

# Ecología Política: una perspectiva latinoamericana

Enrique Leff

## El reposicionamiento del ser en territorios de vida

Hacia los años 60, las transformaciones sociales, los cambios culturales y la crisis ambiental se reflejan en la inestabilidad del campo de la ciencia, de las ciencias sociales y la sociología. En el momento de su mayor apogeo, el estructuralismo como la *episteme* predominante en las ciencias sociales de la modernidad (Foucault, 1966, 1969), entra en crisis. Los principios de evolución, de estabilidad institucional, de norma y función social, son problematizados para abrir las compuertas a la configuración de una *episteme* ecologista, un programa post-estructuralista y un pensamiento posmoderno. En ese quiebre epistémico se anuncia una nueva sociología fundada en el conflicto social pero dentro de una nueva problemática social: la configuración de un orden social globalizado y una crisis ambiental planetaria. La nueva indagatoria sobre las relaciones de poder que ordenan al mundo no seguiría a la dialéctica social que dominó a la sociología crítica –en particular el marxismo–, hasta los años 60 marcada por la lucha de clases como motor de la historia.

Con Foucault, el centro de atención de la sociología se desplaza hacia las relaciones de poder que atraviesan a todo un conjunto de procesos sociales. El conflicto social desborda el campo de la economía, de las relaciones de explotación en la producción y de la distribución económica, para extenderse a un espacio social más amplio, en el que se construyen y despliegan las formas y estrategias de poder en el saber, en diferentes espacios institucionales y disciplinarios, reflejándose en el campo de la ciencia y del conocimiento. Este desplazamiento de las capas geológicas del saber lleva a superar la indagatoria sobre las leyes de la vida social en la lógica de la función, de la ganancia y del progreso social y a extenderla a un campo de “relaciones conflictivas entre las fuerzas sociales que luchan por asegurarse el control de los modelos según los cuales la colectividad organiza, de manera normativa, sus relaciones con su ambiente” (Touraine, 1984: 67).

La ecología política establece su diferencia con otras ecosofías y ecologismos que han surgido en el espacio de las ciencias sociales al definir su campo dentro del conflicto social y de las estrategias de poder que atraviesan los procesos de distribución ecológica y desigualdad social en la construcción de la sustentabilidad ambiental. El campo de la ecología política es heterogéneo por su trasfondo ontológico de diversidad y diferencia, y por su naturaleza política. En él, no sólo confluye una diversidad de “casos” de conflictos socio-ambientales, sino diversos posicionamientos sobre los principios ontológicos y éticos para la resolución de dichos conflictos; sobre la comprensión del mundo y la construcción de mundos de vida sustentables. Mientras que el ecologismo social busca la emancipación de la opresión cultural y la degradación ambiental en la supresión de las dualidades sobre las cuales se erigen las formas de explotación y marginación socio-ambiental, y en liberar las potencialidades subyugadas por el dualismo ontológico que está en la base de los sistemas patriarcales, de las estructuras sociales, y del dominio de la racionalidad científica de la modernidad (Bookchin, 1982/1991; 1990/1996; Zimmerman, 1994), la ecología

política posmoderna se funda en una ontología de la diferencia: en la diferencia ontológica –entre el ser y los entes, la diferencia sexual, entre lo real y lo simbólico–, que en la modernidad se ha desdoblado en el dualismo entre objeto y sujeto, mente y cuerpo, sociedad y naturaleza. La ecología política de la diferencia no vislumbra la emancipación como la eliminación de tales diferencias, sino a través de la construcción de una nueva racionalidad que las comprenda: de una racionalidad ambiental forjada en el plano de una ontología política.

La emancipación del estado de sujeción del ser y de opresión de la vida no es una trascendencia que operaría mediante una revolución teórica, una dialéctica social o una intencionalidad subjetiva; no es un proceso inmanente al ser o al despliegue de la *physis* en la organización ecosistémica del planeta; no es una trascendencia en el sentido de la restauración reflexiva de la modernidad. La emancipación de la destinación entópica del planeta es el reposicionamiento y reidentificación del ser-en-el-mundo. Más allá de la disolución de la diferencia ontológica y de la división entre los sexos, la cuestión ambiental apela a la reidentificación cultural en la complejidad ambiental, deconstruyendo la racionalidad dominante del estado actual del mundo y construyendo una racionalidad ambiental –una racionalidad social en el sentido de la vida– para un futuro sustentable (Leff, 2004).

La ecología política se juega así en un campo teórico-epistemológico-disciplinario y se manifiesta en un territorio político: el de las luchas por la apropiación –conceptual y práctica– de la naturaleza. Las luchas ambientales son luchas territoriales. El campo de la ecología política se decanta y arraiga en procesos de territorialización en los que se despliegan estrategias, prácticas y procesos político-sociales-culturales en la reapropiación de la naturaleza. La ecología política explora así las relaciones de poder entre sociedad y naturaleza que han penetrado los espacios del interés social, de los órdenes institucionales instituidos en la modernidad, de los modos de conocimiento y de producción, de los imaginarios que se entretajan en los mundos de la vida de la gente. Es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder para deconstruir la racionalidad moderna insustentable y movilizar acciones sociales en el mundo globalizado para la construcción de un futuro sustentable en el entrelazamiento de la naturaleza y la cultura, en la rearticulación de lo material y lo simbólico. La ecología política es un campo de conflictos y un laboratorio de experiencias de emancipación alimentado por una ética política que renueva el sentido y las condiciones de sustentabilidad de la vida.

La ecología política es el campo de encuentro, confrontación y convivencia entre diferentes modos de construir la vida humana en el planeta, donde se enraíza la deconstrucción teórica en la arena política. Más allá del reconocimiento de la diversidad cultural, del conocimiento tradicional y de los derechos de los pueblos indígenas, el ambientalismo confronta el poder unificador y hegemónico del mercado como destinación de la historia humana. La ecología política opera un proceso similar al que realizara Marx con el idealismo hegeliano al poner sobre sus pies la filosofía de la postmodernidad (Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, Guattari): territorializando el pensamiento sobre el ser, la diferencia y la otredad en una *racionalidad ambiental*, enraizada en una *política de la diversidad cultural*, en *territorios de diferencia* y una *ética de la otredad*; descolonizando el conocimiento y legitimando

otros saberes –otros modos de pensar-conocer-sentir– abiertos a modos alternativos de comprensión de lo Real, de la naturaleza, de la vida humana y de las relaciones sociales.

### **Orígenes de un nuevo campo disciplinario**

La ecología política emerge como disciplina en el campo de las relaciones de poder que atraviesan a las relaciones de los seres humanos con su ambiente, dentro de estructuras sociales jerárquicas y de clase, en el proceso de producción y apropiación de la naturaleza. En este sentido, Karl Marx y Friedrich Engels aparecen como precursores de la ecología política, aún cuando en el materialismo histórico y dialéctico, la dialéctica cultura-naturaleza se mantiene subordinada a la “contradicción principal” entre capital y trabajo. El anarquismo y el cooperativismo social de Piotr Kropotkin (2005) es uno de los principales antecedentes en la fundación del campo de la ecología política, al enfatizar la ayuda mutua para la supervivencia ante el darwinismo social.

La ecología política emerge demarcándose de la visión evolucionista, adaptacionista y ecologista de la geografía humana, la ecología cultural y la etnobiología para referirse a las relaciones de poder en la intervención humana en el medio ambiente (Watts, 2015). Se estableció en los años sesenta y setenta como una disciplina específica, con un nuevo campo de investigación sobre los conflictos sociales desencadenados por la irrupción de la crisis ambiental, con escritos de autores pioneros como Murray Bookchin (1962, 1964), Eric Wolf (1972), Hans Magnus Enzensberger (1974) y André Gorz (1975, 1977, 2008).

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

En este sentido, Bookchin, Gorz y Enzensberger reconocen la crisis ambiental como producida por el modo de producción capitalista. Bookchin fue fundador del movimiento de la ecología social basado en el pensamiento socialista libertario. Su ecologismo anarquista derivó hacia un “comunalismo” y un “municipalismo libertario”, concebidos como la descentralización de la sociedad basada en principios ecológicos y democráticos.<sup>1</sup> Bookchin pensó que la jerarquía y la dominación constituían las relaciones de poder fundamentales de la historia, y consideró que a la ecología era intrínsecamente una ciencia crítica y política, integradora y reconstructiva por naturaleza, capaz de liberar las potencialidades de la humanidad, emancipando a la sociedad de sus lazos de dominación y abriendo el camino hacia una sociedad libertaria. En este sentido propugnó por una

---

<sup>1</sup> Para una discusión de la ecología social de Bookchin ver Light, 1998; para una crítica sobre monismo ontológico y el naturalismo dialéctico de Bookchin, ver Leff, 1998a y Clark, 2008.

ecología de la libertad (Bookchin, 1982/1991) y un naturalismo dialéctico (Bookchin, 1990).

Por su parte, Enzensberger puso el acento de la ecología política en su revisión marxista sobre el desarrollo de las fuerzas productivas como fuerzas destructivas que amenazan toda la base natural de la vida humana y la existencia de la sociedad humana, cuyas víctimas son los pueblos del tercer mundo y los hombres y mujeres del futuro; de fuerzas productivas que producen una “miseria inimaginable” (Enzensberger, 1974). Por su parte, la ecología política de Andre Gorz surge de la crítica del capitalismo: “La ecología sólo adquiere toda su carga crítica y ética si las devastaciones de la Tierra y la destrucción de las bases naturales de la vida se entienden como la consecuencia de un modo de producción, y que este modo de producción exige la maximización de las ganancias y utiliza técnicas que violentan los equilibrios biológicos” (Gorz, 2006). Gorz subrayó la tendencia del mercado a apropiarse los dominios de la vida social y humana que responden a órdenes ontológicos y sentidos sociales que no pueden subsumirse bajo la lógica económica. Contra de la doctrina marxista ortodoxa, la cuestión de la alienación y la separación del trabajador de los medios de producción no es simplemente el resultado de la división social del trabajo. Esto sería ignorar sus causas metafísicas y la diferencia ontológica ya inscrita en la racionalidad económica y sellada en el orden mundial que organiza y determina la vida humana. Gorz deriva su *tecnocrítica* de la deconstrucción de la razón económica y la reconstrucción del sujeto, la apertura de nuevos espacios para la libre autonomía de la vida comunitaria y contra la máquina burocrática-tecnológica impulsada por la economía (Gorz, 1989).

