



## IMAGINARIOS SOCIALES Y SUSTENTABILIDAD

Enrique Leff

Este artículo pretende abrir una indagatoria sociológica sobre un tema crucial para los destinos de la humanidad: su capacidad de respuesta ante el riesgo ecológico global. Pasando por una reflexión crítica sobre los alcances de una “modernidad reflexiva” fundada en la ciencia y el conocimiento experto para equilibrar, detener y revertir las tendencias del cambio climático hacia la muerte entrópica del planeta, se abre una indagatoria —tan especulativa como urgente— sobre los imaginarios sociales de la sustentabilidad de los pueblos tradicionales; sobre la posible capacidad de respuesta desde identidades culturales situadas, que pudieran movilizar a nuevos actores sociales y dar curso a una democracia ambiental desde las condiciones ecológico-culturales instituidas en los imaginarios sociales de los mundos de vida de los seres humanos que habitan el planeta vivo. *Imaginarios sociales; sustentabilidad; modernidad reflexiva; racionalidad ambiental; diálogo de saberes.*

**Abstract:** This paper is intended to open a sociological inquiry on a crucial problem for the future of humankind: its capacity to respond to the global ecological risk. Starting with a critical overview on the possibilities of a “reflexive modernity” based on science and expert knowledge to slow down, stop and revert the current trends of climate change towards the planet’s entropic death, an inquiry is opened on the social imagery of sustainability embodied in traditional peoples, on their capacity to respond from their local cultural identities, mobilizing new social actors and leading to an environmental democracy from the ecological and cultural conditions instituted in the social imagery and the life worlds of the people that inhabit the living planet. *Social imagery; sustainability; reflexive modernity; environmental rationality; dialogue of knowledges.*

- \* Investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y ex Coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe (PNUMA). Es ingeniero químico y Doctor en Economía del Desarrollo por la Universidad de La Sorbona.

## Introducción

El riesgo ecológico emerge dentro de la crisis global de nuestro tiempo. En esta crisis ambiental —crisis civilizatoria— se manifiesta el límite de la racionalización de la vida humana 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 anuncian la muerte entrópica del planeta. El progreso hacia el abismo climático impone 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 naturaleza y la biodiversidad, en la intervención tecnológica de la vida y en las condiciones de la vida humana en el planeta vivo que habitamos.

El proceso de globalización ha incorporado la percepción del riesgo ecológico (Beck, 1992). La complejización creciente de los procesos naturales inducidos por la intervención de la racionalidad tecnoeconómica 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, estimula una nueva indagatoria crítica sobre las formas de pensamiento que desde la metafísica y hasta la ciencia y la tecnología modernas, han objetivado al mundo y desencadenado sus inercias productivistas hacia sus causas finales, desembocando en la desestructuración de la organización ecológica y en la degradación socio-ambiental de las condiciones de vida del hombre en el planeta (Leff, 2000, 2006).

En la perspectiva del cambio climático informada por el conocimiento experto, se teme traspasar en un futuro cercano los umbrales de emisiones de gases de efecto invernadero por arriba de las 450 ppm, que según los pronósticos de los especialistas podría elevar la temperatura por encima de 2°C e incluso llegar a rebasar las 550 ppm, elevando los niveles del mar y desencadenando eventos hidrometeorológicos de frecuencia, escalas e intensidades que amenazan



con generar impactos imprevisibles e incontrolables sobre la naturaleza y 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, surge la abismal pregunta sobre la capacidad de la humanidad para responder a tiempo, y con la eficacia necesaria, procurando detener la marcha acelerada de la humanidad hacia la insustentabilidad de la vida en el planeta.

Las teorías de la “modernidad reflexiva” buscan comprender el riesgo ecológico y reabsorber los efectos de la racionalidad moderna dentro de sus marcos teóricos e instrumentales instituidos en el proceso de globalización (Beck, Giddens y Lash, 1997). La dificultad a la que se enfrenta tal proyecto desplaza la problemática hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad, en la perspectiva de una indagatoria sobre la posible respuesta de la ciudadanía y la construcción de actores sociales ante la crisis ambiental. Tal indagatoria rebasa el esquema de una acción social que se remita al conocimiento especializado y a depositar las decisiones en las autoridades designadas mediante procesos de democracia electoral. 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, en la construcción de una cultura ecológica arraigada en los imaginarios y en la subjetividad de los actores sociales del ambientalismo naciente. Lo que conlleva 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 bases para un futuro sustentable.

La necesidad de explorar los imaginarios sociales de la sustentabilidad se plantea ante la idea autocomplaciente de la modernidad reflexiva, que confía en la capacidad de la economía y la tecnología de ecologizarse; que confía en la emergencia de una conciencia ecológica que vendría a recomponer las fallas de la modernidad, actuando reflexivamente sobre los impactos negativos del proceso

evolutivo de una humanidad inconsciente de su condición humana y de la condición de la naturaleza de la que emerge, así como de los impactos del *homo sapiens* y del *homo economicus* sobre el mundo que habita; y que confía, finalmente, en la modernidad reflexiva comprendida como la auto-conciencia del sujeto, del *self*, que le permitiría supuestamente adquirir una conciencia de la especie humana frente al riesgo ecológico planetario.

Fuera del contexto de los imaginarios generados por el discurso del desarrollo sostenible, de las teorías de la sustentabilidad, del pensamiento de la complejidad, de las ecosofías de diferente cuño y las “ciencias ambientales”, se trata de acercarnos a los imaginarios de los pueblos, de comunidades diferenciadas culturalmente en sus ideologías, cosmovisiones e intereses, capaces de generar una disposición colectiva para comprender y actuar ante la crisis ambiental y el cambio climático. Esto nos llevará a explorar los imaginarios culturales y sociales, no sólo por el interés de conocer cómo percibe la gente el riesgo ecológico, sino desde la perspectiva de su posible constitución como actores sociales y de sus estrategias de reapropiación del mundo desde sus mundos de vida.

El cambio climático aparece como un signo unificador de un proceso global de entropización del mundo. No se trata de la expresión de la ley universal de la entropía en este territorio puntual en el espacio universal y el tiempo de la historia de la Tierra, sino de su generación 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 que constituye el insumo de un proceso productivo global que se expande impulsado por una racionalidad económica *anti-natura*, destruyendo la organización ecosistémica del planeta y degradando irreversiblemente la materia y la energía 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 de la vida, a los modelos actuales de organización social y de apropiación/transformación económico-tecnológica de la naturaleza. Las respuestas que



se busca dar al cambio climático a partir del conocimiento experto y de los intereses dominantes, provienen de la instrumentación de esas racionalidades, mismas que intervienen la vida desconociendo sus leyes constitutivas y sus condiciones de sustentabilidad.

Este ensayo cuestiona así las vías de comprensión y resolución de la crisis ambiental basadas en la limitada capacidad de reflexión de la modernidad sobre las condiciones de insustentabilidad que ha construido a partir del conocimiento experto adquirido; en la supuesta eficacia del mercado para valorizar y conservar la naturaleza; en la capacidad de la tecnología para “desmaterializar la producción”; e incluso en la emergencia de una supuesta conciencia ecológica planetaria capaz de restaurar a un mundo desquiciado por los imperativos categóricos de la racionalidad moderna. Por otra parte, emprende una indagatoria sobre la posibilidad de una intervención efectiva desde la ciudadanía, es decir, desde una democracia ambiental que abra nuevos cauces para una comprensión renovada de la naturaleza de la naturaleza, de la vida de la vida y de la existencia humana en este planeta vivo.

Ello habrá de llevarnos a indagar los imaginarios sociales de la sustentabilidad. Más allá de entender cómo las filosofías, teorías y discursos de la sustentabilidad se filtran y decantan en la conciencia o se aplican a nuevas prácticas ecologizadas de gestión ambiental —la manera en que las diversas ecosofías, la economía ecológica y la ecología social se infiltran en los imaginarios ambientales de la gente; la manera en que 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 en que se inscriben estratégicamente en proyectos de sustentabilidad para generar desde allí iniciativas propias y procesos emergentes de reapropiación de la naturaleza y construcción de territorios de sustentabilidad local—, aquí nos interesa indagar las formas en que las leyes de la vida, de la cultura y 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 infiltran 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, desconocimiento y destrucción de la naturaleza, frente a procesos de conservación y reinención cultural de la sustentabilidad de la vida y de las condiciones de existencia de la gente.

El abordaje de los imaginarios sociales de la sustentabilidad que proponemos a continuación, se plantea desde las premisas y consideraciones que exponemos a continuación y llevarán a acotar nuestra indagatoria.

No se trata de explorar las representaciones sociales sobre la naturaleza a lo largo de la historia, ni de abrir una nueva vertiente en la emergente historia ambiental sobre las relaciones entre cultura y naturaleza, donde destacarían las cosmovisiones, las representaciones, las ideas e imaginarios que pudieran ser rescatados y sacados a la luz mediante investigaciones antropológicas, y de una hermenéutica literaria e histórica, sino de abrir un campo de indagatoria sociológica sobre los imaginarios sociales de la naturaleza y la sustentabilidad.

Partimos de una constatación: que la crisis ambiental es una crisis de las formas de racionalidad y de los procesos de racionalización instaurados en el planeta que, fundados en las formas de conocimiento de la ciencia moderna, han invadido e intervenido al mundo, desencadenando un proceso de degradación socioambiental que desemboca en la destrucción de las bases de sustentabilidad de la vida.

La marcha progresiva hacia el cambio climático no sólo aparece como la manifestación de leyes universales ineluctables (de la naturaleza, de la cultura); la muerte entrópica del planeta aparece también como resultado del desencadenamiento de procesos generados, insuflados y dirigidos por una racionalidad económica construida históricamente —a partir de la modernidad fundada con base en la metafísica, la teología y la ciencia—, la cual ha conducido a un proceso de racionalización del mundo desconociendo las “leyes de la vida”. La institucionalización de la racionalidad económica se va configurando ya a partir de la instauración de pensamiento



metafísico que piensa el ser como ente, y se va entretejiendo con las formas embrionarias del intercambio mercantil y de las jerarquías sociales que llevan —con la industrialización naciente— a establecer relaciones de explotación, al tiempo que la ciencia mecanicista se filtra en la teoría económica codificando al mundo a partir de los principios y valores de la estructura económica constituida por el modo de producción capitalista. De este modo se instaura un nuevo orden social, un modo de producción y de organización del mundo que parte de una “falacia económica” y se convierte en un eficaz mecanismo para instituir un mundo economizado, colonizando las formas culturales de conocimiento y valorización de la naturaleza, y llevando a la mercantilización de la vida.<sup>1</sup>

Este ensayo también cuestiona las propuestas de una “modernidad reflexiva” que plantea la posibilidad de recomponer el mundo a través de una reflexión de los sujetos, la conciencia y las instituciones: una autorreflexión de los sujetos sobre sus mundos de vida y los procesos globales que determinan su existencia; una reflexión institucional fundada en el saber experto y de una democracia participativa de individuos auto-conscientes cada vez más lúcidos y responsables, capaces de reordenar el mundo; y a través de la emergencia de una conciencia ecológica que vendría a recomponer las fallas y desajustes de un conocimiento errado y falaz que ha dislocado la

1 “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 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 a través de la identificación de la economía con 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).

organización de los procesos biofísicos de los que depende la vida en el planeta y los mundos de vida de la gente.

En esta perspectiva, el ensayo plantea una indagatoria crítica sobre los límites de la racionalidad moderna para recomponerse, restaurarse y reorganizarse, interiorizando las condiciones de sustentabilidad de la producción; 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 y promoviendo una acción social concertada capaz de hacer decrecer la economía. De donde se desprende un cuestionamiento sobre la posibilidad de una reflexión de la modernidad sobre sus bases teóricas, instrumentales y éticas, para guiarlas hacia la sustentabilidad de la vida.

En resumen, frente al desafío que el riesgo ambiental de escala planetaria plantea a la humanidad, surge la inquietud por entender las respuestas que se proponen a partir del interés instaurado por la racionalidad que gobierna los destinos del mundo globalizado y de sus saberes especializados institucionalizados, al tiempo que se abre la reflexión sobre las posibles respuestas a partir del apego a la vida arraigado en los imaginarios sociales, en estrecha alianza con la imaginación sociológica, para la construcción de la sustentabilidad como una *sociedad nequentrópica* (Leff, 2004).

## 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 los propios términos de Beck, 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.





De este modo Beck preconiza “primero la desincorporación y, segundo, la reincorporación de las formas sociales industriales por otra modernidad” (Beck, Giddens y Lash, 1997: 12). Beck adopta la expresión de Schumpeter sobre la “destrucción creativa del capital” como una analogía para explicar que la “nueva modernidad” surgiría como el capital renovado por los avances tecnológicos. En este sentido la modernidad reflexiva propone reabsorber el proceso social establecido en su misma estructura y su misma esencia, en un último esfuerzo por recomponer a la sociedad sin salir del marco de racionalidad que encapsula al pensamiento y a la acción social.

