the Club of Rome, London: Earthscan.
- White, L. (1949), *The science of culture*. Nueva York: Grove Press.
- Whiteside, K. (2002), *Divided natures*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Wilson, E.O. (1975), *Sociobiology, the new synthesis*, Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953/2008), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica
- Wolf, E. (1972), “Ownership and political ecology”, *Anthropological quarterly* 45(3):201–205.
- Wolf, E. y A. Palerm (1972), “Potencial ecológico y desarrollo cultural en Mesoamérica”, in *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, No. 32, México: SepSetentas.
- Worster, D. (1993), *The wealth of nature. Environmental history and the ecological imagination*, New York: Oxford University Press.
- Wray, N. (2009), “Los retos del régimen de desarrollo. El buen vivir en la constitución”, en Acosta y Martínez, op. cit.
- Wright Mills, C. (1967), *L'imagination sociologique*, Paris: Maspero.
- Yearly, S. (1991), *The green case. A sociology of environmental issues, arguments and politics*, London: HarperCollinsAcademic.
- _____ (1996), *Sociology, environmentalism, globalization*, London: Sage.

_____ (2005), *Cultures of environmentalism. Empirical studies in environmental sociology*, London/ New York: Palgrave Macmillan, 2009.

_____ (2010), "Science and the environment in the twenty-first century", en Redclift y Woodgate, op. cit., pp. 212-225).

Zimmerman, M.E. (1994), *Contesting earth's future. Radical ecology and postmodernity*, Berkeley: University of California Press.

_____ (1995), "Quantum theory, intrinsic value and Panentheism", in Oelschlaeger, M. (Ed.), *Postmodern environmental ethics*, New York: State University of New York Press.

Zizek, S. (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores.

_____ (2003), *El hombre nuevo*, Argentina: Página/12.