La cuestión tecnológica ha sido un tema crítico de la ecología política: desde el mundo de la Gestell de Heidegger (1949/1994), el cuestionamiento de la tecno-logía (Marcuse, 1968) y la mega-máquina (Mumford, 1970). Ivan Illich (1973) diferencia las “tecnologías de convivencia” que propician la autonomía y la autogestión, de las “tecnologías heterónomas” que las restringen; Gorz distingue las “tecnologías abiertas” –que favorecen la comunicación, la cooperación y la interacción, de las “tecnologías de cerrojo”<sup>2</sup> (Gorz, 2008:16). Otros pensadores han visto en la racionalidad instrumental de la tecnología las raíces de la crisis de la humanidad en la modernidad que se manifestaría más tarde como la crisis ambiental: la *jaula de hierro* de Max Weber (1923); la *tecno-logía del hombre unidimensional* de Marcuse (1968) quien afirmó que la violación de la naturaleza agrava la violación del hombre y que las fuerzas liberadoras de la naturaleza son una fuerza de cambio social y juega un papel vital en la construcción de una sociedad libre (Marcuse, 1972). Estos autores pueden ser considerados precursores de la ecología política por haber señalado los límites y las condiciones de un proceso civilizatorio que ha generado la crisis ambiental de nuestro tiempo, así como la racionalidad dominante y las luchas de poder que intervienen en la apropiación destructiva de la naturaleza. A través de estos puntos de vista críticos que emergen del campo naciente de la ecología política, la cuestión ambiental traslada el problema de la abundancia generada por el desarrollo de las fuerzas productivas en la liberación de la necesidad y la miseria –de la sujeción a las estructuras sociales jerárquicas y la dominación capitalista a través de la revolución socialista–, a los imperativos de la supervivencia y la construcción de otros modos de producción y de vida.

---

<sup>2</sup> El término que usa Gorz (traducido al inglés) es *bolt* (cerrojo, pestillo, pero también desbocado).

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

La ecología política surgió como un campo de investigación teórica y de acción política en respuesta a la crisis ambiental: a la destrucción de las condiciones de sustentabilidad de la civilización humana causadas por el proceso económico y la tecnologización de la vida. Partiendo de una crítica radical de los fundamentos metafísicos de la epistemología moderna, la ecología política indaga las condiciones para una vida sustentable en el mundo globalizado bajo la dominación hegemónica de la racionalidad económica y tecnológica: en un mundo en el que –citando a Karl Marx y Marshal Berman– “todo lo sólido se desvanece en el aire”, generando el calentamiento global y la muerte entrópica del planeta Tierra. Desde esa perspectiva teórica se viene construyendo un nuevo campo de las ciencias sociales, que sin llegar a constituir un paradigma en sentido kuhniano del término, despliega un amplio programa de investigación y de prácticas en torno a las relaciones de poder que atraviesan a los procesos y conflictos socio-ambientales.

La ecología política es el estudio de las relaciones de poder y del conflicto político sobre la distribución ecológica y las luchas sociales por la apropiación de la naturaleza; es el espacio de las controversias sobre las formas de entender las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, la historia de la explotación de la naturaleza y la opresión de las culturas, de su subsunción al capitalismo y a la racionalidad del sistema-mundo global; es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible y para la construcción de otros senderos hacia mundos de vida sustentables (Leff, 2002). En esta perspectiva, Michel Foucault (1980) aparece como un precursor fundamental de la ecología política, desentrañando los dispositivos y las relaciones de poder incrustados en el conocimiento y en los marcos institucionales que han limitado, reprimido y subyugado conocimientos y saberes de formas alternativas de conservación y construcción de modos sustentables de vida. En la concepción foucaultiana del biopoder, éste no es sólo una relación de dominación y una agencia represiva. El biopoder moviliza el deseo para emanciparse de las condiciones de sujeción del conocimiento y producir nuevas formas de

saber: de saber-ser-en-el-mundo. En este sentido, la ecología política no es tan solo el campo donde se manifiestan los conflictos actuales por la apropiación de la naturaleza, sino donde se despliegan las estrategias de poder para generar nuevas formas de comprensión del mundo, donde se expresan las luchas sociales para abrir nuevas vías para la construcción de territorios de vida y de un futuro sustentable. El biopoder se inscribe en un proceso emancipatorio que moviliza la deconstrucción de la racionalidad moderna y la construcción de una racionalidad ambiental alternativa.

Recapitulando sobre la construcción del campo de la ecología política –sobre su genealogía disciplinaria–, la vemos surgir de su desprendimiento de la ecología cultural, los estudios geográficos, de su demarcación de la economía política, el racionalismo crítico y otras disciplinas vecinas: la sociología ambiental y la economía ecológica; de la expansión de la economía política del medio ambiente a los estudios poscoloniales y del post-desarrollo. La ecología política nace de la confluencia del eco-marxismo, la ecología social y el eco-feminismo, encontrándose con las teorías de la complejidad, los estudios post-estructuralistas y los enfoques constructivistas de la naturaleza. Sin embargo, su campo teórico, práctico y estratégico sigue siendo debatido, definido y construido: sus fronteras y alianzas con otras disciplinas, sus genealogías teóricas, sus encuadres epistemológicos y sus estrategias políticas.<sup>3</sup> En este sentido, la construcción del campo de la ecología política no

---

<sup>3</sup> En este escenario, una rama de la ecología política anglosajona se inscribe en una crítica de las teorías adaptacionistas y funcionalistas decurrentes del campo originario de la geografía ecológica, la ecología cultural y la antropología ecológica, hoy renovada en las teorías de la resiliencia ecológica y las ciencias de la complejidad, que consistentes con el interés cognitivo de la modernización ecológica, proponen una comprensión de la crisis ambiental y el cambio climático como “sistemas complejos adaptativos” basados en la teoría de Crawford Stanley Holling (1973) y la teoría sistémica de Niklas Luhmann (1989, 1997), en la que mira a la sociedad moderna como un sistema social diferenciado, compuesto por sistemas funcionales auto-referenciados y operacionalmente cerrados, adoptando el axioma de la autopoiesis de Maturana y Varela (1994), en el que todo sistema vivo funciona como un proceso auto-reproductivo conforme a sus propias leyes y reglas internas, cerrado en su nivel de organización, aunque abierto a las perturbaciones en otros niveles estructurales. Estos paradigmas habrán de extenderse hacia la colonización del campo de las ciencias sociales por las ciencias de la complejidad (Bateson, 1979; Urry, 2003, 2005; Blume y Darlauf, 2006; Castellani y Hafferty, 2009; Maldonado, 2011). En una crítica del adaptacionismo funcional de la organización cultural y de la estructura social a las condiciones del medio, y consistente con la axiomática marxista en la que se forja la ecología política, se ha abierto un programa de investigaciones sobre la determinación que ejerce la mercantilización de la tierra y el trabajo, la extracción de plusvalor ecológico y la destrucción de las economías rurales de subsistencia en las formas renovadas del extractivismo capitalista y la acumulación por desposesión (Harvey, 2004; Robbins, 2012) y una comprensión de la vulnerabilidad social como procesos de dominación y poder, desde la teoría del capital de Marx y del ecomarxismo, y la teoría del biopoder de Foucault, donde los conceptos de adaptación, seguridad, gestión del riesgo y resiliencia son las formas hegemónicas contemporáneas que organizan la vida bajo el régimen de gobernanza del dominio neoliberal (Watts, 2014). El programa de ecología política que de aquí emerge se distingue por su propósito crítico de deconstruir las estrategias de poder inscritas en el vasto legado de teorías de linaje biologicista o ecologista que han configurado los paradigmas funcionalistas en las ciencias sociales, desde la ecología cultural y la antropología ecológica, hasta los sistemas complejos adaptativos y autopoieticos que los hace funcionales y las convierte en un dispositivo de poder de las estructuras sociales hegemónicas. Para un compendio de la literatura anglosajona de ecología política, ver Peet y Watts, 2004; Biersarck y Greenberg, 2006; Escobar, 2010; Peet, Watts y Robbins, 2010; para una visión general de las contribuciones francesas a la ecología política, ver Debeir, Deléage y Hémerly, 1986; Ferry, 1995; Latour, 1999; Lipietz, 1999; Whiteside, 2002. Buena parte de las contribuciones de autores españoles y latinoamericanos son recogidas por la revista *Ecología Política*. El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) estableció desde el año 2000

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

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

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

### **Las raíces de la ecología política en América Latina**

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

En esta perspectiva, pensadores políticos y activistas de la talla de José Martí (1963), José Carlos Mariátegui (1971), Franz Fanon (2004) y Aimé Césaire (1955) son precursores de la ecología política latinoamericana. Las afirmaciones de Martí, “No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza”, o “Las trincheras de ideas

---

un grupo de trabajo de ecología política para desarrollar este campo de investigación. Sus primeras contribuciones fueron publicadas en Alimonda (2002, 2006).

son más fructíferas que las de piedra” (Martí, 1963), son una respuesta crítica a la colonización epistemológico-política europea. El marxismo latinoamericano de Mariátegui buscó arraigar el socialismo en las tradiciones de los pueblos indígenas en la restauración de su vida comunitaria y su organización productiva (Mariátegui, 1971). Desde esos antecedentes hasta la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la eco-pedagogía de Leonardo Boff, podemos trazar un linaje de pensadores críticos que han forjado la ecología política latinoamericana.

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

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

Una cuestión decisiva para la ecología política en América Latina es el choque de estrategias entre la explotación tecno-capitalista de la naturaleza y la reapropiación cultural del patrimonio ecológico y los territorios étnicos de los pueblos. Hoy en día, esta confrontación es ejemplificada por la invasión de los cultivos transgénicos a través de los procesos de etno-bio-prospección y los derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales que transgreden los derechos de la propiedad comunal, el patrimonio de bienes naturales de uso común de las naciones y los pueblos del Sur. Para los pueblos indígenas, la biodiversidad representa un patrimonio bio-cultural; es el ambiente en el que han co-evolucionado a lo largo de la historia, el hábitat donde se forjaron y arraigaron sus



prácticas culturales. Sus potenciales ecológicos y los significados culturales asignados a la naturaleza son inconmensurables con los valores económicos. Estos criterios diferencian lo que es negociable económicamente y permutable en la ecuación del intercambio de deuda por naturaleza, y el principio ético-político que cuestiona resolución de los conflictos por concepto de daños y la distribución ecológica desigual a través de compensaciones económicas, estableciendo el umbral que separa la economía ecológica de la ecología política.