Más allá de la teoría del reflejo heredada de las epistemologías empiristas y positivistas de la *epistémé* mecanicista, en la era ecológica, el conocimiento sobre el mundo surge desde la emergencia del orden simbólico —como procesos epigenéticos que surgen desde la generatividad de la materia— donde se van configurando los registros de la espiritualidad y los procesos cognitivos, “reflejándose” como una conciencia ética y un conocimiento ecológico sobre el mundo complejo. Así, Vernadsky (1997) postuló el surgimiento de la noosfera como la última de una sucesión de fases de 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. Así, mientras 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.

Estas teorías habrían de influenciar a otras más recientes dentro de la configuración del imaginario de una *ecología generalizada* (Morin, 1980), tanto en la *teoría de Gaia* —la vida como un sistema auto-regulador que tiende al equilibrio con su entorno (Lovelock, 1979)—, en la de la *trama de la vida* de Capra (1999), y en la de la *autopoiesis* de Maturana y Varela (1994), como también en la *teología ecológica* de

Leonardo Boff (1996) y en el *pensamiento de la complejidad* (Morin, 1993).

En la configuración de una *epistème* ecológica se ha planteado la emergencia de una *complejidad reflexiva* como el desarrollo de una “ciencia posnormal”, entendida ésta como un conocimiento de “calidad” que, por encima de la pretendida “objetividad” de la ciencia, propone un saber participativo derivado de una pluralidad epistemológica; esto es, 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).

Además 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 en torno a la inminente crisis ambiental, los enfoques críticos de la economía ecológica y de 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. En esta perspectiva, no sólo señalan la inoperatividad del protocolo de Kyoto para frenar el avance del cambio climático, sino que también afirman la imposibilidad de “desmaterializar la producción” en términos de unidades de materia y energía por unidad de producto, como lo propuso el Wuppertal Institut (Hinterberger y Seifert (1995)).<sup>2</sup> Ante la dificultad para forjar una nueva “ciencia de la sustentabilidad” para restaurar las fallas de la modernidad, la reflexión se vuelve entonces hacia otras vías de solución.

Es en el marco de estas vías alternativas donde se plantea la construcción de una *racionalidad ambiental*: de 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 basa en la emergencia de una *complejidad*

2 Para una crítica de estas propuestas desde la economía ecológica y la ecología política, puede consultarse una amplia literatura: Martínez Alier y Roca, 2000; Leff, 2002; así como la *Revista Ecología Política*.



*ambiental* entendida como la intervención del mundo por el conocimiento. Surge de aquí 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 con el mundo sobreeconomizado y sobretecnologizado, en la resistencia del ser y la reinención de las identidades, en la emergencia de los actores sociales que habrán de movilizar los procesos de una reapropiación social de la naturaleza en el sentido de la sustentabilidad de la vida (Leff, 2000).

En esta perspectiva se inscribe la presente indagatoria sobre el papel que podrían jugar los imaginarios sociales como una fuente de lucidez y creatividad capaz de movilizar la energía social para desconstruir en el pensamiento y combatir en la práctica política la racionalidad insustentable. Esto nos llevará a inquirir de qué manera se instauran en el ser cultural las leyes-límite y los potenciales de la naturaleza y la cultura. El propósito no es convocar a una hermenéutica antropológica para desentrañar los saberes y rescatar las prácticas ecologizadas de las poblaciones tradicionales partiendo de las etnociencias. Lo que nos proponemos es explorar y comprender la capacidad de pervivencia de un *principio de vida humana* capaz, no sólo de resistir a un proceso de globalización que va disolviendo a su paso 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 construcción de mundos sustentables de vida. En otras palabras, se trata de explorar la idea de una *comunidad reflexiva* en el marco de una *sociología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, 2005) —reflexiva sobre sus *habitus* (Bourdieu), sobre sus *esquemas de prácticas* (Descola, 2006) y sobre sus *imaginarios sociales* (Castoriadis, 1975)— como el sustrato en el que arraigan y se asientan formas sustantivas del *ser cultural*; se trata de indagar sus raíces y puntos de anclaje para la reinención de identidades colectivas frente a la globalización, capaces de movilizar la constitución de nuevos

erechos colectivos y la organización de actores sociales en la construcción de nuevos territorios de vida y de un futuro sustentable.<sup>3</sup>

## La institución de *habitus*, esquemas de prácticas e imaginarios sociales

La capacidad de respuesta a la crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad reclama otras fuentes de pensamiento y acción, más allá de la posible reflexión del conocimiento moderno sobre las bases de la modernidad. En este sentido, Bourdieu y Wacquant (2005) se refieren a la reflexividad en términos del “descubrimiento sistemático de categorías impensadas, que son precondiciones de nuestras prácticas más autoconscientes.” Plantean así una incógnita para la cual no parecen estar preparados los paradigmas de la ciencia y del pensamiento moderno. Pues no sólo se trata de una hermenéutica para rescatar y resignificar el sentido de viejos conceptos forjados en la historia del pensamiento o de crear nuevas categorías y conceptos para pensar lo aún impensado, sino de desentrañar las formas en que llegan a expresarse las categorías inconscientes de los imaginarios sociales en el proceso de estructuración social. Nuestro propósito sería abrir una indagatoria para entender cómo llegan a representarse los principios de la vida en imaginarios colectivos, cómo llegan a reflejarse en cosmovisiones y cómo llegan a verbalizarse y argumentarse frente a otras 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 bases ontológicas de la conciencia práctica. Bourdieu destaca en las formas del *habitus* esquemas de prácticas que incorporan saberes, pero que no siempre se reflejan en imaginarios verbalizables y menos aún en un discurso racional. En la incorporación de sus *habitus*, los actores sociales no actúan

3 Sobre el problema de las identidades sociales ante la globalización y la construcción de nuevos territorios culturales, véase G. Giménez, 2009.



solamente a partir de la interiorización de saberes racionalizados; en ese proceso operan también categorías prácticas y sensibles más cercanas del juicio estético que de la razón pura, como el gusto, funcionando como estructuras relacionales que se configuran a través de luchas clasificatorias de *distinción* por la hegemonía cultural (Bourdieu, 1979).

Bourdieu inaugura así una sociología de las categorías impensadas, aunque incorporadas en forma de *habitus* que orientan la acción consciente. En efecto, los “esquemas de percepción, de apreciación y de acción” de Bourdieu se traducen en predisposiciones y orientaciones prácticas, en forma análoga a los esquemas de prácticas de Descola<sup>4</sup> o las técnicas del cuerpo de Mauss. De este modo Bourdieu avanza sobre la razón mimética o la reflexividad estética, instaurando una crítica a la metafísica y a la razón universal desde el juicio particular. Además de esta inversión del concepto por la estética, Bourdieu opera una crítica a la determinación de la razón universal sobre las acciones particulares, indagando a éstas desde su materialidad como predisposiciones u orientaciones de prácticas rutinarias y actividades básicas.

---

4 Descola busca establecer un método que, más allá del universalismo y del estructuralismo que intentan comprender los comportamientos, usos, adaptaciones y prácticas de los hombres sobre la base de una lógica o una estructura, permita aprehender los esquemas de prácticas que muestran la particularidad 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 ser no reflexivos ni explicitables, es decir, susceptibles de ser formulados en forma más o menos sintética como modelos vernáculos por quienes los ponen en práctica. Los esquemas no reflexivos no afloran a la conciencia y 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 *habitus* 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 para ser captadas por la conciencia; se construyen poco a poco y con características idénticas por el hecho de que grupos de individuos atraviesan experiencias comparables, hecho facilitado por compartir un lenguaje común y la relativa uniformidad de métodos de socialización en el seno de un grupo social dado” (Descola, 2006: 151-154).

De esta manera, más allá de la antropología estructural (Lévi-Stauss, 1968), que descubre o construye las estructuras que regulan, norman y ordenan las acciones y las prácticas sociales, los *habitus* se contraponen a las normas, del mismo modo que el concepto de acción tradicional se contrapone a la acción racional en Weber (1922/1983). El *habitus*...

... 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 al actor social situado en su mundo. Mientras que la teoría de la acción social frecuentemente postula que la acción es la fuerza motriz que está detrás de la estructura, el *habitus* se inscribe en una red de prácticas y significados ya existentes (Beck, Giddens y Lash, 1997: 187).

La sociología reflexiva propuesta por Bourdieu y Wacquant (2005), así como la antropología de la naturaleza de Descola (2006), rebasan la idea de una reflexión cognitiva e institucional como la planteada por Beck y Giddens, ya que ésta, al volcarse en los conocimientos expertos y las formas sujeto-objeto individualizadas de conocimiento social, deja de lado al mundo de la vida. Scott Lash propone la idea de una *comunidad reflexiva*, en la que el conocimiento comunal aparece como un...

... conocimiento hermenéutico, que sólo es posible cuando quien conoce está en el mismo mundo y 'habita entre' las cosas y los otros seres humanos cuya verdad se busca (Beck, Giddens y Lash, 1997: 188).

Sin embargo, esta vía hermenéutica de recuperación del pasado no podría consistir en una resignificación de los acontecimientos que se asentaron en los imaginarios de las sociedades tradicionales a



partir de una lectura basada en la racionalidad presente.<sup>5</sup> La modernidad, antes de poder reinterpretar al pasado, lo invade y lo obliga a generar estrategias de supervivencia. La hermenéutica de la sociedad tradicional se extiende hacia las formas en que pervive la tradición en su encuentro con la modernidad y hacia la resignificación de sus imaginarios en la reinención de sus identidades presentes.

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 otredad, de la diferencia y de la diversidad; entre el mundo dominado por la racionalidad moderna o un futuro abierto por la racionalidad ambiental. En esta perspectiva se abre la indagatoria sobre un conjunto de interpretaciones de la complejidad ambiental (Leff, 2000). En efecto, 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; por otra parte se establece una hermenéutica como método interpretativo de los códigos y prácticas culturales que estructuran a tales imaginarios sociales a partir de un análisis sociológico.

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”,

5 Gianni Vattimo aborda este problema en su artículo “Hermenéutica y antropología”, donde se juega el fondo del problema de la mismidad y de la alteridad en la comprensión del despliegue del ser en la diversidad cultural, y el problema que entraña la comprensión de la *otredad cultural* desde la indagatoria que ha podido realizar la antropología cultural en su encuentro con una alteridad cultural radical. Problema doble, que implica la de la efectiva supervivencia de tradiciones ante la colonización del mundo por la modernidad; y en un segundo momento, la de la posible traducción de los valores y sentidos de la tradición hacia los códigos de la mirada antropológica moderna, es decir, que “los esquemas conceptuales, sobre cuya base se propone desarrollarse semejante descripción neutral de las culturas [...] pongan en primer plano, como elementos básicos de la descripción estructuras y relaciones que son fundamentales en nuestra cultura y nuestra experiencia [...] la aplicación de estas categorías profundamente occidentales hace de la antropología una ciencia, es decir, un aspecto de la empresa metafísica de reducir el mundo a la objetividad mensurable. Sin embargo, precisamente esto suscita dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre las otras culturas...” (Vattimo, 1985/1998: 132, 135).

se inscriben en el cuerpo, en los actos y en las prácticas: se vuelven *habitus* y se instituyen imaginarios sociales. En el mundo globalizado, esos imaginarios se convierten en bastiones de resistencia y medios 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 todo caso, no se trata sólo de recuperar hermenéuticamente las significaciones culturales y las modalidades de su inscripción en forma de *habitus* y de esquemas de prácticas, sino también de mirar cómo éstas son resignificadas ante el imperativo del equilibrio ecológico y la sustentabilidad, de manera semejante a como los *seringueiros* brasileños han reinventado sus identidades y sus prácticas productivas en el encuentro con la modernidad y en el horizonte de la sustentabilidad (Porto-Gonçalves, 2001).

Y es allí donde entran en escena los imaginarios sociales como formas de comprensión de los mundos de vida en forja. Lo que indica ya que estos imaginarios no serán los ya constituidos en fases anteriores de estas formaciones culturales, sino los que emergen en las luchas de resistencia y de reinención de sus mundos de vida. Si bien estos imaginarios denotan la autonomía de cada cultura, no se constituyen en una autorreflexión aislada de cada comunidad. En efecto, en ellos se manifiestan también diferentes formas de negociación política por sus autonomías: sus resistencias y adaptaciones al conocimiento moderno; su encuentro con otros imaginarios solidarios que se construyen en diferentes contextos 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.

Surge aquí una duda metodológica sobre la relación que guardan los imaginarios sociales con los *habitus* o esquemas de praxis; pues si el valor de los imaginarios sociales surge de su fuerza expresiva en el marco ético-político de un diálogo de saberes y en la disputa de sentidos de la sustentabilidad, habrá que entender de qué manera los *habitus* 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 imaginarios sociales en contextos de culturas tradicionales y los argumentos racionales de la modernidad; incluso entre los imaginarios que se configuran e instituyen en el contexto de las culturas tradicionales (el imaginario del *vivir bien*) y las propuestas que emanan de una ética ambiental.