### **La territorialización de la ecología política: deconstrucción del conocimiento, reinención de las identidades culturales y reapropiación de la naturaleza**

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

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

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

agrario e industrial de los países pobres (González Casanova, 1965; Stavenhagen, 1965).<sup>4</sup> La teorías del crecimiento, del desarrollo y del progreso económico establecieron bases para las teorías y el discurso actual del “desarrollo sostenible”; la dependencia y el subdesarrollo se instauraron como un estado estructural del sistema-mundo en el que las naciones del tercer mundo proporcionan los recursos naturales desvalorizados y la mano de obra barata para la acumulación de capital y el desarrollo tecnológico de los países “desarrollados”, es decir, para la construcción del orden mundial hegemónico que, junto con la concentración del poder y de la riqueza, genera hoy una desigual “distribución ecológica” dentro de la geopolítica de “desarrollo sostenible”.

En los últimos tiempos ha surgido una indagatoria crítica sobre la colonialidad del saber (Lander, 2000; Mignolo, 2000, 2011; Mignolo y Escobar, 2009; Quijano, 2008). El propósito de descolonizar el conocimiento lleva a preguntar cómo se introdujeron las ideas eurocéntricas –de la filosofía griega a la ciencia moderna– en los mundos de vida de los pueblos originarios a través de la conquista, la colonización y la globalización, invadiendo sus cosmogonías, sus imaginarios y sus prácticas culturales; generando como reacción, una resistencia política: la voluntad de reapropiarse sus saberes tradicionales y su patrimonio bio-cultural. La descolonización del Sur –la emancipación del conocimiento subyugado encarnado en identidades culturales arraigadas en los territorios del “Sur”– exige la deconstrucción de conocimiento del “Norte” para liberar las epistemologías del Sur (Sousa Santos, 2008): para dar curso a nuevas perspectivas de comprensión del mundo capaces de guiar la construcción de sociedades sustentables.

La descolonización del conocimiento implica la necesidad de deconstruir el pensamiento metafísico y la ciencia *logocéntrica* instituidos por el poder hegemónico de la racionalidad científica-tecnológica-económica de la modernidad. Más allá de la necesidad de indagar las estrategias de poder en el saber que desde los fundamentos epistemológicos y los regímenes coloniales dominaron a los pueblos, subyugaron sus saberes, sometieron sus prácticas y los despojaron de sus territorios, la construcción de sociedades sustentables arraigadas en las potencialidades ecológicas y las identidades culturales de los pueblos del Tercer Mundo requiere estrategias epistemológicas para descolonizar el conocimiento, para liberar a los pueblos de la explotación, la desigualdad y sometimiento a la fuerza de la razón dominante.

En este sentido, junto con la deconstrucción teórica de los paradigmas dominantes del conocimiento en el campo de las ciencias, la descolonización del conocimiento lleva a revalorizar los conocimientos tradicionales y liberar otros saberes –el “conocimiento local”, el “saber popular”, la “ciencia popular”– desconocidos y negados por la institucionalidad científica, pero reconocidos como saberes legítimos por las etno-ciencias como “ciencia indígena” (De Gortari, 1963), “macro-sistemas” (López-Luján y López-Austin, 1996), “ciencias nativas” (Cardona, 1986), “conocimiento popular” o “ciencia del pueblo” (Fals Borda, 1981, 1987), y “sistemas de conocimientos indígenas” (Argueta *et al.*, 1994). Esta comprensión “no occidental” del mundo, este “conocimiento del Sur”, es fundamental para configurar una racionalidad alternativa capaz de deconstruir el sistema-mundo globalizado y dejar ser a otros mundos de vida posibles. La construcción de otro orden global, fundado en las diferencias y especificidades de territorios diversos, emerge del conocimiento de los

---

<sup>4</sup> Para un compendio del pensamiento social crítico latinoamericano ver Marini y dos Santos, 1999.

pueblos arraigado en sus condiciones ecológicas de vida y encarnado en su ser cultural. Los saberes tradicionales y los imaginarios de sustentabilidad de los pueblos de la Tierra son las raíces y las fuentes de donde emergen nuevas lógicas de sentido que constituyen el orden material-sustantivo-cultural de la racionalidad ambiental (Leff, 1994b, 2004), ofreciendo perspectivas innovadoras para construir nuevos modos de habitar el mundo.

La sustentabilidad se construye a través de la territorialización de mundos de vida. Como afirmara Foucault, “una vez que el conocimiento puede ser analizado en términos de región, de dominio, de implantación, desplazamiento y transposición, se capta el proceso por el cual el conocimiento funciona como una forma de poder y difunde los efectos de poder” (Foucault, 1980: 69). La reterritorialización del conocimiento es un proceso conflictivo y complejo que va de la indagatoria epistémico-ecológica de una nueva cartografía del conocimiento a la de la realización / incorporación del conocimiento en una nueva racionalidad social (Deleuze y Guattari, 1987). Las estrategias de poder para la reapropiación de la naturaleza y la re-territorialización del conocimiento conducen hacia la restauración de los saberes subalternos subyugados para regenerar racionalidades culturales alternativas en el encuentro de diferentes significados asignados a la naturaleza, de nuevos potenciales ecológicos y de nuevos sentidos culturales. La territorialización de la sustentabilidad entraña una resignificación y reapropiación crítica del conocimiento desde las identidades locales y la producción de nuevos saberes ambientales arraigados en el ser cultural.

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

La deconstrucción de la globalización hegemónica –de la fuerza opresiva del conocimiento universal, unidimensional y global bajo el dominio de la racionalidad económica sobre la diversidad, la diferencia y la otredad–, exige un descentramiento epistemológico de la racionalidad moderna. El concepto de ambiente es el punto de anclaje fuera del orden económico global que deconstruye el conocimiento y el orden mundial insustentable.<sup>5</sup> Sin embargo, la sustentabilidad no se funda en un territorio virgen, intocado por la racionalidad mundial institucionalizada que ha negado otros mundos posibles. La racionalidad ambiental se forja en la encrucijada de la deconstrucción del pensamiento metafísico y científico y la territorialización del principio de diversidad-diferencia-otredad.

Abrir los cauces para la territorialización de la racionalidad ambiental implica deconstruir el conocimiento que coloniza el futuro sustentable de la humanidad y del planeta. Frente a las ciencias prospectivas que pretenden construir el futuro reorientando las tendencias

---

<sup>5</sup> Este concepto de ambiente es la identidad de Pensamiento Ambiental Latinoamericano (Leff, 2001, 2012).

instauradas por la racionalidad tecno-económica, la racionalidad ambiental construye el futuro a partir de la deconstrucción de los procesos de degradación ambiental; descoloniza el futuro al abrir el cauce a los saberes inscritos en los imaginarios y las prácticas sociales de la sustentabilidad; proyecta la acción social desde los principios de una racionalidad ambiental para contener las inercias entrópicas insustentables del orden económico global y desencadenar los potenciales negentrópicos para la construcción de mundos sustentables de vida.

La racionalidad ambiental abre una nueva comprensión del mundo: cuestiona la dualidad metafísica del espacio inmutable y el tiempo trascendental. En esta perspectiva, el tiempo histórico deja de ser un flujo homogéneo de eventos. La sustentabilidad no es un proceso conducido a través de la optimización de los medios que ofrece la racionalidad tecno-económica orientados hacia un fin prefijado, sino un horizonte abierto a diferentes modos sustentables de vida que se construyen desde una ontología de la diversidad: en los caminos que se abren en el encuentro de racionalidades y un diálogo de saberes; en el encuentro de la inmanencia de la vida con la racionalidad de la modernidad y en los acontecimientos que genera la ontología política de la diferencia en el campo de la ecología política: en la confrontación, la convergencia, las disidencias y las alianzas de intereses y sentidos de vida. La sustentabilidad se construye en el encuentro de los potenciales negentrópicos de vida con la racionalidad tecno-económica que exacerba los procesos de degradación entrópica. La sustentabilidad posible es la resultante de estos procesos conflictivos: de fuerzas naturales y sociales encontradas en la confrontación de racionalidades y en la confluencia de las sinergias de los potenciales ecológicos y la creatividad cultural; en la negociación de intereses y significados diversos que desencadenan procesos económicos, ecológicos y tecnológicos contrapuestos que, en la fusión de sus tiempos y a través de un diálogo de saberes habrán de determinar y conducir hacia el futuro sustentable por venir.

La visión eurocéntrica de la evolución cultural llevó a comprender a los pueblos originarios como sociedades atrasadas, como una etapa en el progreso del desarrollo humano y el crecimiento económico, silenciando, invisibilizando y subyugando a las culturas tradicionales. La descolonización de la vida de pueblos y de sus culturas –de sus territorialidades diversas–, abre una nueva perspectiva teórica de la historia y del espacio como una “acumulación desigual de los tiempos”, de las diferentes temporalidades que cohabitan en el espacio geográfico (Santos, 1996). Esta comprensión del mundo, de la historia y de la vida viene así a impugnar tanto a las categorías a priori y universales de la razón, como el determinismo geográfico, abandonando la concepción lineal eurocéntrica y progresiva del tiempo de la civilización –las etapas del desarrollo–; incorporando la relatividad del tiempo de los distintos procesos que intervienen en la construcción de territorios eco-culturales. Esta concepción del tiempo histórico y del espacio geográfico tiene importantes implicaciones políticas para los movimientos sociales, como la actualidad de la ascendencia invocada por los pueblos indígenas, la reversión de colonialismo interno a través de la construcción política de la plurinacionalidad, la co-evolución de pueblos-culturas y naturaleza-territorios y la reterritorialización de los imaginarios sociales de la sustentabilidad. La ecología política se construye así como una geografía histórica de los conflictos de territorialidades (Maier, 2006; Haesbert, 2011).

La descolonización del conocimiento busca así desarmar las estructuras institucionalizadas que sujetan al mundo a una racionalidad insustentable. La deconstrucción del conocimiento devela las estrategias de poder que se ocultan tras el velo de la lógica de los paradigmas científicos y su inscripción en la racionalidad que gobierna el ordenamiento del mundo globalizado. El pensamiento deconstruccionista indaga los puntos, las coyunturas, los pliegues y los planos en los que la diferencia ontológica –la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, el ser y el ente, la *physis* y el *logos*, la diferencia sexual, la dualidad naturaleza-cultura– se convirtió en dispositivos de poder generadores de desigualdad social, en que las formas de ser del mundo en la inmanencia de la vida se tornaron en una racionalidad anti-natura que objetivó al mundo; de la idea abstracta y el juicio *a priori* de la razón que fue gobernando al mundo, reduciendo el valor de la naturaleza y del ser humano al cálculo económico y a un valor de intercambio monetario, generando la gran transformación de la modernidad (Polanyi, 1944). La deconstrucción del conocimiento se convierte así en una condición epistemológica para descolonizar a los saberes subyugados, para deslegitimar los modos de explotación de la economía mundial y para reactivar los potenciales ecológicos y culturales de los pueblos, para dar vida a modos alternativos de pensar, de producir y de habitar el mundo.

La descolonización del conocimiento es una condición para la reapropiación del patrimonio biocultural y la reconstrucción de territorios sustentables de los pueblos de la Tierra. La emancipación de los poderes hegemónicos y la imposición del pensamiento moderno sobre las cosmovisiones, las prácticas y los modos de vida de las sociedades tradicionales, exige nuevas formas de comprensión del mundo que hoy emergen reemergen de estos territorios sometidos. En un mundo globalizado, la reapropiación social de la naturaleza arraiga en la reinención de las identidades culturales. El rescate y reconstrucción de los conocimientos tradicionales se produce en el encuentro conflictivo de racionalidades alternativas, en la confrontación de conocimientos y saberes inscritos en modos diferenciados de comprensión del mundo con intereses cognitivos encontrados, de resignificaciones conceptuales y reidentificaciones culturales, cuya resultante es la construcción social de la sustentabilidad a través del diálogo de saberes.

De esta manera, el despliegue de los planos de sustentabilidad y la construcción de nuevos territorios culturales va más allá del propósito de aplicar paradigmas científicos y adaptar las tecnologías modernas a las condiciones ecológicas y culturales del Sur; de un ajuste estructural de la economía global a las ventajas comparativas de la dotación de recursos de los países del Tercer Mundo en el mundo globalizado siguiendo la lógica del “desarrollo sostenible” en su intención de instaurar la racionalidad tecno-económica dominante en el mundo. La ecología política deconstruye la teoría y descoloniza el conocimiento al politizar los conceptos de diversidad, diferencia y otredad para construir la sustentabilidad desde las raíces de nuevos territorios eco-culturales. En este sentido emergen los nuevos derechos de la diversidad cultural y los territorios de la diferencia (Escobar, 2008) en una ética política de la otredad. Estos procesos abren nuevas perspectivas para deconstruir la globalidad hegemónica y para construir un mundo basado en los potenciales ecológicos negentrópicos y en la creatividad cultural de los pueblos. Más allá de la tolerancia hacia la diversidad cultural y la adaptación del orden mundial a diferentes contextos ecológicos, reorienta el destino de la humanidad guiada por la heterogénesis de la diversidad en la co-evolución

biológico-cultural, en la construcción de un mundo integrado por diferentes proyectos culturales de sustentabilidad.

### **La ecología política y las estrategias de poder en el saber**

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

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

A pesar de sus alianzas y resonancias con otras disciplinas ecológicas y ambientales, la ecología política no es un paradigma interdisciplinario que los abrace a todos. Lo que es común a estas nuevas ramas del saber es el hecho de que todas ellas son disciplinas “post-normales”, es decir, que no tienen un lugar establecido dentro de las corrientes tradicionales y dominantes de las ciencias sociales. Su carácter post-normal no sólo deriva de su constitución como dominios de un paradigma ecológico, de un enfoque basado en las interrelaciones, las retroalimentaciones y la complejidad de los procesos socio-ambientales. Las ciencias post-normales cuestionan el principio de representación de la ciencia como espejo de la naturaleza (Rorty, 1979) –el principio epistemológico de la identidad entre la teoría y la realidad–, para incorporar la “calidad de los conocimientos de sistemas complejos emergentes” (Funtowicz y Ravets, 1993, 1994). Sin embargo, el rasgo específico

de la ecología política es su abordaje de las relaciones de poder que tensan y atraviesan los procesos socio-ambientales, técnico-económicos y bio-culturales, donde va fraguando su propia identidad disciplinaria mediante la apropiación de metáforas y la resignificación de conceptos de otras disciplinas para describir la realidad de los conflictos socio-ambientales derivados de la desigual distribución ecológica y las estrategias de apropiación de los recursos ecológicos, los bienes naturales y los servicios ambientales.

La ecología política, así como otras disciplinas ecológicas, se forja dentro de la *episteme* ecológica emergente difundido a las ciencias sociales en la transición del estructuralismo al post-estructuralismo. Aunque algunos autores asignan un carácter político intrínseco a la ecología –vgr, la ecología dialéctica de la naturaleza de Bookchin–, las relaciones de poder no son inmanentes a un enfoque ecológico de la realidad. La ecología política no es una emergencia “normal” dentro del dominio de la ciencia, como resultado de una transición desde la *episteme* estructuralista prevaleciente hasta los años 70 al enfoque post-estructuralista de la “política de la ecología” (Walker, 2005). La ecología política informa a las ciencias ambientales, pero se centra en el conflicto social en torno a la distribución de los potenciales ambientales y los costos ecológicos, más que en la formulación de políticas para la reforma ecológica de la modernidad. La politización de la ecología es la expresión de las luchas de poder y las estrategias políticas por la reapropiación social de la naturaleza.

La ecología política no es pues una amalgama o síntesis de los enfoques disciplinarios y las respuestas sociales a los problemas ambientales. Por el contrario, es el campo de disputa de sentidos entre diferentes visiones e interpretaciones de la crisis ambiental –contaminación, escasez de recursos, explosión demográfica, límites del crecimiento, modernización ecológica– y de los derechos humanos a construir vías alternativas para la sustentabilidad de la vida. En este sentido, la ecología política es el campo fuerzas de alta tensión en el que se construyen y debaten los sentidos de la sustentabilidad de la vida. Frente a la sociología constructivista que analiza las estrategias discursivas en las que se acuña la significación social de los problemas ambientales –lluvia ácida, capa de ozono, conservación de la biodiversidad, cambio climático– y las formas como se concretan en los ámbitos legales e institucionales políticas públicas,<sup>6</sup> la ecología política es el campo donde las diferencias se vuelven conflictivas y antagónicas. No es el campo de las políticas públicas, sino de La Política, del poder radical en la lucha entre las tendencias entropizantes de la modernidad y la apertura hacia un mundo de diversidad y la construcción de sociedades negentrópicas.

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

---

<sup>6</sup> Ver Cap. 2, *supra*.

comprensión sobre el crecimiento económico como la causa principal de la degradación ecológica y la contaminación ambiental que desencadena la “muerte entrópica del planeta”.

Desde el primer momento en que la crisis ambiental fue difundida a nivel mundial en los años 70, un movimiento crítico en América Latina se involucró en estos debates. En respuesta a las controversias en torno a la “bomba poblacional” y los “límites del crecimiento”, un estudio seminal coordinado por Amílcar Herrera (1976) cuestionó: *¿Catástrofe o Nueva Sociedad?*, afirmando que la degradación ambiental no es generada fundamentalmente por el crecimiento demográfico, ni de forma directa por el crecimiento económico; la destrucción ecológica se asoció con la pobreza y con la distribución desigual de la riqueza resultante de un modelo de desarrollo impuesto y adoptado. Desde esta concepción encontraron terreno fértil en América Latina las *estrategias del ecodesarrollo* (Sachs, 1980).

La crisis ambiental se asoció con la fragmentación del conocimiento en la ciencia moderna que desarticulaba el análisis de los sistemas socio-ambientales complejos. Surgieron así nuevos enfoques de las ciencias aplicadas a la resolución de problemas, planteando métodos interdisciplinarios de sistemas complejos como una herramienta fundamental para la gestión ambiental (García, 1986, 1988a, 1988b, 1994). De ser el objeto de investigación científica y planificación económica, la naturaleza se convirtió en objeto de la investigación sociológica, de estrategias políticas y apropiación social. La naturaleza ya no es sólo un objeto a ser dominado y fragmentado, sino que se ha convertido en una entidad a ser comprendida, re-significada, re-encarnada y re-arraigada. La hermenéutica del ambiente dio origen a diferentes ecosofías –desde la ecología profunda al eco-socialismo; del eco-feminismo al eco-anarquismo– que nutren la cuna de la ecología política. La ecología se convirtió en un paradigma global basado en una visión holística de la realidad como un sistema de interrelaciones que orienta el pensamiento y la acción hacia la reconstrucción de la trama de la vida (Capra, 1998). Un “método” basado en una “ecología generalizada” (Morin, 1980), reunió las teorías de sistemas y los métodos interdisciplinarios, el pensamiento complejo y de las nuevas ciencias de la complejidad, para la reordenar y reintegrar los conocimientos dispersos en una *episteme* ecológica.

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



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

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

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

### **La epistemología política de la cuestión ambiental**

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

Las estrategias para la construcción de sociedades sustentables son configuradas a través de luchas teóricas por la significación y la politización de los conceptos. Si la sociología ambiental constructivista ha analizado los procesos discursivos en los que se define el sentido de conceptos como el de lluvia ácida, la biodiversidad o la capa de ozono y que conducen a la implementación de políticas institucionales para resolver problemas ambientales (Hajer, 1995, Yearley, 1991), los conceptos de ambiente, naturaleza, territorio, biodiversidad, autonomía, autogestión, identidad y sustentabilidad se resignifican en el campo conflictivo de la ecología política, donde se confrontan diferentes estrategias discursivas para la apropiación de la naturaleza y la construcción de la sustentabilidad. De esta manera, se está reconfigurando el concepto de territorio, diferenciándose de conceptos antropológicos relacionados con la construcción cultural del espacio. La territorialidad es el espacio socialmente construido a partir del encuentro de racionalidades conflictivas –de procesos de des-territorialización y re-territorialización– a través de disputas conceptuales y políticas en las que el discurso y la geopolítica del “desarrollo sostenible” se enfrenta al concepto de sustentabilidad trazado desde la racionalidad ambiental (Leff, 2004).<sup>7</sup>

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

La deconstrucción de la racionalidad moderna implica procesos de reconstitución del pensamiento más complejos que los de un cambio de paradigma de la ciencia mecanicista y de las teorías estructuralistas hacia una nueva *episteme* de la ecología generalizada y el pensamiento complejo, de la axiomática de los modelos lineales hacia las dinámicas no lineales de las ciencias de la complejidad. La epistemología normal está siendo descentrada por la epistemología ambiental. El ambiente no es el medio que rodea a los procesos materiales y simbólicos centrados en sus principios organizativos internos: no es sólo una “externalidad” del sistema económico y de las ciencias *logocéntricas* que pueda ser internalizada por una visión holística, un enfoque sistémico o un método interdisciplinario (Canguilhem, 1971, 1977; Leff, 1994). El ambiente como categoría epistemológica surge como la exterioridad de las racionalidades científicas y económicas, como lo “otro” del

---

<sup>7</sup> Ver Cap. 6, *infra*.

conocimiento totalitario, que llama a repensar las relaciones entre lo Real y lo Simbólico con el fin de crear estrategias de poder para construir un futuro sustentable. La epistemología ambiental va más allá de una hermenéutica de la naturaleza con el fin de resignificarla a través de nuevos códigos simbólicos y juegos de lenguaje. La racionalidad ambiental pone así en juego visiones, saberes, sentimientos, motivaciones e intereses que se debaten en la arena política: orienta los movimientos socio-ambientales hacia la reapropiación social de la naturaleza a través de estrategias de poder en el saber.