Pero además de resolver el problema metodológico y disolver el esquema dualista de las ciencias sociales para comprender las formas de organización de las culturas en relación con la naturaleza, surge un problema de orden ontológico, epistemológico y estratégico en el propósito de resolver la crisis ambiental derivada de la civilización dualista. Asimismo, si las ciencias sociales aspiran a la universalidad y a la contemporaneidad, se plantea la cuestión de saber si la ontología/epistemología planteada por la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1985) y la antropología de la naturaleza (Descola, 2006) podría aplicarse a la comprensión y transformación del mundo moderno, así como a la reinención de identidades colectivas y reorganización de las sociedades tradicionales, cuando han sido ya invadidas y colonizadas por la modernidad.

Para seguir desentrañando y construyendo el sentido de la categoría de imaginario social, antes es necesario cuestionar otra noción afín que tiende a enmascararla bajo el velo de la subjetividad: la categoría de la conciencia.

## Conciencia Ecológica / Imaginarios de Sustentabilidad

La indagatoria sobre los imaginarios sociales viene a cuestionar la idea de la emergencia de una “conciencia ecológica” como posible respuesta de la humanidad ante la crisis ambiental. La idea de una “conciencia ecológica” surge en el contexto de la narrativa ecologista según la cual 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 “re-

flejaría” en formaciones simbólicas que permiten dar cuenta de la realidad a través de los modos de conocimiento del mundo, sino que a su vez permitiría una reflexión sobre sus procesos constitutivos y por esa vía conduciría hacia una ética capaz de restaurar las fallas del proceso de estructuración del conocimiento y de sus impactos negativos sobre el mundo real: sobre el riesgo ecológico y la degradación de la vida. Así se constituye la idea de una conciencia de la especie humana sobre sus condiciones ecológicas de existencia; de donde emerge una ética ambiental para la sustentabilidad de la vida humana.<sup>6</sup> Sin embargo, tal postulación debe fundarse en bases teóricas más sólidas para orientar la desconstrucción de la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad y para poner en marcha proyectos compartidos por la humanidad en su conjunto, capaces de generar acciones sociales concertadas para detener y revertir la crisis ambiental, y para orientar la construcción de un mundo sustentable.

La ética ecológica no ha logrado conformarse como un imaginario social generador de un proceso de transformación social capaz de trascender a la racionalidad económica dominante. Por ello los “tomadores de decisiones” anteponen el interés económico a la supervivencia humana y al equilibrio ecológico del planeta, negando incluso las evidencias científicas sobre el cambio climático. Los principios del desarrollo sostenible emanados de la Cumbre de Río 92 (el pensar globalmente y actuar localmente, las responsabilidades comunes pero diferenciadas, el consentimiento previo e informado, o el principio de quien contamina paga), se han convertido en *slogans* que no alcanzan a constituir una deontología o un sistema normativo para moderar y reorientar el proceso económico hacia la sustentabilidad. El movimiento ambientalista es un campo disperso de grupos sociales que antes de solidarizarse con base en un objetivo común, se confrontan, se diferencian y se dispersan, tanto por el fraccionamiento de sus reivindicaciones como por las diferencias en

6 Sobre estos debates puede consultarse Riechmann (2004), Oelschlaeger (1995), así como la revista *Environmental Ethics*. Una propuesta de una ética ambiental en el sentido planteado por la racionalidad ambiental se encuentra elaborada en el *Manifiesto por la Vida: una ética para la sustentabilidad* (PNUMA, 2002).



la comprensión de sus causas y por los diferentes marcos epistémicos en los que definen sus estrategias políticas.

Para que hubiera una conciencia ecológica generalizada y común a toda la especie, sería necesario que la humanidad en su conjunto compartiera la vivencia de la crisis ambiental como una catástrofe común, o la visión de un destino compartido por todo el género humano en términos equivalentes —llevando el principio simbólico hacia el imaginario social—. Es así como el silogismo aristotélico sobre la mortalidad del hombre condujo a una conciencia de sí de la humanidad. Pues como ha afirmado Lacan (1974-5), del enunciado de Aristóteles “todos los hombres son mortales” se desprende un sentido que sólo anidó en la conciencia una vez que la peste se propagó por Tebas, convirtiéndola en algo “imaginable” y no sólo en una pura forma simbólica, una vez que toda la sociedad se sintió concernida por la amenaza de una muerte real. La peste convirtió el simbolismo del silogismo en experiencia vivida, transformando la máxima del enunciado aristotélico en un imaginario colectivo. De forma similar, la prohibición del incesto fundó la cultura humana en una conciencia genérica por la experiencia vivida de esta “ley cultural”, antes de que el simbolismo del complejo de Edipo adoptara su sentido trágico y su forma literaria en el drama teatral de Sófocles, o su significado teórico en el psicoanálisis freudiano y lacaniano. El saber constitutivo del ser y de la identidad donde se configuran los imaginarios sociales se aparta de la idea de una “conciencia de sí” como certidumbre del sujeto frente a un mundo objetivo. El imaginario social está más cerca de un “sentimiento de sí” que pasa por la experiencia vivida.<sup>7</sup>

Los imaginarios sociales no son pues una “toma de conciencia” del mundo. La conciencia se remite a una percepción, disposición y respuesta hacia los acontecimientos más inmediatos de nuestras vidas: la atención prestada a los estímulos directos y las conductas normales; el actuar responsable ante los sucesos y toma de deci-

7 “Ese sentimiento elemental 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).

siones en la vida cotidiana. La conciencia se refiere también a una normatividad de nuestras acciones, al control de nuestros actos y puede traducirse en *habitus* y esquemas de prácticas, como cuando una cierta “conciencia ecológica” se traduce en el cuidado del gasto del agua, en la disposición a no contaminar y a reciclar la basura; y hasta cuando nos asalta un sentimiento de culpa por los efectos del metabolismo de nuestro consumo exosomático y por la huella ecológica generada por la racionalidad económica en la que se inscriben nuestros estilos de vida. La conciencia ambiental puede extender sus alcances hacia propósitos más mediatos cuando orienta acciones hacia un reordenamiento de nuestras vidas o hacia cambios sociales guiados por los principios y valores de la sustentabilidad. Pero adjudicar a la conciencia la capacidad de una aprehensión y control de las determinaciones que inciden en nuestras condiciones de vida, o delegar en la conciencia —en la autoconciencia del sujeto, en la conciencia de clase o en la conciencia de la especie— la capacidad para recomponer las circunstancias de nuestra existencia, es un exceso de la razón totalitaria.

Debemos recordar que la conciencia ha sido designada como esa instancia en la que se registra nuestra percepción y conocimiento del mundo habitado, de las circunstancias de nuestra existencia, a la cual se ha delegado la función de iluminar progresivamente nuestro conocimiento del mundo, un proceso de *Aufklärung* de la conciencia de donde surge la idea absoluta y el espíritu absoluto, la conciencia-en-sí de la autorreflexión del sujeto, así como la conciencia de clase (para-sí) de la emancipación social y la trascendencia histórica. La conciencia ecológica se inscribe en esta metafísica hegeliana-kantiana-husserliana-marxista del idealismo trascendental. Pero la conciencia ecológica, como conocimiento del mundo, ya no es el reflejo de la cosa compleja en la ecología de la mente. La noosfera emerge de la complejización de la *phycis*, y se refleja en un mundo complejizado no sólo por el devenir del ser, sino por la invasión de la ciencia, la tecnología y la economía en el mundo y en los mundos de vida (Leff, 2000).



La imposible recomposición del mundo a partir de una conciencia social global y de 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 cuya conformación cognitiva e imaginativa ha estado configurada por los órdenes de racionalidad de la modernidad; es decir, cuya mente está constreñida por los modos de percibir, de pensar y de sentir la realidad invadidos por una racionalidad que obstruye una posible mirada clarividente sobre su propia configuración y sus determinaciones, así como también sobre los bloqueos que impone la racionalidad instaurada al pensamiento y a la conciencia posible.

Sólo podría concebirse la idea de una conciencia ecológica como conciencia de la especie si se la entiende como una conciencia genérica del vínculo de la sociedad con la naturaleza. Porque toda conciencia ecológica remite a un imaginario de dicha relación, y ésta es una concepción específica de cada cultura que configura desde sus cosmovisiones las significaciones que confiere a la naturaleza y la trama que entreteje con la propia cultura. Además, toda conciencia ecológica entraña una ética de responsabilidad para con la naturaleza, y ésta remite a un juicio ético que no puede ser suplantado por 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 e intereses, donde se configuran las formas posibles de aprovechamiento conservacionista, así como de significación y valorización simbólica del ser cultural con sus territorios de vida.

De allí que la postulación de la autoconciencia del sujeto como fundamento de un proceso emancipador o de una reflexión cognitiva o institucional a partir de la racionalidad instaurada resulten en una aberración similar a la acción desesperada del barón de Münschaussen, quien al verse absorbido por el pantano, intenta rescatarse jalándose su propia cabellera.

Los imaginarios sociales no son representaciones análogas a las de la conciencia. En ellos se han sedimentado percepciones de la realidad asociadas a conjuntos de prácticas que pueden haberse sellado en forma de *habitus*, en disposiciones para pensar, percibir y actuar de ciertas maneras que configuran cosmovisiones como un entendimiento de la relación del ser con su entorno y como un entramado de prácticas asociadas que dan congruencia a un modo específico del *ser cultural*. Los imaginarios sociales pueden formularse en forma condensada como en la expresión: “vivir bien”. Pero el *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 epistemológico y político de una racionalidad comunicativa.

La crisis ambiental que se cierne sobre el mundo aún se percibe como una premonición catastrofista, más que como un riesgo ecológico real para toda la humanidad. En la “sociedad del riesgo” del mundo actual, la inseguridad global está más concentrada en la guerra generalizada y en la violencia cotidiana antes que en el peligro inminente de un colapso ecológico. La amenaza que se ha establecido en el imaginario colectivo y que mantiene pasmado al mundo es la del terrorismo y la narcoviolenencia, que se manifiesta en un miedo a la vida al derrumbarse las reglas básicas de convivencia y de una ética de y para la vida, más que en una conciencia de la revancha de una naturaleza sometida y explotada o de una conciencia de las causas de la insustentabilidad. La *ley límite de la entropía* está muy alejada del conocimiento común, del imaginario colectivo y de la experiencia vivida como para generar una conciencia que responda efectivamente al riesgo ecológico y que reconduzca la acción hacia la construcción de sociedades sustentables.

El conocimiento puesto al servicio de la utilidad, 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 proscribela 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 ella 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 no protegidas por el saber, sino el desencadenamiento de consecuencias imprevisibles por la intervención del conocimiento en lo real, que se produce fuera de la conciencia humana.

En su indagatoria sobre el origen del conocimiento, Nietzsche reflexionaba sobre la larga odisea de la humanidad que llevó al encuentro, a la incorporación y a la convivencia entre los imaginarios del *vivir en el mundo* y la verdad científica *sobre* la vida:

La  *fuerza* del conocimiento no depende de su grado de verdad, sino de su edad, del grado en el cual ha sido incorporado y de su carácter como una 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, honrado 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).<sup>8</sup>

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 vida— no sólo conviven en el pensador, sino que han generado una disociación entre los imaginarios sociales sobre la vida y el conocimiento científico de la vida. La fuerza del conocimiento se volvió instrumento del poder, desconociendo el ser de las cosas y la naturaleza del ser humano, el deseo de saber y la pulsión de vida.

8 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 sobre lo aún inexistente, 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). 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, 1968: 272).





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 la verdad del sentido que moviliza la creación de nuevos correlatos entre lo real y lo simbólico, la cultura y la naturaleza. En esta vena, Alexandre Koyré había afirmado que...

... 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 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 (Balibar, 1995: 70).

El sentido de la verdad no sólo 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 potencialidad del ser que impulsa las verdades por venir: la verdad como “potencia” y como causa. Se abre así el sentido de la verdad oculta en la “potencia” de lo real y en la “potencia” de las verdades aún por venir, de la verdad de las verdades posibles que no sólo se prueban en la actualidad del ente, sino en sus posibles realizaciones nunca verificables en una realidad presente.

En esta perspectiva se encuentran hoy los imaginarios de la sustentabilidad arraigados como verdades sustantivas en los saberes de los pueblos, juntamente 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 mediante la aventura de la existencia hacia lo desconocido. Esta encrucijada y aventura del saber se da en una tensión ética entre el riesgo de la verdad instaurada y el riesgo inherente a la producción de las verdades por venir:

... 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).

Pero esa seguridad no la proporciona el conocimiento científico de la vida hoy cuestionado por la ética de la sustentabilidad, sino el saber de la experiencia vivida; no la proporciona el conocimiento que viene del *Logos*, del pensamiento teórico, de la norma racional, sino el saber de la vida probada, el saber alimentado por el sabor de la vida y del sentido de la existencia que arraigan en el imaginario social.