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

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

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

En el naufragio del pensamiento y de la crisis de la razón de la actual “sociedad del conocimiento”, muchos científicos han buscado asegurarse en los asideros de la ecología como la ciencia “por excelencia” para el estudio de las interrelaciones de los seres vivos y sus entornos, en el propósito de establecer un paradigma ecológico generalizado capaz de abrazar la totalidad del conocimiento y de la realidad a través de un método de pensamiento complejo (Morin, 1977, 1980, 1993). Esta visión holística tiene la intención de reunir a todas las entidades divididas por el pensamiento metafísico –cuerpo-mente; naturaleza-cultura; razón-sentimiento–, no a través de una síntesis dialéctica, sino por el creacionismo evolucionista: por la emergencia de una conciencia ecológica capaz de conciliar y resolver las deudas metafísicas de una racionalidad anti-ecológica. Para disolver el dualismo cartesiano que está en la base de la racionalidad científica moderna, una ecología social –

basada en los principios del monismo ontológico y la dialéctica ecológica–, propone la reunificación de la naturaleza y la cultura (Bookchin, 1990). Empero, esta “filosofía de la naturaleza” no ofrece bases epistemológicas sólidas para una política de la diferencia –que reconoce la diferencia entre lo real y lo simbólico– en la construcción social de la sustentabilidad (Leff, 1998a, 2000, 2001, 2004).

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

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

simbólico en las visiones de los mundos tradicionales, sus modos de cognición y sus relaciones prácticas pertenece a un registro ontológico-existencial diferente al de la relación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario en la cultura moderna.

El saber ambiental se enfrenta al esencialismo de la ontología occidental, al concepto de lo uno y al principio de universalidad de la ciencia moderna, que a través del pensamiento metafísico generó los juicios *a priori* de la razón pura y la idea absoluta, así como un concepto genérico del hombre y de persona que construyó el humanismo y dio apoyo ideológico a la dominación cultural del “otro” (Heidegger, 1946). En este fondo metafísico de la racionalidad moderna, los derechos humanos universales unifican los derechos de los individuos, mientras que segregan, ignoran y discriminan los derechos comunes de otras culturas diferentes. La ecología política deconstruye los conceptos universales de hombre, naturaleza, identidad, individuo y sujeto –de poder y conocimiento–, no para pluralizarlos como “hombres”, “naturalezas” y “culturas”, con “ontologías” y “epistemologías” diversas, sino con el fin de construir los conceptos de sus diferencias.

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

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

### **De-construcción del conocimiento y re-territorialización del saber**

El proyecto epistemológico de la modernidad se funda en el imaginario de la representación conceptual de la realidad del mundo; en la disyunción dualista del objeto y el sujeto del conocimiento; en la separación del cuerpo y la mente, la naturaleza y la cultura, la razón y el sentimiento, de la palabra y la escritura. El conocimiento es una relación con la realidad del que se abstrae el sujeto que conoce y lo Simbólico que significa lo Real; es el saber extraído de la naturaleza que no pertenece a la naturaleza. El sujeto no queda excluido, sino que es racionalizado junto con el objeto de conocimiento en la objetivación del mundo

moderno. Después de cuatro siglos del desarrollo de la ciencia moderna, fundada en el principio metafísico dualista –de Descartes, Bacon, Locke, Spinoza, Kant, Hegel y Marx–, la crisis ambiental ha puesto en duda los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la *res cogitans* situada fuera del espacio y de la *res extensa* existiendo fuera del pensamiento. La hermenéutica y el constructivismo problematizan la existencia de un orden intrínseco e inmanente de lo Real. El psicoanálisis ha descubierto los efectos del inconsciente en la somatización de deseo, mostrando que los fenómenos de la mente son procesos simbólicos y no meramente manifestaciones orgánicas.

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

El debate ontológico-epistemológico del monismo-dualismo se traslada a las relaciones entre la vida y el conocimiento en términos de la incorporación y el arraigo de los conocimientos. Desde Heidegger y Wittgenstein hasta Foucault y Derrida, se abre una indagatoria sobre la manera como la estructura del lenguaje, las funciones del habla y las formaciones discursivas moldean el pensamiento y los existenciales humanos, configurando diferentes significados y sentidos que se condensan en la organización social, que arraigan en territorios culturales y orientan las acciones políticas. Los imaginarios sociales son significaciones incorporadas que tienen la potencia para establecer y alterar un orden social (Castoriadis, 1998), que constituyen de forma implícita el “sentido en acto”. El conocimiento se expresa a través del cuerpo. En este sentido,

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

Hoy, el conocimiento ha intervenido la naturaleza y está construyendo nuevos seres, entidades, cuerpos y organismos. La ciencia condensa su conocimiento objetivo en el poder de la tecnología; por medio de su racionalidad teórica racionaliza al sujeto y por medio de

la tecnología “encarna” en los seres vivos. La ciencia no sólo “conoce” la realidad, sino que penetra lo Real des-naturalizando a la naturaleza, des-esencializando los órdenes ontológicos y tecnologizando la vida. La identidad entre el concepto y lo real en la relación dualista del conocimiento –la correspondencia entre el significante y la realidad, entre las palabras y las cosas–, se convierte en un dispositivo de poder, en un *instrumento de conocimiento* que disecciona, clona y hace estallar la esencia del ser, del átomo y el gen, de la identidad y la diferencia. Horkheimer y Adorno habían señalado la paradoja de que

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

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

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

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

En esta perspectiva, los imaginarios sociales registran el encuentro de lo Real y lo Simbólico instituidos en la existencia humana a lo largo de la historia. Son huellas de las condiciones de vida encarnadas en seres sociales en un mundo vivido. Frente a las prácticas inducidas por la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad, los imaginarios ambientales de sustentabilidad se convierten en estrategias de emancipación ante la racionalización tecno-económica del mundo. No son sólo trincheras de la resistencia ante la racionalización de la vida, sino potenciales de creatividad para la construcción de mundos alternativos sustentables.

### **Ecologización de la economía y politización de la ecología**

La ecología política como disciplina teórica, campo de investigación y de acción social, se ocupa de las luchas históricas de poder y de las estrategias de apropiación de la naturaleza entre las naciones y los pueblos, así como los actuales conflictos distributivos de los recursos ecológicos. La ecología política responde a los imperativos de la crisis ambiental: la escasez de recursos, el cambio climático, la degradación ambiental, las necesidades de emancipación, el deseo de supervivencia y la construcción de un futuro sustentable. La ecología política es el campo de una ética política, de estrategias de poder (en el conocimiento, la economía, la política, las relaciones sociales, la propiedad común y los derechos culturales) que han desnaturalizado a la naturaleza y desterritorializado a las culturas, movilizandando acciones sociales hacia la construcción de una nueva racionalidad social para un mundo sustentable.

La ecología política abre así nuevos horizontes a la acción social para una reconstrucción histórica que van más allá de la intención de la economía ecológica de internalizar las externalidades ambientales, de normar el comportamiento económico y adaptar los mecanismos económicos a las condiciones ecológicas de la sustentabilidad (Daly, 1991; Passet, 1979/1996). La ecología política establece su territorio en la zona de influencia del ambiente, más allá del cerco de la racionalidad económica, de aquello que puede ser recodificado, internalizado y cuantificado por la economía de los recursos naturales; traducido a un valor económico de los bienes y servicios ambientales. La ecología política tiene sus raíces en un espacio donde los conflictos sociales para la apropiación de la naturaleza y la cultura manifiestan sus estrategias de poder, donde la naturaleza y la cultura se resisten a la homologación de los diferentes órdenes ontológicos y la reducción de los procesos simbólicos, ecológicos, epistemológico-políticos en valores de mercado. Esta es la



*polis* donde la diversidad cultural adquiere sus “derechos de ciudadanía” dentro de una *política de la diferencia*: una diferencia radical donde lo que está en juego son los derechos del ser –de construir mundos de vida diferentes– más allá de la distribución equitativa de los costos y beneficios derivados del valor económico de la naturaleza.

El cuestionamiento de los “límites del crecimiento” provocó un álgido debate en el mundo, dando lugar a una confrontación de diagnósticos y perspectivas, y abriendo el camino a una práctica de estrategias teóricas y discursivas para responder a la crisis ambiental. La ecología política surgió en los márgenes de la economía ecológica para analizar los valores no crematísticos, los significados culturales y las luchas de poder en la apropiación social de la naturaleza; de aquello que no se puede entender, ni ser resuelto, a través del valor económico de la naturaleza o por normas ecológicas impuestas a la economía. Estos conflictos socio-ambientales se expresan como controversias derivadas de significados diversos –y a menudo antagónicos– asignados a la naturaleza, donde los valores éticos, políticos y culturales desbordan el campo de la economía política, incluida la economía política de los recursos naturales y los servicios ambientales. La ecología política emerge así en la *exterioridad* de la economía ecológica. Entre los conceptos que definen la diferencia de estos campos emergentes, la noción de “distribución ecológica” expresa

la distribución desigual de los costos ecológicos y sus efectos en una variedad de los movimientos ecológicos, incluidos los movimientos de resistencia a las políticas neoliberales, la compensación por el daño ecológico y la justicia ambiental [... designa] las asimetrías o desigualdades sociales, espaciales y temporales en el uso humano de los recursos y servicios ambientales, comerciales o no, y en la disminución de los recursos naturales (incluyendo la pérdida de biodiversidad) y las cargas contaminantes (Martínez-Alier, 1995).

La distribución ecológica incluye los procesos extraeconómicos –políticos, ecológicos y culturales– que vinculan a la economía ecológica con la ecología política, en analogía con el concepto de la distribución económica que convierte a la economía en una economía política. En este sentido, la distribución ecológica se refiere a los conflictos de poder que intervienen en las estrategias sociales para la supervivencia y para la producción sustentable en la economía política del medio ambiente, a las luchas por la apropiación social de la naturaleza, así como por la distribución de los costos y daños de diferentes formas de destrucción ecológica y contaminación ambiental. La distribución ecológica abarca criterios y valores que desbordan a la racionalidad económica y cuestionan la intención de reducir esos valores a costos crematísticos y a precios de mercado, movilizándolo a actores sociales por sus intereses materiales y simbólicos –identidad, autonomía, territorio, calidad de vida, supervivencia– que están más allá de las estrictas demandas económicas por la propiedad de la tierra, los medios de producción, el empleo, la distribución del ingreso y el desarrollo.

La distribución ecológica se refiere a la repartición desigual de los costos ambientales y los potenciales ecológicos, de esas “externalidades económicas” inconmensurables con los valores de mercado, pero que aparecen como nuevos costos a ser internalizados a través de instrumentos económicos y de normas ecológicas, así como por el efecto de los movimientos sociales que surgen y se multiplican en respuesta al daño ecológico y la lucha por la apropiación social de la naturaleza.

En este contexto, el concepto de “deuda ecológica” ha penetrado el discurso político, como un concepto estratégico que moviliza a la resistencia contra la globalización del mercado y de sus instrumentos financieros coercitivos, cuestionando la legitimidad de la deuda económica de los países pobres, así como la apropiación capitalista de sus recursos naturales y el despojo histórico de su patrimonio de recursos naturales. La deuda ecológica hace emerger a la superficie la parte mayor –y hasta ahora sumergida– del “iceberg” del intercambio desigual entre países ricos y pobres, es decir, la apropiación y destrucción de la base de recursos naturales de los países “subdesarrollados”. El estado de pobreza de sus pueblos no deriva de su condición cultural o de una determinación geográfica de sus activos ecológicos– sino de su inserción dominada dentro de la racionalidad económica mundial y los procesos de colonización interna que han sobreexplotado sus recursos naturales y degradado sus potenciales ambientales en un proceso histórico de desposesión, explotación y desterritorialización. La deuda financiera y ecológica es ante todo una deuda de la razón.

No obstante el valor ambiental, ético y político de estas desigualdades históricas, esta deuda ecológica histórica es inconmensurable y no cuantificable en términos económicos, ya que no existen normas para medirlo ni tasas de descuento para actualizar los procesos históricos de la explotación de la naturaleza y la desterritorialización cultural. La deuda ecológica revela la historia de despojo, el saqueo de la naturaleza y el sometimiento cultural que ha sido enmascarada por los principios económicos de la dotación de recursos naturales, las ventajas comparativas y el uso eficiente de los factores productivos, criterios con los que se ha pretendido justificar el intercambio desigual en la economía global de libre mercado. La deuda ecológica es decurrente de una deuda de la razón que no es redimible mediante los instrumentos de racionalidad que la han provocado o por una compensación económica. La deuda ecológica remite a la justicia ambiental, la cual conduce a la deconstrucción de la racionalidad de la modernidad y a la construcción de una racionalidad ambiental que abra el mundo a otros modos de vida sustentables (Leff, 1998/2002, cap. 2).

La justicia ambiental no entiende lo justo como una distribución equitativa de activos y pasivos económicos y ambientales; menos aún como el pago en moneda de daños ocasionados a un territorio ecológico-cultural, lo que implicaría ya la imposición de la razón que ocasionó el daño en la compensación del mismo, es decir un avance en la colonización económica de los mundos de vida que justamente resisten a ser englobados en la lógica del mercado y a construir sus propios mundos sustentables. En este sentido, la deuda ecológica solo podrá saldarse legitimando la construcción de vías alternativas hacia la sustentabilidad ante la modernización ecológica y a la economización del mundo, en un proceso de emancipación de los mundos culturales de vida sojuzgados por el orden económico hegemónico dominante.

### **Desesencialización, hibridación y reinención de la naturaleza**

En el curso de la historia, la naturaleza fue “construida” como un orden ontológico. En el origen del pensamiento filosófico, la naturaleza, como *physis*, abrazó lo Real, la inmanencia de la vida. Más adelante, en el curso de la historia de la metafísica y la configuración de la racionalidad científica de la modernidad, el carácter natural de la realidad se convirtió en un argumento fundamental para legitimar el orden de la realidad existente. “Naturales” fueron

las entidades que tenían “derecho de ser”. Esta naturalidad del orden de las cosas –el de la ontología y la epistemología de la naturaleza– fue el cimiento metafísico de una racionalidad *contra natura*, fundada en las leyes inexpugnables, ineluctables e inamovibles de la naturaleza. En la modernidad, la naturaleza se convirtió en objeto de estudio de la ciencia, en objeto de trabajo y materia prima para la producción de mercancías. Sin embargo, la teoría económica ignoró la complejidad de la organización ecosistémica de la naturaleza como condición del proceso económico. Desde la economía clásica, el capital y el trabajo se convirtieron en los factores fundamentales de la producción; la naturaleza fue un insumo para el proceso económico, pero no determinó el valor de las mercancías. La naturaleza afectó la disminución de la renta de la tierra, pero fue ignorada como condición y potencial para la producción ecológicamente sustentable y sostenible en el tiempo. Así, la naturaleza fue exteriorizada del sistema económico. La naturaleza fue des-naturalizada: se convirtió en un “recurso” que se ha consumido y degradado en el flujo de valor del proceso económico.<sup>8</sup>

A principios de los años sesenta la naturaleza recuperó su estatus en el orden ontológico y político del mundo, como una reflexión filosófica y ética de la vida y como condición crítica del orden económico predominante. Los trabajos seminales de autores como Rachel Carlson (1962), Murray Bookchin (1962), Paul Erlich (1968) y Barry Commoner (1971) prendieron la alarma ecológica, sembrando la semilla de una “conciencia” sobre la crisis ambiental y la destrucción de las condiciones ecológicas para la sustentabilidad del planeta, llevando a los gobiernos del orbe a diseñar políticas para la conservación de la naturaleza. Las corrientes principales del pensamiento y las acciones ecológicas –desde las ecosofías críticas, el ecologismo radical, el pensamiento complejo y la hermenéutica ambiental–, así como los esquemas ecológicos dominantes –la episteme ecologista, las ciencias ambientales y los instrumentos económicos de la geopolítica del desarrollo sostenible–, han complejizado la comprensión de las intervenciones sociales sobre la naturaleza. Sin embargo, no han confrontado el fondo de la visión naturalista que, desde la biosociología hasta los enfoques de sistemas y la ecología generalizada, no han sido capaces de deconstruir –y menos disolver– el asedio tecno-económico del mundo, donde la ley natural se convierte en el dispositivo por excelencia de las estrategias de poder para naturalizar al orden de la racionalidad moderna al tiempo que des-naturaliza a la naturaleza.

Si la naturaleza fue desnaturalizada por el pensamiento metafísico que separó la naturaleza y la cultura, la reconstrucción de la naturaleza no implica la restauración de una ontología esencialista. La racionalidad ambiental abre una indagatoria hermenéutica y deconstructiva sobre la historia de la des-naturalización de la naturaleza, un enfoque constructivista para resignificar la naturaleza; una política para la re-apropiación cultural y re-territorialización de la naturaleza. La reevaluación de la naturaleza implica una reconstrucción del concepto de naturaleza: una nueva comprensión de las condiciones “naturales” de la existencia humana, la desmitificación de la naturalidad de los desastres “naturales” y de la ecologización de las relaciones culturales, sociales y políticas. Esta deconstrucción de la naturaleza va más allá de una hermenéutica de la naturaleza y de la construcción del campo de la historia ambiental. Contra el realismo ontológico, la ecología política hace hincapié en las relaciones de poder que tensan las relaciones sociales: las relaciones de los seres

---

<sup>8</sup> Para una argumentación más extensa véase Leff, 1994 y 2004.

humanos con la naturaleza, las relaciones de poder en el conocimiento, en la producción y en la apropiación de la naturaleza. La ecología política es el campo donde se impugnan los discursos, comportamientos y acciones construidos sobre el concepto de naturaleza.

Más allá de los enfoques ecológicos que dominan el pensamiento sobre el medio ambiente, nuevas perspectivas constructivistas y fenomenológicas están contribuyendo a deconstruir el concepto de la naturaleza (Rorty, 1979), haciendo hincapié en el hecho de que la naturaleza no es simplemente un ente objetivo en el ámbito de lo Real, sino una entidad simbolizada: una realidad significada, geo-grafiada, politizada. Esta re-comprensión de la naturaleza es asumida por los nuevos esquemas de la antropología ambiental (Descola y Pálsson, 1996, Ingold, 2000) y la geografía ambiental (Santos, 2000; Porto Gonçalves, 2001). Sus indagatorias demuestran que la naturaleza no es producto de la evolución biológica, sino más bien de la co-evolución de la naturaleza guiada por las culturas que han habitado la naturaleza. En el campo de la ecología política, la naturaleza orgánico-cultural es confrontada por la naturaleza capitalizada e intervenida por la razón tecno-económica globalizada que impone su dominio hegemónico-homogenizador mediante el poder tecnológico y los mecanismos de mercado.

La naturaleza está siendo re-construida en la hibridación de diferentes órdenes ontológicos y epistemológicos: físico, orgánico, simbólico, tecno-económico, en el encuentro y confrontación de racionalidades heterogéneas que rediseñan la naturaleza a través del conocimiento social y estrategias prácticas de apropiación de la naturaleza. Después de un largo proceso histórico de resistencia, cuyos orígenes se remontan a la dominación colonial e imperialista de los “pueblos originarios de los ecosistemas”, sus identidades culturales están siendo reinventadas en sus luchas presentes por defender, revalorizar y construir los derechos colectivos de su legado biocultural, asignando nuevos significados culturales a la naturaleza: diseñando y legitimando nuevas estrategias productivas para la apropiación sustentable de su patrimonio cultural de recursos naturales.