Hoy la gente comienza a “tomar conciencia” de los procesos ambientales que afectan su calidad de vida y de sus causas provenientes de la racionalidad del proceso de globalización dominante; pero estas “conciencias” no sólo se encuentran fragmentadas y segmentadas en su especificidad local, sino coartadas y constreñidas por la jaula de hierro donde se forjan, sin lograr movilizar a actores sociales y generar movimientos sociales coherentes y solidarios hacia la construcción de la sustentabilidad. Los problemas ambientales más críticos, como el calentamiento global o la transgénesis, son percibidos desde concepciones muy diferentes, desde las de aquellos que ven allí la fatalidad de catástrofes naturales, hasta las de quienes lo entienden como la naturalidad del progreso tecnológico y de un proceso de globalización regido por las leyes del mercado. El ambientalismo es pues un caleidoscopio de teorías, ideologías, estrategias y acciones no unificadas por una conciencia de la humanidad, salvo por el hecho de que el discurso ecológico empieza a penetrar todas las lenguas y todos los lenguajes, todos los idearios y todos los imaginarios.

La recomposición del mundo por la vía de la diferenciación del ser y del sentido 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 al “saber de fondo” de la verdad científica, del conocimiento experto y de la racionalidad económica. La conciencia de la crisis ambiental se funda en la relación del ser con el límite; en el enfrentamiento del conocimiento del mundo objetivado y globalizado con los saberes ambientales 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 donde emerge la existencia humana, el ser en su relación con el saber.

El sujeto de la ecología política no es el hombre construido por la antropología, ni el *ser-abí* genérico de la ontología existencial (Heidegger, 1927/1951), sino el ser propio que ocupa un lugar en el mun-

do, que construye su mundo de vida como “producción de existencia” (Lacan, 1974/75) desde su “falta en ser”, su identidad histórica y la pulsión de vida que van impulsando y anudando el posible saber en la producción de la existencia, forjando las relaciones del ser con el saber, del ser con “lo sido” y “lo que aún no es”; todo ello en el encuentro entre los imaginarios instituidos en las prácticas sociales y la utopía como invención del futuro desde lo posible en la “potencia” de lo real y la creatividad cultural, más allá de toda trascendencia prescrita en la evolución ecológica, en la transparencia del conocimiento, en el progreso económico, en la innovación tecnológica y en la claridad de la conciencia.

No existe la conciencia ecológica como una conciencia orgánica y genérica, porque la posibilidad de trascender el orden establecido anti-ecológico 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” de 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).<sup>9</sup>

9 “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. La originalidad del discurso con relación a la originalidad constituyente, con relación a la conciencia pura, destruye el concepto de inmanencia.” (Levinas, 1977/1997: 207, 218)



El saber arraigado en el ser —en el ser constituido por su saber—, resulta de la red de relaciones de otredad que se establecen entre seres diversos constituidos por sus saberes diferenciados. La “conciencia ecológica” se desplaza y se abre hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad; se inscribe 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, 1980, 2000). 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 de la emergencia de una conciencia ecológica que ilumine a la “modernidad reflexiva” y se alimente de sus saberes expertos, habrá que ir a buscarla en los imaginarios sociales para indagar las formas en que allí se habrían instaurado las leyes fundamentales de la naturaleza y de la cultura, lo real que penetra y arraiga en el ser cultural desde el conocimiento y el saber, estableciendo las formas posibles de la vida humana en el planeta vivo.

## 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 coherente traducible en un conjunto de principios y preceptos capaces de orientar 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 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 los mundos de vida y en las formas humanas de la existencia.

En esta indagatoria entran en escena los imaginarios sociales de la sustentabilidad de la vida. No se trata aquí de desplegar la inmen-

sa variedad de cosmovisiones e ideologías en las cuales se “refleja” y se “expresa” la naturaleza, o la manera en que ellas se traducen e instituyen como *habitus* 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.<sup>10</sup>

Nos proponemos en este espacio indagar acerca de la instauración en los imaginarios sociales de aquellas leyes fundamentales de la cultura y de la naturaleza por las que lo real (de la naturaleza) y lo simbólico (de la cultura) han podido arraigar precisamente en ese estrato arqueológico de dichos imaginarios sociales. Éstos funcionan como estructuras generativas fundamentales que originan el despliegue de esquemas de pensamientos y de prácticas que forjan las formas del ser cultural. Destacamos así dos leyes fundamentales que estructuran la naturaleza y la vida: la ley de la prohibición del incesto que funda la cultura, y la ley de la entropía como ley-límite de la naturaleza.

Mas no sólo interesa entender cómo perviven esos imaginarios en las formaciones culturales tradicionales, sino también cómo conviven y se reinventan en el encuentro con otros imaginarios forjados en el magma de significaciones y 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, los cuales resultan en las formas concretas de significación en que hoy existen y se manifiestan los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

En el análisis de las formas en que pudiera haberse incorporado lo real de la naturaleza y 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 esas leyes fundamentales de la vida (ley de prohibición del incesto, ley de la entropía, ley de la

10 Cf. Leff, E., 2004, Cap. 8.



economía) en paradigmas científicos unificados e incontrovertibles (el Edipo en el psicoanálisis de Freud y Lacan; la ley de la entropía en Carnot, Claussius, Boltzmann y Prigogine). Más aún, habremos de renunciar a la pretensión de buscar en los imaginarios sociales la infiltración de estas “leyes universales” en formas unívocas, homogéneas y directas. Pues los imaginarios sociales no incorporan una forma universal del ser, 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 autonomía y su diversidad.

Por otra parte, la ley de la entropía no podría haberse instituido en los imaginarios de las sociedades pre-capitalistas, porque esa ley es la ley de un mundo moderno cientifizado. Dejando de lado la cuestión de saber si esa ley es una ley universal que existe más allá de la existencia del hombre, la ley de la entropía no se inscribe en los “mundos de vida” de las sociedades humanas no modernas, que de acuerdo a sus cosmovisiones viven en un “mundo de vida” dentro y con la naturaleza. Se trata de sociedades que se estructuran y organizan en el sentido que les imponen las condiciones de la naturaleza (aunque podría mencionarse el colapso de la civilización maya para indicar que la ley de la entropía fue un factor determinante, dada la inconsciencia de la misma en sus imaginarios sociales).

Estas leyes fundamentales de la naturaleza, de la cultura y de la vida, como verdades ontológicas (de lo real), se decantan en los imaginarios sociales y se traducen en saberes culturales. Pero este no es un proceso determinado por la ley científica, ni es tampoco una férrea manifestación de lo real sobre las condiciones de existencia de los pueblos. En los imaginarios sociales se conjuga un encuentro entre lo real y lo simbólico, entre el Ser que se despliega y manifiesta, y el ser cultural que modela y modula la realidad con su creatividad.

La ley científica, como forma simbólica universal, genera imaginarios diversos y una diversidad de formas culturales del ser. Son los imaginarios, y no las leyes, los que eventualmente afloran 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 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 generada por el crecimiento económico y su desconocimiento de la ley de la entropía; la afirmación del yo y del sujeto, ante su “falta en ser”, en la negación del otro y de lo Otro.

En efecto, la constitución del sujeto como efecto de la racionalidad moderna hace que allí donde hay una verdad ontológica no exista 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, (del mismo modo en que no hay un sujeto que sepa el ordenamiento del inconsciente que lo determina, como lo descubre el psicoanálisis). De este modo, si las leyes ontológicas no siempre son inducidas hacia los imaginarios por sus formas simbólicas, otras leyes *humanas* sí han sido inducidas por lo puramente simbólico (como la idea de Dios en las diversas creencias religiosas y la idea del Uno y lo Universal en la metafísica), o han sido instauradas por la idea del progreso (el mercado, la tecnología) en la racionalidad moderna.

### ***El imaginario de la prohibición del incesto***

En este contexto cabe preguntarnos: ¿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 desde la experiencia vivida de la mayor parte 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 una ley dictada por un dios, sino la norma social construida y aprendida para conservar la vida y organizar a la sociedad. 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 de 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, cabe preguntarse si el Edipo es universal, o si se trata de una estructura simbólica producto de la modernidad, pertinente para los sujetos sociales que la misma modernidad ha forjado; y cabe preguntarse también cómo se configura en diferentes contextos culturales. Safouan plantea que “El Edipo no es en el fondo más que *una forma cultural* entre otras igualmente posibles, con tal de 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).

Pero cabe preguntarse luego por la forma en que dicha función de la castración se establece dentro de una formación cultural específica, es decir, cómo las diferentes condiciones socio-ambientales se interrelacionan con la estructuración de diferentes formas de parentesco, que darían lugar a diferentes manifestaciones de la prohibición del incesto y de sus imaginarios dentro de las “condiciones que rigen la estructuración del deseo y los tiempos según los cuales ésta se ordena.” (*ibíd.*: 126). Habría que preguntarse también si esta ley del deseo se ordena y manifiesta, en sus diferentes regularidades, en contextos culturales donde no se haya instituido la forma “sujeto” del ser como efecto de la implantación de esa racionalidad dentro de la cual se instaura el saber psicoanalítico sobre el Edipo.

Safouan se plantea ese enigma en los siguientes términos (que abren las puertas para indagar la constitución de los imaginarios sociales de la ley de la prohibición del incesto en el encuentro entre el orden simbólico y los contextos socio-ecológicos en que se inscriben):

[...] 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 sólo con las referencias imaginarias (Safouan, 1977: 119).

Es así como esta formulación abre una indagatoria para desentrañar las formas en que se instituye el imaginario social del incesto, 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, vela e impone una barrera en la relación entre el sujeto y su ambiente, entre lo real de la naturaleza y el ser cultural, de manera que todo imaginario social de la naturaleza estaría ya mediatizado por las formas en que la institución del orden simbólico constituye dichos imaginarios que regulan la relación entre los hombres y la naturaleza.

Desde la visión de la ortodoxia marxista, la prohibición del incesto no sería obra ni del orden natural ni del orden simbólico, sino, en primera instancia y de forma determinante, del orden del poder guiado en última instancia 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, en la ocurrencia, la única de su especie: lo que es presentado como un pecado contra la naturaleza es en realidad un pecado contra la autoridad (Meillasoux, 1977: 25-26).

Para “fundar” tal aseveración, Meillasoux, 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 resulta, más que de una ley sociológica o cultural, de una lógica de la exogamia el intercambio de mujeres dentro de una estrategia para concretar un determinado modo de producción y sus relaciones sociales.<sup>11</sup> Sea

11 “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

que en el mundo de la ciencia se la entienda como una ley natural, social o cultural, inscrita en el orden económico o en orden simbólico, la prohibición del incesto ha quedado inscrita como una norma social en los imaginarios culturales de la humanidad.

### *Los imaginarios de la entropía*

La ley de la entropía emerge como una ley universal de organización de la materia y degradación de la energía. Elaborada como una necesidad para volver más eficiente la conservación de la energía en los procesos termodinámicos de la industria en el proceso de acumulación ampliada del capital, la ley de la entropía en sus diferentes formulaciones —de Carnot a Clausius, de Boltzmann a Prigogine— señala la irreversibilidad de los procesos y la pérdida ineluctable de energía útil, al pasar de formas de materia y energía de baja entropía (de órdenes más complejos de organización), a niveles de más alta entropía y menor grado de organización. En este sentido, el calor es la manifestación de la degradación irreversible de la energía que marca el camino ineluctable hacia la muerte térmica del universo y del planeta. Ciertamente, como advierte Prigogine,

... el éxito de la termodinámica de equilibrio retrasó el descubrimiento de las nuevas propiedades de la materia —como la autoorganización 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).

Más allá de las diferentes formulaciones científicas en torno al concepto de entropía, la dinámica de las estructuras disipativas alejadas del equilibrio desmoronaron la idea de un proceso unívoco y directo de desorganización de la materia y degradación de la energía. Si bien la materia-energía del universo sigue en última instancia una

---

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.*, pp. 23, 41, 68, 71).



tendencia hacia el incremento de la entropía, genera también diferentes momentos, espacios, procesos y formas de reorganización de la energía. Prigogine afirma 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-linearidad, 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 tipos (no predeterminados) de estructuras disipativas. Esto significa que cuando ya no nos referimos solamente a los procesos termodinámicos cercanos al equilibrio, como los procesos tecnológicos, 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 neguentrónicos* de organización de la materia viva. De esta manera puede concebirse un nuevo orden económico fundado en los arreglos ecológicos, en los procesos metabólicos y productivos que determinan la autoorganización de la materia y la disipación de energía en los diferentes espacios y escalas de organización de un eco-bio-geo-socio-sistema (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 de 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, la vida misma aparece como un proceso auto-organizativo, como un proceso neguentrópico (Schrödinger, 1944); por otra parte, si bien la organización ecológica del planeta no escapa a los procesos de degradación entrópica siguiendo la ley de máxima eficiencia de Lotka (1922), el grado, la escala, la intensidad y las formas de disipación de la entropía son generados por los procesos antrópicos que definen las formas y grados de transformación de la naturaleza. Estos procesos ciertamente dependen del metabolismo de los seres vivos, y entre ellos, de los humanos, incluyendo el crecimiento demográfico y las formas diferenciadas del consumo endosomático y exosomático de energía entre países ricos y pobres, clases sociales y grupos 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, los cuales se disipan en el metabolismo industrial por el uso de recursos fósiles y orgánicos —de petróleo, carbón y bosques—, desembocando en la degradación de la materia y la energía en un proceso económico globalizado y en crecimiento continuo (Georgescu-Roegen, 1971).