Un ejemplo emblemático de estas innovaciones culturales de la naturaleza es la invención de la identidad de los *seringueiros* y la construcción de sus reservas extractivas en la Amazonía brasileña (Porto Gonçalves, 2001), así como el más reciente “proceso de las comunidades negras” en el Pacífico colombiano (Escobar, 2008). Las identidades se configuran a través de las luchas por la afirmación de seres culturales que enfrentan las estrategias de dominación y apropiación promovidas e impuestas por la globalización económica. Estas acciones políticas son más que procesos de resistencia: son movimientos de *re-existencia* de los pueblos y la naturaleza (Porto Gonçalves, 2002).

### **Diferencia cultural y relaciones de poder**

La política de la diferencia se funda en las raíces ontológicas y simbólicas en las que se territorializa la inmanencia de la vida –la continua diferenciación de *physis*, la significación infinita del ser–, cuyo destino es diversificarse, ramificarse, rizomatizarse, redefinirse (Derrida, 1978, 1982; Deleuze y Guattari, 1987): manifestarse en la distinción (Bourdieu, 1979/2012); radicalizarse en la otredad (Levinas, 1977/1997; 1993). El pensamiento postmoderno de la diferencia -*differance*- (Derrida, 1982) es el proyecto de deconstruir la lógica de la metafísica y el *logocentrismo* de la ciencia, con su voluntad de subsumir la

diversidad en la universalidad, de sujetar la heterogeneidad del ser a la medida de un equivalente general, al cálculo económico y a un sistema unificado de conocimiento; de reducir la diversidad ontológica a las homologías estructurales de la teoría de sistemas y encasillar las ideas en un pensamiento unidimensional. La ecología política enraíza la deconstrucción teórica en el campo político; más allá de reconocer la diversidad cultural y sus conocimientos tradicionales –los derechos humanos, culturales y de los pueblos indígenas–, el ambientalismo impugna el poder hegemónico del mercado como el principio ordenador del mundo y destino de la historia humana.

La ecología política se opone a la concepción ontológica esencialista de la naturaleza al tiempo que reconoce que no hay nada intrínsecamente político en la naturaleza originaria o en la organización ecológica. Las relaciones entre los seres vivos y su medio circundante –su metabolismo natural, sus cadenas tróficas y ciclos energéticos; las relaciones de depredación y dominación y las luchas de territorialidad de las especies–, no son políticas en ningún sentido. La política se introduce en la naturaleza no sólo en respuesta al hecho de que la organización ecosistémica de la naturaleza ha sido negada por la racionalidad económica y las ciencias sociales. La naturaleza se vuelve política en el momento en el que las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, en su radical diferencia con todos los demás seres vivos, establecen la relación del orden simbólico con lo real. La naturaleza se vuelve política a través de la voluntad de poder que emplaza a la naturaleza, por las relaciones de poder que se establecen a través de las intervenciones humanas, culturales, económicas y tecnológicas con la naturaleza.

La ecología política es una política de la diferencia: de la diferencia ontológica y cultural como principios ordenadores del mundo, de la inmanencia de la vida. Arturo Escobar se refiere así a las “ecologías de la diferencia” subrayando la noción de “distribución cultural”, para ver los conflictos que surgen de diferentes significados culturales asignados a la naturaleza desde “el poder que habita en los significados como fuente de poder” (Escobar, 2006). Los significados culturales se convierten en medios que legitiman derechos humanos, movilizandolos estrategias discursivas para reclamar valores culturales. Es por la vía de los derechos humanos que los valores culturales entran en el campo de poder de la ecología política para hacer frente a los derechos de propiedad intelectual y los “derechos del mercado” en la lucha social por la apropiación de la naturaleza.

Empero, la noción de distribución cultural puede resultar tan falaz como la de distribución ecológica si reduce su diferencia radical a un proceso de homologación y homogeneización cultural, o a un régimen de interculturalidad y de tolerancia de la diversidad cultural subsumido bajo la hegemonía de la cultura nacional dominante y del orden económico global.<sup>9</sup> El principio de inconmensurabilidad de la economía ecológica, no sólo se aplica a la diferencia entre valores económicos, ecológicos y culturales, sino también dentro de

---

<sup>9</sup> Es la concepción que adoptan sociólogos de la modernidad como Touraine, quien considera que el derecho a la diferencia es una “expresión incompleta y peligrosa”, afirmando que “en realidad se trata del derecho de combinar una diferencia cultural con la participación en un sistema económico cada vez más mundializado (Touraine, 2005: 184). El antídoto a los riesgos de la radicalidad de la política de la diferencia por la que apuesta la racionalidad ambiental –el peligro del extremismo de la confrontación de las diferencias– es el desafío de la instauración de otros derechos políticos fundamentales fundados en una “racionalidad pacífica” (Jiménez, 2011), en una ética política de la otredad y un diálogo de saberes.

órdenes culturales distintos, donde no hay equivalencias de sentidos, ni es posible la traducción entre diferentes significados culturales. La distribución siempre apela a un objeto homogéneo: el ingreso, la riqueza, el empleo, la materia, la energía, la naturaleza, el poder. Pero el ser cultural, tanto en su constitución ontológica existencial y como sujeto de derechos, es esencialmente heterogéneo. La política de la diferencia remite a una ética política de la otredad; la ecología política a una ontología política. La diferencia cultural desplaza el concepto genérico y abstracto del ser, concebido en una ontología esencialista y universalista, hacia una política de la diferencia, entendida como los modos diferenciados de ser y los derechos específicos de seres culturales diversos.

La ecología política opera un procedimiento análogo al realizado por Marx con el idealismo hegeliano, poniendo sobre sus pies a la filosofía de la posmodernidad (Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze y Guattari), territorializando el pensamiento del ser, la diferencia y la otredad en la racionalidad ambiental, enraizándola en una política de la diversidad cultural, los territorios de la diferencia y la ética de la otredad (Leff, 2004). La diversidad cultural y la diferencia ontológica que anidan en el orden simbólico se convierten en el núcleo de una política de la diferencia. La otredad se convierte en la raíz radical de la diversidad y la diferencia que disuelve la concepción ontológico-epistemológica unitaria y universal del ser, la realidad, el mundo y el conocimiento. La ontología política se funda en el derecho a impugnar la realidad existente; en el derecho del ser cultural a la diferencia.

El principio de otredad radicaliza la diferencia más allá de la contradicción dialéctica –el *alter ego* que se refleja en la identidad del yo; la alternancia de poderes dentro de una lógica hegemónica que gobierna el mundo–, como la manifestación de una “Otredad absoluta”: lo Otro no es lo nuevo y desconocido que surge de la “*generatividad de la physis*” y de la dialéctica trascendental. Lo Otro es lo inconmensurable e intraducible en la lógica de lo Uno. Los conflictos que emergen en la diferencia cultural no son asimilables dentro de un consenso de un conocimiento común o un saber de fondo a través de la racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990). La otredad remite a “otro modo que ser” (Levinas, 1999).

Más allá de los diferentes paradigmas de conocimiento que pudieran integrarse en una visión holística y un paradigma interdisciplinario, la ética política de la otredad abre diferentes modos de cognición y de conocimiento, de inteligibilidad y comprensión del mundo. El diálogo de saberes es el encuentro de diferentes seres culturales en sus formas irreducibles e intraducibles de ser (Leff, 2004). Si la ética política de la otredad busca la coexistencia pacífica de las diferentes formas de ser en el mundo, la variedad de formas en que las culturas humanas construyen la naturaleza abre la ecología política hacia los conflictos de “igualdad en la diferencia”, entre las diferentes visiones y valoraciones culturales de la naturaleza, así como a la confrontación de los derechos culturales y económicos para la apropiación de la naturaleza y la territorialización de la diversidad cultural. La ecología cultural, los estudios etno-ecológicos y la antropología ambiental confluyen con otros paradigmas del conocimiento en el campo de la ecología política en el encuentro conflictivo de los modos de comprensión y de construcción de la naturaleza. Estos han abierto un debate sobre el encuentro de la racionalidad de la modernidad con las racionalidades culturales tradicionales, poniendo en juego a las etno-ciencias (Fals Borda, 1981, 1987; López-Luján y López-Austin, 1996) y a los saberes ecológicos de los pueblos,

convocando a la ciencia no occidental (Needham, 1954) a un diálogo de saberes y al encuentro de diferentes seres-saberes, como la fuente creadora de un mundo cosmopolita democrático, justo y sustentable.

Sin embargo, el principio de la diferencia cultural no se convierte en una fuerza política en virtud de sus principios ontológicos y éticos. La legitimación de la diferencia cultural que otorga poder a la autonomía de los seres culturales subyugados, a sus principios de vida y de existencia –vgr. al reclamo de “vivir bien” de los pueblos indígenas de los Andes (Huanacuni, 2010)–, se desprende de los efectos de saturación de la homogeneización forzada de la vida inducida por el pensamiento metafísico y de la racionalidad moderna. La política de la diferencia emerge como la resistencia de los seres culturales al dominio de la homogeneidad hegemónica de la economía global, a la capitalización de la naturaleza, a la objetivación del ser y a la inequitativa igualación de sus diferencias ontológicas. La lucha por la igualdad en el ámbito de los derechos humanos y sus procedimientos jurídicos basados en los derechos individuales, ignora el principio político de *igualdad en la diferencia*, que reclama derechos en una cultura de la diversidad y la otredad. Como afirma Escobar,

Ya no es el caso de impugnar la desposesión y dar argumentos a favor de la igualdad desde la perspectiva de la inclusión en la cultura dominante y la economía. De hecho, ocurre lo contrario: la posición de la diferencia y la autonomía se está volviendo tan válida, o más, en esta contienda [...] Es el momento para poner a prueba [...] las estrategias de poder de las culturas conectadas por redes y *glocalidades* con el fin de ser capaces de negociar concepciones contrastantes del bien, para valorar diferentes formas de vida y para reafirmar el predicamento pendiente de la diferencia-en-igualdad (Escobar, 2006).

El derecho a la diferencia se forja en el encuentro con la otredad, en la confrontación de la racionalidad dominante con todo lo que es externo, con lo que ha sido excluido, rompiendo la identidad metafísica de la igualdad y la unidad del principio de universalidad. En esta tensión, la ecología política transgrede el pensamiento único y la razón unidimensional, para abrir la historia a la diferencia del ser inmerso en un campo de relaciones de poder y de fuerzas políticas. En este sentido, “las luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y las autonomías locales sobre el territorio y los recursos están contribuyendo a definir la agenda de los conflictos ambientales más allá de la esfera económica y ecológica”, a valorar y reivindicar los derechos de las “formas étnicas de alteridad comprometidas con la justicia social y la igualdad en la diferencia” (Escobar, 2006). Esto no es una afirmación de la esencia étnica o de los derechos universales de la persona, sino de los derechos colectivos de los seres culturales –incluyendo los valores intrínsecos de la naturaleza como derechos culturales–, junto con el derecho a la disidencia de significados preestablecidos y las estructuras del poder hegemónico, para la construcción de un futuro sustentable. De esta manera, los pueblos indígenas están ofreciendo visiones alternativas a la crisis ambiental, para resolver el cambio climático y para construir “otros” mundos posibles fundados en sus propias comprensiones del mundo.