Sin embargo, hasta ahora estas teorías han desconocido el potencial neguentrópico del planeta para construir una sociedad humana fundada en una racionalidad productiva sustentable (Leff, 1994, 2004). Más allá del ocultamiento de ese potencial en las teorías guiadas por la racionalidad dominante, el significado de las condiciones que impone la ley de la entropía a la organización de la vida ha sido prácticamente ignorado. Fue George Steiner —un crítico literario, y no un científico—, quien señaló 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 sobre 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, quien lanza esta advertencia sin siquiera apoyarse en los estudios de la bioeconomía de Georgescu Roegen ni en las previsiones actuales del riesgo ecológico del cambio climático, se asume 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 tales previsiones sobre los desastres socioambientales que se han desencadenado en los últimos años, disuelve su evidencia en la incertidumbre del cambio climático, en el corto horizonte de las evaluaciones y en la multiplicidad de criterios con los que se elaboran los pronósticos y escenarios del calentamiento global. Lo que prevalece es un cálculo probabilístico del riesgo ecológico y del cambio climático, alimentado más bien por los aportes de una imprecisa ciencia del clima y atravesado por diversos intereses económicos y políticos que invaden a la verdad científica, antes que por imaginarios sociales que incorporen tanto los conocimientos de la termodinámica como las visiones de los pueblos sobre el cambio climático.

Si bien la falta de difusión de la ley de la entropía entre la ciudadanía resulta paradójica cuando la sociología 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—, no debiera causar tanta extrañeza el hecho de que la entropía como ley universal que marca la irreversibilidad del tiempo y la desorganización de la materia no se refleje en imaginarios culturales. En efecto, los principios de irreversibilidad de los procesos de degradación ineluctable de la energía, la idea de una flecha del tiempo hacia la muerte entrópica, no parecen estar inscritos en las cosmovisiones de los pueblos tradicionales. En sus imaginarios domina una concepción del tiempo circular, en el que la vida se renueva constantemente, respetando los ciclos de la naturaleza.<sup>12</sup> Incluso un cierto animismo anima la construcción de identidades por las que el ser humano se identifica con el espíritu de la naturaleza y el alma de los animales, hasta el punto de que la naturaleza da nombre a las identidades culturales, como ocurre con los seringueiros de la amazonía brasileña, quienes 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 Ser del cosmos y del mundo, su formulación como ley científica

---

12 En el imaginario de los pueblos aymara, el Pachakuti —palabra que viene de Pacha: “más allá del tiempo y del espacio”; y de Kuti: “regreso, vuelta”—, se concibe 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 ciencias”. Los tiempos de Pachakuti son tiempos de reflexión comunitaria ante situaciones “catastróficas”. Éstas 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. De esta manera se renueva el sentido originario de su “vivir bien” en respuesta a los trastornos de la naturaleza por la intervención de la modernidad en el planeta y en sus mundos de vida.





es una producción histórica que no emerge del pensamiento abstracto sobre la realidad, 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 un devenir del Ser de la naturaleza, sino que son desencadenados y magnificados por el capital. Por ello no podría haber quedado inscrita la entropía como ley científica en los imaginarios de las sociedades tradicionales, las cuales se han constituido y continúan viviendo dentro del sentido de la organización neguentrópica de la vida. 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 entró a destruir sus modos de vida y sus procesos civilizatorios.

Así, más allá de imponer tal concepción científica del mundo a los pueblos tradicionales, resulta más significativo mirar de qué manera sus imaginarios y la misma reinención de sus identidades se inscriben en el sentido de la construcción de *sociedades neguentrópicas*. Pues como atestiguan las luchas emancipatorias e identitarias de los pueblos de las florestas, éstos reconfiguran sus prácticas y sus modos de producción en la conservación y cuidado de su patrimonio natural, derivan su producción de la productividad neguentrópica de los ecosistemas, y contribuyen a su complejidad reconociendo y sujetándose a sus condiciones ecológicas de sustentabilidad.<sup>13</sup>

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 una acción humana 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 neguentrópicos. Ello no significa la negación de la entropía, sino la

---

13 Resultan ejemplares y emblemáticas en este sentido las luchas identitarias por la re-apropiación de la biodiversidad y los bosques emprendidas por los seringueiros en Brasil (Porto-Gonçalves, 2001) y el proceso de comunidades negras de las poblaciones afrodescendientes en la costa pacífico de Colombia (Escobar, Grueso y Rosero, 1998).

contribución desde el pensamiento y la acción social a los procesos de organización neguentrópica: 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 neguentrópico iniciado con la auto-organización de la materia y de la vida.

Este proceso tendrá que darse en una tensión entre los procesos neguentrónicos 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. Al mismo tiempo, esta gestión de la ley de la entropía se encuentra enlazada en las formaciones culturales tradicionales con las formas de la producción y del intercambio, en una tensión entre los valores del equilibrio y la conservación, y la pulsión al gasto. Las cosmovisiones orgánicas de los pueblos constituyen una compleja matriz imaginaria donde se entretajan las relaciones humanas con 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).

Por otra parte, esas pulsiones —la pulsión de muerte (Freud), la “falta en ser” (Lacan), la pulsión al gasto (Bataille) en la producción y el consumo—, se insertan en las formas de racionalidad de la modernidad —racionalidad económico-tecnológica; individualismo ecológico— que desencadenan procesos ideológicos y productivos que inducen un mayor gasto entrópico. Estas tendencias entrópicas —magnificadas por la pulsión al crecimiento económico ilimitado, la explotación de la naturaleza y del hombre, y el desconocimiento y exterminio del otro—, se enfrentan a la reflexión sobre la vida y el deseo de vida que va moderando las pulsiones y los excesos impulsados por la “falta en ser” que activa la ineluctable entropía, sea a partir del imaginario del *vivir bien*, o de una ética de frugalidad y



de cuidado de la naturaleza, o de una voluntad de poder vivir que reorienten el sentido del ser en el mundo (Leff, 2003).

Así, si bien es cierto que la conciencia humana se ha mantenido hermética a la ley de la entropía e impermeable a la difusión de un conocimiento científico, la verdad de la entropía tampoco ha interesado a los economistas ni ha inquietado a las conciencias de los seres ilustrados de la modernidad en quienes confían los sociólogos de la modernidad reflexiva. Ante este hecho debemos preguntarnos, no sin sorpresa y una justificada suspicacia, acerca de las formas culturales en que lo real de la entropía y de la neguentropía pudiera haberse instaurado o pudiera incorporarse en los imaginarios socio-culturales de la sustentabilidad.

De este modo los imaginarios sociales de la sustentabilidad nos llevarían a ver cómo el *ser-así* de la naturaleza y de la cultura se instaura en el ser cultural de los pueblos. Además 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 neguentrópicos de la naturaleza significados por la cultura en la construcción de sociedades sustentables.

## Imaginarios Sociales y Sustentabilidad

La ambición objetivista de la ciencia y la visión determinista de los hechos de la realidad heredada de la empresa científica 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, más allá de su sentido en el campo de la antropología y de las “ciencias del espíritu”, todo propósito de reivindicar la potencia de tales idealidades fue relegado al campo enjuiciado de las ideologías y del idealismo que encubre la clara transparencia del mundo a la que aspiraban las ciencias. Sin embargo, al irse emancipando del dominio del estructural-funcionalismo, la sociología fue rescatando el valor de los imaginarios sociales y de la imaginación sociológica (Wright Mills, 1967).

Por otras vertientes, los imaginarios sociales fueron entrando en el campo del análisis sociológico. Como apunta Castoriadis (1975), los imaginarios sociales no son sólo las representaciones de un mundo o las cosmovisiones que dan sentido existencial y coherencia a ciertas prácticas. Los imaginarios están arraigados en las identidades que conforman al ser cultural; se afirman como un principio de autonomía y de singularidad desde donde no sólo resisten a la colonización de otras culturas dominantes y hegemónicas, sino desde donde se resignifican sus identidades. Son la raíz desde donde los mundos pueden ser reiventados, son la fuente desde donde los sujetos de tales imaginarios se transforman en actores sociales en la construcción y reconstrucción de sus mundos de vida.

Los imaginarios sociales aportan así una nueva inteligibilidad y abren una nueva indagatoria sobre la naturaleza de los fenómenos sociales e históricos. El imaginario social, más allá de poder derivar su emergencia del orden simbólico y de las estructuras lingüísticas que configuran las formas culturales de significación del mundo, 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. El imaginario social es un “magma de significaciones sociales” que encarna en *habitus* (Bourdieu), en *esquemas de prácticas* (Descola), en *costumbres en común* (Thompson, 1998). Como tal, regula las prácticas de una comunidad, establece 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. A través de 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 esas formas tradicionales del ser cultural.



En los imaginarios sociales arraiga lo real de la Tierra generando formas del ser en las 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 que permite expresar 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 a 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 de racionalidad 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 imaginarios instituidos; magma desde el cual pueden repensarse para seguir constituyendo 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, esta reflexión desde y en 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; al igual que los *habitus*, frecuentemente no se expresan como representaciones explícitas que confieren *a posteriori* sentido a los

fenómenos, sino que, de manera implícita, constituyen de entrada “sentido en acto”. En los imaginarios arraiga el sentido y 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:

... 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 anti-objetividad, 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).

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 en que lo real es incorporado, y de este modo constituye al ser mismo de la sociedad y de la historia. El ser social no se conforma independientemente de la naturaleza, sino que establece una ontología existencial cuya “objetividad” proviene de las formas en que el ser cultural se instituye a través de las significaciones que asigna a lo real en sus mundos de vida, incluso a través 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 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* (Steiner, *op. cit.*, pp. 18, 15, 96-97, 83).

No debemos pensar entonces los imaginarios, en el despliegue de la virtualidad del Ser, como la configuración de las ideologías que anteceden al surgimiento de una visión científica del mundo, de un imaginario coherente y verificable en el *ser en sí* del mundo objetivo. Los imaginarios son ya mundos fácticos, 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 en ese momento del devenir del Ser, en el que el Ser se bifurca 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.<sup>14</sup> Allí se plantea esa 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 *habitus*, de pensamiento incorporado y arraigado en el ser cultural y en territorios de vida, donde el verbo en acto se codifica en una trama de lenguaje compartido en la síntesis del *vivir bien* que hoy se expresa en estrategias discursivas que confrontan al discurso del desarrollo sostenible.

Mas si los imaginarios sociales se presentan como una resistencia frente a la institucionalidad del *Logos* universal manifiesto en las leyes de la globalización económica, 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 en que el “verbo cósmico” —las leyes de la naturaleza— 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, así como 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 en que han asimilado y significado 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

---

14 El Ser se desplegó hasta el punto de la disociación entre lo Real y lo Simbólico, entre la Naturaleza y la Cultura. Descartes radicalizó esta separación al inventar el objeto y el sujeto. La reunificación del mundo no podría ser una reflexión del sujeto, de la conciencia sobre el Ser desvirtuado por la intervención del conocimiento en la degradación entrópica de la vida. Los imaginarios vienen a ser esas instancias en que la vida arraiga en la vida disyunta, pero junta en el cuerpo del ser, del ser diverso por la multiplicidad de la cultura, de un ser allí ya dado en su diversidad existente, de una existencia ya dada que instaura las formas del ser cultural con su diversidad de imaginarios, que hoy se enfrentan a la multiplicidad de subjetividades objetivadas por el efecto de la racionalidad que generó la disyunción del ser y el ente.





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 él— los conceptos de la 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; neguentropía— que se conserva y permanece oculto bajo la tierra. Se esboza así la extrañeza de lo innombrable

de la naturaleza 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, de mantener su ser y de llegar a ser, de un modo que no es el de la conciencia del sujeto trascendental.

Castoriadis plantea en otros términos la constitución de los imaginarios sociales en la inscripción y encarnación de lo Real (la naturaleza) en el orden Simbólico (las significaciones sociales) de las culturas:

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 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).



Más, si bien las significaciones sociales alteran y conducen la “potencia” de la materia, el orden ontológico de lo real, las leyes fundamentales de la naturaleza, conservan su autonomía frente al orden simbólico. Por ello interesa indagar cómo lo real de la entropía y la neguentropía (de los principios de la organización de la naturaleza) se ha interiorizado en los imaginarios sociales, inscribiéndose así en el arte social de creación de nuevas formas de vida, desde las condiciones reales de la vida. 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. En esa radicalidad, el imaginario social incorpora las dimensiones 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 sociales se acoplan al ser que se inscribe en los acontecimientos que forjan su verdad y que lo movilizan hacia una resignificación de sus verdades como formas auténticas de vida (Badiou, 1998, 2006).

El imaginario es el propio elemento en el cual y por el cual se despliega lo real incorporado a lo social-histórico. No se trata de rescatar la idea del “genio de un pueblo”, que parecería emanar misteriosamente de las oscuras profundidades del espíritu, sino de 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, y al mismo tiempo 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. Para él, el imaginario no es un instrumento político ni un imaginario utópico sino un concepto teórico.

La creación imaginaria brota espontáneamente del ámbito de lo social-histórico. 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 del “vivir bien”. La indagatoria sobre los imaginarios de la sustentabilidad implica desentrañar, revalorizar y reactivar estos imaginarios como esquemas de prácticas y como *habitus* de formas culturales de sustentabilidad instauradas en el ser cultural. 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 —en una política de la diferencia— a su encuentro y fertilización con otros imaginarios, con otras formas culturales de vida y de sustentabilidad.

Los imaginarios sociales se inscriben en una identidad colectiva, compuesta por personas, que si bien remiten a un sujeto ético, responden a un *ethos* colectivo donde se entretajan relaciones de reciprocidad y complementaridad (de diálogo activo) con lo otro, más allá de una autorreflexión del sujeto sobre sí mismo dependiente de una consciencia 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 renuevan sus sentidos originarios y abren los caminos a la construcción de otros mundos de vida posibles en el encuentro con la modernidad.<sup>15</sup>

Al plantear el poder de “hacer ser” desde los imaginarios sociales como una alteridad radical, Castoriadis no sólo plantea la inconmen-

---

15 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.



surabilidad 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 búsqueda 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 abre una praxis de alteridad radical hacia la sustentabilidad.<sup>16</sup>

El concepto de imaginario social que estamos reconfigurando, es la instancia en la que encarna el espíritu de un pueblo y por ese conducto su “inconsciente colectivo”. Pero el imaginario no emerge como una fantasía creadora de imágenes. No es una conciencia subjetiva o colectiva. Tampoco debe confundirse con el concepto del registro imaginario que se constituye en la tópica del inconsciente lacaniano (Lacan, 1971). El imaginario social es el registro en el que se sedimentan las cosmovisiones, los *habitus* y los esquemas de prácticas de un pueblo, de una comunidad; donde fraguan el sentido de su ser cultural. Es una praxis cuyo sentido se sustrae a la lógica de la

16 En este sentido es justa la crítica que le hace Habermas, pues si bien 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”, le reprocha al mismo tiempo su inconsistencia teórica, pues los imaginarios como la institución de un mundo particular de vida se postula como una “*creatio ex nihilo*”. En efecto, no logra discernirse “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).

racionalidad moderna, a su propósito objetivante, a la intencionalidad de un interés práctico o a una idealidad espiritual divorciada de la materialidad de la existencia humana. En este sentido, el imaginario encarna 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 supervivencias 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 bifurca en el diálogo de saberes hacia la producción de un futuro generado por una heterogénesis del ser que se ramifica hacia su diversidad, en una política de la diferencia. Es en ese sentido que puede reclamarse la autonomía como praxis emancipatoria, 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” y del “buen vivir”

La crisis ambiental ha venido a cuestionar los propósitos de la humanidad centrados en el progreso, en el crecimiento y en el desarrollo como los sentidos y destinos supremos de la modernidad, de los cuales habría de derivar el bienestar, el control, la justicia y hasta la felicidad de la existencia humana. De allí que tanto la reflexión ética y filosófica como las reivindicaciones sociales se hayan replegado hacia un principio fundamental de la existencia humana: simplemente la vida. Los imaginarios de la sustentabilidad se asientan en los imaginarios de la vida y en la voluntad de poder re-imaginar la vida.

A través de los imaginarios sociales de la sustentabilidad buscamos pensar las condiciones de vida del ser humano dentro de las



condiciones de vida del planeta que habita. Así, el imaginario de la vida va confrontando y suplantando al imaginario del progreso como sentido de la vida intervenida por la racionalidad de la modernidad. 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 “bien vivir” cuestionan 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 simulada con el concepto de producto interno bruto, *leitmotiv* y eje conductor de los propósitos más relevantes 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 (Sarkozy), el reino de Bután ha llamado la atención del orbe al buscar concretar y poner en práctica tal principio en la conducción de la planificación económica y el ordenamiento social de su país.<sup>17</sup>

En el lado opuesto del planeta, otro imaginario cultural —más 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, después de la Cumbre de Cochabamba, 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 en las conclusiones de la Cumbre Mundial de los Pueblos ante el Cambio Climático y los Dere-

---

17 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](http://es.wikipedia.org/wiki/Felicidad_Nacional_Bruta).

chos de la Madre Tierra, celebrada en Bolivia en abril de 2010.<sup>18</sup> Por su parte, la ética del “buen vivir” y los “derechos de la naturaleza” se han inscrito ya en la nueva Constitución de Ecuador como principios rectores de la planificación del Estado ecuatoriano (Acosta y Martínez, 2009).

La manifestación del “vivir bien” pretende mostrar al mundo que “otros modos de vida son posibles” y que son parte intrínseca de sus formas de ser cultural, al tiempo que los problemas globales (el cambio climático) sigue siendo gestionado dentro de las estrategias generadas en el contexto de una modernidad reflexiva, es decir, dentro de la instrumentalidad económico-tecnológica y de la geopolítica del desarrollo sostenible, de la eficacia de un Protocolo de Kyoto renovado y de 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 frente al sometimiento de las formas de vida de los pueblos que sufrieron por la imposición de la racionalidad moderna; el imaginario del “vivir bien” también propone otra comprensión del mundo y se ofrece como muestra de cómo podría revincularse la vida humana con el orden natural; lo cual es una solución que va más allá de los alcances de una modernidad reflexiva, de los ajustes de la economía y los potenciales de la tecnología para controlar la degradación socio-ambiental y el cambio climático.

Del imaginario del “vivir bien”, tal como ha sido 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 fenomenología y de la ontología existencial en la revolución filosófica que operan frente al racionalismo de la modernidad. Así, la vuelta al ser y la idea de “dejar ser al ser” en Heidegger, se expresan en esos derechos intrínsecos de existencia de la naturaleza que han “informado” tanto a la ecología profunda como a la ética

---

18 Cf. <http://cmpcc.org/>





ambiental; tanto a una nueva antropología de la praxis, como a nuevos principios de gestión fundados en el cuidado de la naturaleza.

De esta manera, el imaginario del “vivir bien”, que emana desde “dentro del ser cultural”, que resiste al trastocamiento padecido por 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 renacen “naturalmente” 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 para 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 (Leff, 2002). Es así como el imaginario del *vivir bien* se verbaliza, se argumenta, se imprime: desde el *habitus* y su práctica, adquiere valor simbólico y se expresa en forma discursiva.<sup>19</sup>

El imaginario del *vivir bien* surge del sentimiento de interioridad dentro del cosmos, de la Tierra, del ambiente; del sentimiento de “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.<sup>20</sup> Esta concepción-sentimiento de ser se ajusta a aquella que propone Merleau-Ponty desde su *Fenomenología de la percepción* (1969), como una experiencia de implicación-relación-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 esa reciprocidad con el mundo donde el contacto con el mundo está en la interfase de piel y carne, no en la conexión entre

19 Como ejemplo de ello, el imaginario del “buen vivir” se hibridiza con el discurso de la eco-logía y de la gestión del desarrollo sostenible para plasmarse en la Constitución del Ecuador, que en su artículo 71 propone: “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).

20 El *vivir bien* se expresa en la cosmovisión y lengua aymara como *suma gamaña* 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).

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.

Es bajo este aspecto como 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 restableciendo sus conexiones primigenias con el mundo, el *vivir bien* se produce dentro de esta ontología existencial. Es en esta concepción del mundo —de su inscripción pre-lingüística y pre-racional—, donde el ser indígena se siente inscrito en la Pachamama en ese proceso autopoietico, dentro de un mundo-cuerpo por el que “somos el mundo que se piensa a sí mismo”, donde el pensamiento y nuestra habla son la expresión de la Tierra, de la Pachamama (Huanacuni, 2010).

En este sentido, los imaginarios sociales son esos saberes encarnados que Merleau-Ponty designó simplemente como *carne*,<sup>21</sup> esa “profunda creatividad activa en los niveles más inmediatos de la percepción corporal [...] 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 convierte en un *ser dentro de una Tierra habitada* (como sienten los pueblos andinos que viven en la Pachamama), en la conciencia de una existencia envuelta en un cosmos, en una biosfera, en la Tierra entendida como el movimiento del cuerpo sensible hacia un “mundo de vida” vivido como carne comunal. En virtud de esta indagatoria el “enigma de la Tierra, en toda su densa, fluida y atmosférica unidad, comienza a emerger y a hablar.” (Abram, 1995: 62).<sup>22</sup>

21 “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).

22 “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



Siguiendo a Merleau-Ponty, David Abram interpreta esta percepción pre-reflectiva, como “nuestra *participación* carnal en un mundo que desde ya *nos habla* en el nivel más inmediato de nuestra experiencia sensorial” (ibid.:71), lo cual 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 imaginario originario en el que estaría prefigurado aquello que en la evolución del ser —en su trascendencia de lo sensible y sintiente—, llegaría a manifestarse y a expresarse en la mente humana como una conciencia. De esta manera, la trascendencia de la percepción de Merleau-Ponty aparece como una nueva ontología del devenir del mundo, de la génesis carnal de una conciencia por venir. Afín con la ecología profunda, la fenomenología de la percepción abriría la ilusión de una trascendencia ecológica de la historia anti-ecológica por la que ha atravesado el proceso civilizatorio de la humanidad. Los imaginarios sociales serían la forma en que se ha instaurado esa génesis carnal, previo a su expresión en la conciencia.<sup>23</sup>

La fenomenología de la percepción en Merleau-Ponty, así como la fenomenología de la praxis en Descola, estarían proponiendo de esta manera una filosofía del mundo coherente con las formas del ser indígena que se percibe, piensa, siente, vive y actúa, no sólo dentro de sus mundos de vida, sino como seres dentro del mundo, inscritos en la Tierra.<sup>24</sup> Estas perspectivas filosóficas se inscriben en una fenomenología de la trascendencia que concibe la historia como una generatividad del Ser inscrita en una “ontología desde dentro”, como una topología del Ser que espera su realización desde la “profundidad” de su ser, en un despliegue de sus potencialidades

---

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).

23 “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).

24 “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).

inscritas en la interioridad de su *poder ser*. Sin embargo, tal conciencia emergente de sí y tal despliegue del ser se han visto intervenidos por las configuraciones del ser que se constituyeron desde la emergencia del lenguaje y la configuración del sujeto, desde la intervención del ser por la metafísica y luego por la ciencia en la institución del mundo moderno. Así, esa historia real de 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 una vez abierto el camino por la invención de una comprensión fenomenológica de la vida.

Ciertamente, la fenomenología busca restaurar el desquiciamiento del mundo que abrió el dualismo ontológico cartesiano al objetivar al mundo separado de la subjetividad, al cuerpo separado del alma, a la realidad separada de la espiritualidad.<sup>25</sup> Sin embargo, la trascendencia y emancipación de la ontología dualista, así como la racionalidad económica e instrumental, tampoco pueden dejarse a merced de la mirada complaciente de un ecologismo que intenta comprender 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. Así Michael Zimmerman, uno de los mayores proponentes de una ética ambiental, afirma:

---

25 Varios autores que apelan a la ecología profunda y a la ética ambiental argumentan que no basta con adoptar una ontología “desde dentro” y un paradigma cognitivo de las relaciones internas de las relaciones del ser (*self*) con la naturaleza, sino que es necesario forjarnos también una nueva forma de ser no dualista. Lo que implica una subversión de la relación del sujeto con el mundo objetivado. Ello obliga a plantearnos la consistencia de la idea de reabsorbernos en un monismo ontológico, de poder regresar al momento anterior a la disyunción entre el Ser y el Ente, entre lo Real y lo Simbólico. Si bien la racionalidad ambiental implica la construcción de una epistemología no objetivista y una filosofía del ser colectivo capaz de desconstruir la subjetividad instituida en la conciencia del yo, la resolución de la crisis ambiental y civilizatoria generada por la ontología y epistemología dualista –la racionalidad científica de la modernidad– no se resuelve mediante un forzamiento monista del mundo, sino en una reconstrucción de las formas humanas de pensamiento del mundo en relación con el ser del mundo vivo que habitamos, es decir, una nueva coherencia entre lo Real y lo Simbólico, un saber del mundo vivo para un vivir bien en el mundo. He argumentado contra las pretensiones del pensamiento ecologista hacia la reinstauración de un monismo ontológico y en particular contra el naturalismo dialéctico de Murray Bookchin (Leff, 2004, Cap. 2).



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).

De esta manera, habría que esperar la completa racionalización de los imaginarios y de los mundos de vida ordenados por sus ontologías “desde dentro” de la Tierra, antes de pretender acceder y poder trascender, evolutivamente, a un estado de reencuentro con las condiciones de vida en el planeta vivo que habitamos. Contra esta falsa idea de una trascendencia ecológica del mundo, la racionalidad ambiental busca reordenar el mundo de forma acorde con una comprensión de la vida en el mundo de la vida, y propiciar la reinstauración de los imaginarios originarios para dar curso a la construcción de mundos sustentables. Ello implica la necesidad de desconstruir la jaula de hierro de la racionalidad instaurada. Pues hoy en día, el ser está envuelto en la atmósfera de este planeta, y la atmósfera que circula dentro y fuera de sus cuerpos es una atmósfera contaminada.

De esta manera, el abrir los cauces del “vivir bien” dentro de las potencialidades del planeta y las posibilidades de la cultura no sólo precisa de una alianza de los derechos culturales a “ser con la naturaleza” con los principios y valores que busca restaurar el pensamiento por la vía de la fenomenología de la percepción, la ecología profunda y la ontología existencial; esta “recreación del mundo” requiere e implica también un proceso de desconstrucción a través del pensamiento teórico y en la práctica política de la racionalidad instituida, para poder construir una nueva racionalidad social en la que puedan enlazarse las reinvencciones de las formas del ser cultu-

ral en las que pervive el “ser desde dentro”, es decir, aquello que la fenomenología quisiera instaurar en la reconstrucción del ser civilizado, racionalizado.

No se trata pues de operar un desocultamiento del Ser a través de una ontología del ser, de abrir la posibilidad de lo aún no visible y lo aún no pensado como algo que estuviera “necesariamente encubierto en lo visible y fueran modalidades de su misma trascendencia.” (Merleau-Ponty, 1969: 216). El “dejar ser” al Ser, la “potencia” de lo posible no es una trascendencia, es una activación de lo posible, lo que implica 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 anti-ecológica. Abrir y conducir un proceso civilizatorio hacia la sustentabilidad no sólo implica pensar coherentemente, sino construir estratégicamente futuros posibles en la negociación con los intereses instaurados e inercias establecidas; en la hibridación de los conocimientos generados por la ciencia y la tecnología moderna con el pensamiento crítico y los saberes culturales; en el reencuentro entre los imaginarios y los deseos de vida con la potencia recuperable de la productividad ecológica y la creatividad cultural para inventar nuevos mundos posibles.

Aparte de la polémica que pudieran despertar las aseveraciones provenientes de esta corriente de la ecología profunda y la ética ambiental sobre la génesis y el carácter estructurante e instituyente de los procesos lingüísticos y de las percepciones pre-lingüísticas y pre-racionales en la constitución de imaginarios, modos de pensamiento y formaciones discursivas; y aparte del encuentro que pudiera haber entre las visiones derivadas de la fenomenología de la praxis y los imaginarios derivados de las prácticas sociales, no basta un cambio de credo ontológico y de predisposición ética para reunir al “ser en el mundo” con el “ser del mundo”. Pues es diferente el poder de una ontología y una ética del *ser desde dentro* en la apertura hacia un cambio civilizatorio cuando emergen y se manifiestan *desde dentro del ser cultural*, que la influencia que pueda tener la ontología del ser y la ética ambiental cuando se plantean desde las fuentes de la fenome-



nología ecológica como un intento de restaurar el olvido del ser. En este encuentro de los tiempos, ambos procesos se conjugan en la forja de una nueva racionalidad.

La noción y el imaginario del *vivir bien* no es tan sólo una filosofía de vida propia de los pueblos andinos, sino que se extiende también a los pueblos amazónicas. Constituye, en general, un 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 de la Tierra con el arte del manejo cultural de la naturaleza. Así, en su estudio sobre 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* no es el reflejo en los imaginarios de sustentabilidad de los Achuar de las condiciones impuestas por la ecología de los territorios que habitan, sino también de la proyección sobre sus prácticas de una norma social de convivencia y de la significación cultural que imprimen a la 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, lo que llevaría a un proceso ineluctable 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 de la relación con la naturaleza en las prácticas sociales y productivas con la naturaleza, dice Descola:

... 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 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).

Esos imaginarios parecen prefigurar las estrategias ecológicas actuales en las que diversos grupos amazónicos y habitantes de los bosques tropicales, como los seringueiros, han instituido sus reservas extractivistas y sus modelos de “vivir bien” en la sustentabilidad; 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, más que venir a confirmar la viabilidad de una racionalidad ambiental, se presentan como las raíces profundas de formas de sociabilidad de la naturaleza instauradas en los *habitus* 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.

### ***Imaginarios sociales, racionalidad ambiental y diálogo de saberes en la institución de la sustentabilidad***

En el límite de la objetivación del mundo y del interés de la ganancia, surge la espiritualidad de la naturaleza que emana como Erda del fondo de la Tierra, inspirando el imaginario social en el que se expresa el grito de la tierra. Lo que nos lleva 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 abren el campo de lo posible; de imaginarios que fundan los saberes que instituyen al ser, 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; para enlazarlos con el pensamiento filosófico que, desde su vertiente crítica hasta su indagatoria especulativa, busca comprender el mundo anterior o posterior al ser humano, a ese real sin sujeto —la entropía del universo; la neguentropía de la Tierra—, en el que la existencia humana es prescindible. Esa filosofía posmoderna, en su afán de trascender la herencia de la metafísica —de la inversión del platonismo, de la idea absoluta, del determinismo, del absolutismo de la razón—, llega a postular la única necesidad absoluta del mundo humano: su contingencia (Meillassoux, 2006). En tanto que la filosofía mantiene su indagatoria sobre el devenir del Ser y de la correlación entre el pensamiento y el Ser, la ciencia ha establecido sus construcciones paradigmáticas en la validación de sus conocimientos objetivos, derivados de la relación de verdad entre el concepto y lo real. En toda esta larga odisea del pensamiento, ni la filosofía ni la ciencia se han planteado el problema de la reflexión del pensamiento y del conocimiento sobre lo real, que desemboca en la degradación ecológica y la muerte entrópica del planeta generada por el efecto de la metafísica y de la ciencia sobre la naturaleza.

Este llamado a pensar desde la “llama de la vida” es lo que nos lleva a indagar desde la racionalidad ambiental los imaginarios sociales de la sustentabilidad. Pues más allá de la inquietud de Heidegger por entender el posible conocimiento del mundo en una extemporaneidad de la existencia del hombre, para pensar o para comprobar experimentalmente su veracidad —como su hipótesis de pensar el mundo futuro destruido por un fenómeno cósmico—, hoy nos confrontamos con el riesgo de la desaparición de la vida —y del hombre mismo— en el planeta, no por causa de un fenómeno extrahumano, sino por el efecto del conocimiento en la destrucción



del planeta, por la producción de una complejidad ambiental incognoscible (Leff, 2000).

La modernidad ha generado problemas que no pueden solucionarse por la vía de una modernidad reflexiva, porque el problema de la ciencia no es solamente su limitada capacidad para conocer el mundo de la vida, sino para explicar y anticipar los impactos que ha generado y continua produciendo en el planeta, en la naturaleza y en la vida su forma hegemónica de comprensión del mundo, su conocimiento para el control y dominio de la naturaleza que ha llevado a la degradación del ambiente, al riesgo de la vida y a la pérdida del sentido de la existencia humana.

La desconstrucción de la metafísica lleva a cuestionar el determinismo y la sobre-objetivación del mundo, así como los juicios *a priori*, la Idea Absoluta y el absolutismo de la razón 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 (Deleuze) y en la necesidad de contingencia (Badiou, 1997), hacia el devenir de un futuro sustentable. Pero la contingencia como posibilidad del ser en el acontecimiento que abre lo posible, no abre un horizonte infinito del ser posible. Más allá de la emergencia de lo nuevo por la generatividad de la materia, por la epigénesis y la mutación genética, por la innovación tecnológica y su hibridación con la vida, —es decir, más allá 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 se abre y es movilizado por el pensamiento creativo y propositivo, y por el acto ético responsable.

El pensamiento filosófico inició un proceso de crítica y desconstrucción del pensamiento metafísico a partir de la fenomenología y de la ontología existencial. La necesidad de la contingencia viene a confrontar la visión determinista de la historia, a la fenomenología trascendental y a la idea de un devenir inscrito en el despliegue del Ser prescrito en las leyes de la naturaleza extendidas hacia las leyes

de la cultura. Pero la contingencia no podrá pensarse como la posibilidad de cualquier ocurrencia. Si lo contingente sale al paso de la determinación surgida de la racionalidad científica y de los procesos que ha instaurado en el mundo como inercias y tendencias en el devenir de un mundo racionalizado, ello no implica que el mundo pueda reordenarse por la vía de la contingencia del ser liberado de los constreñimientos de esa racionalidad, esto es, por la vía de una reflexión de la modernidad y de la emancipación del sujeto a través de su conciencia ecológica del mundo.

La contingencia y el acontecimiento como actos y momentos de “creatividad del mundo” no derivan simplemente de una renovada mirada filosófica. La contingencia del mundo entendida más allá de la incertidumbre que se abre espacio entre los límites del determinismo de los fenómenos como “sinrazón” del mundo, proviene de la realización del pensamiento metafísico en la modernidad: los efectos fácticos de los procesos generados por la intervención del pensamiento determinista y la ciencia objetivadora; de la racionalidad teórica e instrumental en la globalización económica y tecnológica del mundo en la degradación socioambiental.

La racionalidad moderna se funda en la idea de una razón de ser de las cosas e imprimió al mundo una razón de *ser-así*. La racionalidad ambiental no es una razón de ser del mundo, en una ontología pre-existencial; no se funda en una razón *a priori*: está más cerca del *sentido del ser*. Pero antes de abandonar la razón a la contingencia del mundo (donde cabe tanto la contingencia de la epigénesis del mundo orgánico como la innovación tecnológica de la vida), la racionalidad ambiental funda una nueva manera de pensar el mundo posible. La racionalidad ambiental se abre al diálogo con una diversidad de imaginarios sociales, y acoge el *no saber* del ser posible en el “a venir” del *aún no*.

La comprensión del mundo ha quedado tensada entre el conocimiento que procura un entendimiento del *ser-en-sí* del mundo a través del conocimiento objetivo derivado de la ciencia, y el *ser-para-nosotros* derivado del pensamiento fenomenológico y de la ontología existencial, pero que hoy emerge del fondo de la tierra en el imagi-



nario del *vivir bien*, que habla desde dentro de los mundos de vida de las culturas tradicionales. Si la modernidad reflexiva apuesta por la capacidad de reflexión del pensamiento racionalizado sobre la positividad de un mundo objetivado, la racionalidad ambiental apunta hacia una reconducción de la historia, abierta por el pensamiento hacia una sustentabilidad fundada en las condiciones de vida, en sus formas de arraigo en los imaginarios culturales y en un diálogo de saberes.

Ante los desafíos de la sustentabilidad se ha generado un conjunto de teorías, de conocimientos y métodos para la gestión ambiental; un conjunto de ideologías, instituciones y prácticas discursivas del ambientalismo naciente, que dan cuenta de la capacidad de respuesta del mundo moderno ante el riesgo ecológico y la crisis ambiental en el marco de una “modernidad reflexiva”. Allí se inscriben nuevas teorías ecológicas y disciplinas ambientales; los discursos de la sustentabilidad y del desarrollo sostenible; las cuentas del patrimonio ecológico y los indicadores socio-ambientales de sustentabilidad; el cálculo de huella ecológica y la probabilística del riesgo; los métodos de análisis ecológico y los instrumentos económicos de gestión ambiental; la apuesta por el decrecimiento económico y las variantes de una ética ambiental.

Ante la razonable duda que plantea la eficacia de estos medios “modernos” para alcanzar los fines del “desarrollo sostenible”, hemos abierto una indagatoria sobre los imaginarios sociales para intentar saber si allí se han sedimentado principios y valores de los que pudieran derivarse respuestas sustantivas, arraigadas en las formas del ser cultural, a la sustentabilidad de la vida. Más allá de la revalorización de las prácticas tradicionales de las culturas ancestrales y de atraer a los imaginarios como tema para una antropología o una sociología comparadas —como la que abre Bourdieu con su noción de *habitus* y con su concepto de *campo social*, o Descola con sus *esquemas de prácticas*—, interesa convocar a los imaginarios sociales a la arena política: allí donde hoy se presentan como un magma de significaciones que se sedimenta en el ser cultural; donde se apuntalan procesos de reidentificación cultural *con* la naturaleza, de donde

emergen nuevos actores sociales en el encuentro con la racionalidad moderna, ante la globalización y en la perspectiva de la construcción de sociedades sustentables.

Además de los paradigmas y las narrativas de la ciencia normal, del estructural-funcionalismo, de la ecología generalizada y del pensamiento de la complejidad que informan a la “modernidad reflexiva”, nuevas indagatorias en la filosofía y en la sociología política han abierto vías para pensar al ser social: la identidad social, el actor social, el movimiento social, el cambio social. Ante la crisis ambiental, esta indagatoria, sin duda especulativa, se vuelve más urgente. No se trata simplemente de dar muestra de creatividad teórica y de celebrar la renovación de las tradiciones académicas para comprender lo social en la era del riesgo ecológico, sino de dar coherencia a una diversidad de vetas de pensamiento que configuran el *complejo teórico y el magma de significaciones del imaginario sociológico contemporáneo* ante la crisis ambiental.

En las perspectivas de la racionalidad ambiental (Leff, 2004), el diálogo de saberes abre una indagatoria y propone una vía para el encuentro de mundos de vida diferenciados.<sup>26</sup> 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, se presenta como un pensamiento reflexivo que acoge a una multiplicidad de matrices de racionalidad —incluyendo las diversas formas del ser cultural—, y se construye en un diálogo de saberes entendido como el encuentro de diversas formas del ser/saber que incluyen un conjunto de hábitos y prácticas incorporadas en imaginarios sociales. Esto nos lleva a reinterpretar las relaciones de otredad, más allá de la epifanía del rostro (Levinas) —del encuentro de miradas y del diálogo intercultural—, en la confluencia de imaginarios y prácticas,

---

26 Cabe recordar que la racionalidad ambiental no es la expresión de una lógica o de un paradigma, sino una filosofía política en la que se conjuga un conjunto de racionalidades culturales, de prácticas sociales y culturales 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 (Leff, 2004).



de verdades y sentidos diferenciados en mundos diversos y diversificados de vida.

A pesar de sus diferencias conceptuales y metodológicas, estas magmas de significaciones que buscan aprehender al ser social a través de nuevas categorías de análisis —racionalidades, imaginarios, identidades, culturas, *habitus*, esquemas de prácticas— y 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, comparten una búsqueda en común y un conjunto de referentes y significantes en el propósito de pensar un mundo de la diversidad y de la diferencia.<sup>27</sup>

La modernidad reflexiva busca reformarse para sanear sus fallas, ya sea a través de la autoconciencia del sujeto como su célula constitutiva, ya sea a escala global como una reflexión institucional del sistema-mundo y de su progresiva destradicionalización; ya sea por una ecologización de sus procesos de racionalización, mediante la integración interdisciplinaria de sus conocimientos o por una acción comunicativa de intereses diferenciados en conflicto en el consenso de una verdad negociada como reivindicaciones de validez discursivamente redimibles. En tanto, el diálogo de saberes se plantea

---

27 No es este el lugar para desplegar las diferencias y alianzas entre diferentes teorías que alimentan y convergen críticamente en la configuración de la racionalidad ambiental. Para pensar las alianzas posibles entre la racionalidad ambiental y los imaginarios sociales, conviene definir brevemente los siguientes conceptos: Gilberto Giménez define a 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 *habitus* como una red de prácticas y significados orientados por las instituciones y por un sistema de disposiciones duraderas que dan cuenta de la acción social. Por su parte, el concepto de racionalidad social 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 (Leff, 2004:202-203). En esta matriz de racionalidad ambiental se inscribe el magma de significaciones de los imaginarios emergentes de la sustentabilidad que articulan el sistema de creencias, normas morales, arreglos institucionales y modos de producción, orientando las prácticas y acciones sociales hacia el horizonte de la sustentabilidad.

como una estrategia de construcción de la sustentabilidad global en la conjunción de procesos diferenciados, en un encuentro de otredades entre los imaginarios de la tradición y los paradigmas de la modernidad; en las hibridaciones 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 en el límite de la racionalidad de la modernidad, ante la crisis ambiental, ante la realidad átona y del ser atónito avasallado por la globalización. El diálogo de saberes se plantea 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 sustentable. El diálogo de saberes es una apuesta por 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 único: no del acontecimiento singular que sale al paso del devenir de 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 prácticas y *habitus*, que no siempre se representan en imaginarios, ni 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 guardan la huella de lo vivido; que se resignifican recreando sus identidades; que ceden al absolutismo de





su verdad originaria para hibridizarse 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 de lo simbólico y la creatividad de la verdad colectiva en referencia a las verdades ontológicas del ser: la entropía y neguentropía de la vida, la “falta en ser” del ser simbólico y el deseo de vida que reaviva la vida.

Más allá de la idea de comunidad reflexiva, el diálogo de saberes pone en contacto dialógico a las comunidades cuyos mundos culturales de vida han sido avasallados y marginados y que hoy reviven desde el fondo de sus tradiciones y sus autonomías, con la *otredad cultural*, en su encuentro con la globalización de la racionalización del mundo. 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 traducen y solidarizan conceptos y miradas diferenciadas sobre la sustentabilidad?; ¿cómo establecer relaciones entre los conceptos de sustentabilidad, neguentropía y vivir bien; entre el diálogo racional que se establece dentro de los contextos teóricos e institucionales de la ciencia y el saber experto, el pensamiento posmoderno, la ética ambiental y las significaciones inscritas en las cosmovisiones e imaginarios de las culturas tradicionales?<sup>28</sup>

La creatividad de este diálogo no sólo se plantea como 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 en los imaginarios sociales las verdades que fueron incorporadas como magmas de significaciones, y que como saberes subyugados por la conquista y la colonización del conocimiento en la modernidad, perviven como huellas capaces de ser reavivadas por

28 Resta decir que la fructífera inducción de un tal diálogo no está libre de resistencias por parte de las poblaciones indígenas, para quienes incluso los discursos más críticos en torno a la sustentabilidad —aquellos abiertos a acoger y dialogar con otras racionalidades y con los imaginarios tradicionales, como el de la racionalidad ambiental y la ética ambiental—, no dejan de ser percibidos como variantes del discurso hegemónico de la modernidad.

un nuevo pensamiento para insertarse en las perspectivas abiertas por una 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 condiciones de la cultura y de la naturaleza, que como leyes de la vida recrean la vida en un proceso neguentrópico orientado 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, 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 es el crisol en el que se decanta la sabiduría del ser humano que ha fraguado en los imaginarios sociales. Más allá del equilibrio entre entropía y neguentropía, entre 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).

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 abre 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, sino se abre al por-venir de lo posible al activar los potenciales ecológicos incorporados al ser cultural: en sus *habitus*, sus esquemas de prácticas e imaginarios sociales. El potencial de estos imaginarios de la sustentabilidad no siempre ni necesariamente afloran en el habla y se expresan en prácticas discursivas, pero se manifiestan en las formas de resistencia del ser, en los nuevos dere-



chos del ser colectivo, y en acciones sociales que arraigan al ser en nuevos territorios de vida.

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 de tolerancia y de 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 lo desconocido para convivir con él. Lo que implica no sólo el respeto al otro, sino también asumir una ética de la otredad y una política de la diferencia y la convivencia en el encuentro e hibridación de una multiplicidad de mundos de la vida.

Es así como a partir del imaginario de esa racionalidad, a partir de su apertura y sus alianzas con las matrices de racionalidad y los imaginarios sociales de la sustentabilidad arraigados en el ser cultural, se abre un proyecto de *democracia ambiental* en la que, por encima de las cuotas de participación de la ciudadanía en los esquemas de gestión ambiental instaurados por la geopolítica de la globalización económico-ecológica y 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*.

## 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.
- Acosta, A. y E. Martínez (Comps.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Badiou, A. (1997), Deleuze, “El clamor del ser”, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (1999), *El ser y el acontecimiento*, Tomo 1, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2008), *Lógica de los mundos: el ser y el acontecimiento*, Tomo 2, Buenos Aires: Manantial.
- Bataille, G. (1967), *La part maudite*, Paris: Minuit.
- Beck, U. (1992), *Risk society: Towards a new modernity*, Londres: Sage.
- Beck, U., Giddens, A. y S. Lash (1997), *Modernização reflexiva*, São Paulo: Editora UNESP.
- Boff, L. (1996), *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo: Atica.
- Bourdieu, P. (1979), *La distinction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Capra, F. (1999), *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama.
- Castoriadis, C. (1975), *L’Institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- 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.
- Descola, Ph. (2005), *Par – delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Escobar, A. (2008), *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham/London: Duke University Press.



- Escobar, A., L. Grueso y C. Rosero (1998), “El Proceso Organizativo de las Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombiano”, en Álvarez, S., E. Dagnino e A. Escobar (Eds) *Cultures of politics/Politics of cultures: Revisioning Latin American social movements*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1980), *Power/knowledge*, New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009), *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México: Siglo XXI Editores.
- Funtowics, S. y B. de Marchi (2000), “Ciencia Posnormal, Complejidad Reflexiva y Sustentabilidad”, en Leff, E., *La complejidad ambiental*, op. cit.
- Georgescu-Roegen, N. (1971), *The entropy law and the economic process*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Giménez, G. (2009), *Identidades sociales*, México: CNCA/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (1990), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.
- Heidegger, M. (1927/1951), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1971/2001), *Poetry, language, thought*, New York: Perennial Classics.
- 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.

- Huanacuni, F. (2010), *Vivir bien/Buen vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz: Convenio Andrés Bello/Instituto Internacional de Integración.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), [www.ipcc.ch](http://www.ipcc.ch)
- Lacan, J. (1959), *Seminario VII: La Ética en el Psicoanálisis*, Paidós: Buenos Aires.
- Lacan, J. (1971), “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.
- Lacan, J. (1974-75), *Seminario XXII: RSI (Réel, Symbolique, Imaginaire)*, Paris, mimeo.
- Leff, E. (1994), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI Editores/UNAM
- Leff, E. (2000), *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2002), “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en Cecaña, A.E. y E. Sader, *La Guerra Infinita. Hegemonía y Terror Mundial*, Buenos Aires: CLACSO-ASDI, pp. 191-216.
- Leff, E. (2003), “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.
- Leff, E. (2004), *Racionalidad Ambiental: La Reapropiación Social de la Naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2006), *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la Articulación de las Ciencias al Diálogo de Saberes*, México: Siglo XXI Editores.
- 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).
- Levinas, E. (1996), *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.



- Levinas, E. (2000), *La huella del otro*, México: Taurus.
- Lévi-Stauss, C. (1968), *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.
- Lotka, A.J. (1922), "Contribution to the Energetics of Evolution", *Proc. Nat. Acad. Sci.*, 8:147-154.
- Lovelock, J. (1979), *Gaia. A new look at life on earth*, Oxford: Oxford University Press.
- Martínez Alier, J. y J. Roca (2000), *Economía ecológica y política ambiental*, México: Fondo de Cultura Económica/PNUMA.
- Maturana, H. y F. Varela (1994), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires: Lumen.
- 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.
- Merleau-Ponty, M. (1985), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1969), *The visible and the invisible*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Morin, E. (1980), *La méthode. La vie de la vie*, Paris: Editions du Seuil.
- Morin, E. (1993), *Introducción al pensamiento de la complejidad*, Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1968), *The will to power*, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1974), *The gay science*, New York: Vintage Books.
- Oelschlaeger, M. (Ed.) (1995), *Postmodern environmental ethics*, New York: State University of New York Press.
- (PNUMA, 2002), *Manifiesto por la Vida: una ética para la sustentabilidad*, [www.pnuma.org](http://www.pnuma.org)
- Polanyi, K. (1977), *La falacia económica*, Textos Selectos de EUMEDNET, Universidad de Málaga, [www.eumed.net/textos/](http://www.eumed.net/textos/)
- Porto-Gonçalves, C.W. (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: Siglo XXI Editores.

- Prigogine, I. (1997), *El fin de las certidumbres*, Madrid: Taurus.
- Prigogine, I. e I. Stengers (1984), *Order out of chaos*, New York: Bantam Books.
- Riechmann, J. (Coord.) (2004), *Ética ecológica*, Montevideo: Nordan Comunidad.
- Safouan, M. (1977), “¿El Edipo es Universal?”, en *Estudios sobre el Edipo*, México: Siglo XXI Editores.
- Schrödinger, E. (1944/1969) *¿What is life? The physical aspect of the living cell*, London-New York: Cambridge University Press.
- 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](http://www.sternreview.org.uk).
- Teilhard de Chardin, P. (1982), *El fenómeno humano*, Madrid: Taurus.
- Thompson, E. (1998), *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Vernadsky, V. I. (1997), *La biosfera*, Madrid: Fundación Argentaria.
- Weber, M. (1922/1983), *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- 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: Maspéro.
- Zimmerman, M. (1995), “Quantum theory, intrinsic value and Panentheism”, in Oelschlaeger, M. (Ed.), *Postmodern environmental ethics*, New York: State University of New York Press.