La política de la diferencia va más allá del reconocimiento de las diferentes modos de comprensión, intereses y posiciones políticas en un mundo plural. La ontología de la diferencia debe entenderse en el sentido que da Derrida (1989) al concepto de *diferancia*,

que no sólo establece la diferencia en la presencia y en el presente, sino que abre al despliegue del ser en el tiempo, al devenir, al acontecimiento y al advenimiento de “lo que aún no es”; a la eventualidad de lo aún impensado e inexistente, de lo por-venir a la existencia: a un futuro sustentable. Frente al “fin de la historia” –concebida como el asedio y el cierre de la evolución cultural por el dominio de la tecnología y la globalización del mercado, la política de la diferencia reabre la historia a la utopía, a la construcción de sociedades sustentables diferenciadas y diversas. El derecho a diferir deconstruye lo real existente, al tiempo que abre los significados y los sentidos del ser que se construyen en el tiempo, lo que es posible a partir de las potencialidades de lo real y la pulsión del deseo de vida en el devenir de “lo que aún no es” (Levinas, 1977/1997).

La ecología política conjuga las luchas de poder para la producción y distribución de los valores de uso, pero sobre todo a los valores-significado asignados a las necesidades, ideales, deseos y formas de existencia que impulsan la transformación de la cultura y la naturaleza. A partir de la inconmensurabilidad de las racionalidades culturales, la política de la diferencia cultural subraya los derechos a la existencia de diferentes valores y significados asignados a la naturaleza que configuran diversas identidades y mundos de vida. La política de la diferencia conduce a la imaginación sociológica a desplegar estrategias de poder capaces de construir un mundo cosmopolita basado en la diversidad cultural y la pluralidad política para la convivencia de las diferentes racionalidades culturales. Es la búsqueda de “otros mundos posibles” que reclama el Foro Social Mundial: “un mundo donde quepan muchos mundos” (subcomandante Marcos); un nuevo mundo construido por el encuentro de las diferentes racionalidades en un diálogo de saberes.

### **La comprensión social de la sustentabilidad de la vida**

La crisis ambiental ha impulsado una reflexión sobre la condición del mundo moderno de la que emerge una “conciencia ecológica”. Sin embargo, la conciencia que emana de las narrativas de las diferentes ecosofías o del discurso del desarrollo sostenible sobre la cuestión ambiental, no es una comprensión homogénea, compartida por diferentes cosmovisiones culturales, imaginarios sociales e intereses sociales. La conciencia ecológica no ha ganado en claridad, consistencia, legitimidad y fuerza para lograr un consenso social que permita consolidar criterios para la construcción de un mundo sustentable. La toma de decisiones en relación con el medio ambiente está dirigida por los intereses económicos antes que por la conservación ecológica y la supervivencia humana. Las controversias en torno al cambio climático llegan al punto de negar la evidencia científica sobre sus causas antropogénicas al tiempo que apuestan a la capacidad de la modernidad para mitigarlas a través de una gestión científica del riesgo. Los principios del “desarrollo sostenible” (“quien contamina paga”, el “consentimiento previo e informado”, las “responsabilidades comunes pero diferenciadas”) se han convertido en eslóganes con efecto limitado como criterios normativos en la toma de decisiones que oriente un cambio de las tendencias de la degradación ecológica e impulse la construcción de un mundo sustentable. El movimiento ambientalista es un proceso disperso en el que intervienen diversos actores sociales confrontando sus diferentes puntos de vista, intereses, demandas y estrategias políticas, más que un espacio para el consenso y la solidaridad ante objetivos comunes.



La idea sobre la emergencia de una “conciencia de especie” capaz de salvaguardar a la humanidad de la catástrofe ecológica es una ilusión problemática. La ideología de la “economía de la nave espacial Tierra” (Ward, 1966; Boulding, 1966) oculta las diferencias sociales de los compañeros de viaje, del mismo modo que la narrativa sobre “Nuestro futuro común” (WCED, 1979), con su principio “pensar globalmente y actuar localmente” refuerza las tendencias y estrategias establecidas por el pensamiento global dominante –la visión del “desarrollo sostenible” en el orden económico hegemónico–, desconociendo otros enfoques alternativos para la construcción de un mundo sustentable.

Sin una reflexión sobre las causas metafísicas y epistemológicas de la crisis ambiental, la conciencia ecológica habría de emerger de la profundidad del ser y de la generatividad de la *physis* en el orden de la noosfera para restablecer las condiciones de vida en un mundo que se ha vuelto insustentable. Sin embargo, para que ese estado de conciencia generalizada y unificada pudiera manifestarse como una condición existencial de la humanidad, sería necesario que ésta compartiera la experiencia de una amenaza actual o de un destino común en igualdad de condiciones, como cuando la invasión de la plaga (enviada por los dioses) convirtió el simbolismo del silogismo aristotélico sobre la mortalidad de todos los hombres en la auto-conciencia de la humanidad a través de una experiencia vivida, transformando el axioma de la lógica en la producción de un sentido común en el imaginario social. De la declaración de Aristóteles “todos los hombres son mortales” no se sigue un sentido generalizado que anida en la conciencia. Sólo una vez que la plaga se propagó en Tebas y que la sociedad en su conjunto sintió la amenaza de la muerte real, la forma simbólica del silogismo se convirtió en un imaginario social (Lacan, 1974/75). Lo mismo puede decirse, en una escala más amplia, de la experiencia generalizada que desde los orígenes de la humanidad estableció el imaginario de la prohibición del incesto. El simbolismo del complejo de Edipo y el significado de la tragedia griega ya había sido interiorizado como una “ley cultural”. No fue instituida por Sófocles ni por Freud, sino por la experiencia vivida de los seres humanos.

De esta manera, la conciencia ecológica no es un imaginario unificador de las diferentes personas y culturas que integran la humanidad. La deconstrucción de la idea moderna del sujeto –de Nietzsche y Freud a Heidegger y Levinas–, ha develado el hecho que el sujeto no es la fuente y fundamento de sus pensamientos y sus actos. Nietzsche habría anticipado que toda conciencia sólo es una expresión marginal del intelecto y que aquello de lo que tomamos conciencia no podría revelar la causa de nada. La interioridad del sujeto es expuesta a la infinitud de la otredad que es anterior a cualquier conciencia del ser. La otredad en el campo de la ecología política implica una diferencia radical de los seres culturales. En este sentido, no hay bases psico-sociales para postular la emergencia de una conciencia ecológica trans-individual y transcultural unificada de la especie humana.

En la “sociedad del riesgo”, el imaginario de la inseguridad y del terror ha sido atraído por las amenazas de guerra y la violencia generalizada más que por los peligros inminentes del cambio climático y el colapso ecológico. Incluso las experiencias humanas más traumáticas como el Holocausto y los genocidios a lo largo de la historia han sido incapaces de dar preeminencia a una ética de la vida sobre la voluntad de poder manifiesta en el dominio de la naturaleza. Parece vano postular la prevalencia de una conciencia que pueda responder eficazmente a los riesgos ecológicos y orientar la acción social hacia la sustentabilidad

cuando la crisis ambiental que se cierne sobre el mundo aún es percibida como una “falsa conciencia”, como una premonición incierta de la ciencia, asimilable por la racionalidad económica que domina a la naturaleza. La amenaza que ha penetrado en el imaginario colectivo es la “inseguridad ontológica y existencial” –el miedo a la guerra, el terrorismo (Núñez, 2006) y el colapso de normas sociales básicas de convivencia humana–, más que la conciencia de la naturaleza sobreexplotada capaz de orientar las acciones hacia un reordenamiento ecológico del mundo y a una apuesta por la vida, por encima de la voluntad de dominio de la naturaleza y de los intereses más inmediatos del poder establecido.

Hoy en día todo el mundo tiene una cierta “conciencia” de los problemas ambientales que afectan su calidad de vida; pero esta conciencia aparece como percepciones fragmentadas en función de los diversos contextos ecológicos, geográficos, económicos, sociales y culturales, de las condiciones que configuran una variedad de ambientalismos (Guha y Martínez Alier, 1997). No todas las formas de la conciencia ambiental movilizan la acción social, y cuando esto ocurre es en muy diversos sentidos. Más aún, cuanto más globales son sus manifestaciones –como el caso del calentamiento global–, menos clara y general es la percepción de los riesgos ecológicos: no sólo porque su incidencia varía en diferentes latitudes, sino debido a que éstos adquieren sentido y se valoran a través de diferentes visiones y concepciones: desde la voluntad de los dioses y la fatalidad de los fenómenos naturales, hasta el dominio del capital y del mercado, o como expresión de la ley de la entropía por los efectos de la economía global.

La ley de la entropía –que da apoyo científico a tales previsiones– y la evidencia de los desastres “naturales” que se han desencadenado en los últimos años, no han logrado disolver las certezas de la economía con las incertidumbres sobre la realidad del cambio climático y la probabilidad del riesgo de eventos climáticos. Lo que prevalece es una dispersión de visiones y previsiones sobre las condiciones de la supervivencia y de la existencia humana y su relación con la crisis ambiental, donde los límites de la conciencia de clase se vuelven difusos pero no se borran del todo en la expresión de creencias, valores e intereses diferenciados. Al mismo tiempo, los derechos políticos de la diversidad cultural están generando nuevas formas de posicionamiento de los grupos sociales que impiden la conformación de una visión unitaria para salvar el planeta, a la biodiversidad y a la especie humana. Los derechos culturales y ambientales emergentes sobre los bienes ambientales comunes se enfrentan a los marcos jurídicos vigentes construidos en torno al principio de la individualidad del derecho privado en el marco de la racionalidad económica dominante.

El ambientalismo es, pues, un caleidoscopio de teorías, ideologías, estrategias y acciones que no están tipificadas como conciencias de clase ni unificadas por una conciencia de especie, a no ser por el hecho de que las narrativas ecológicas ya han penetrado en todos los idiomas, los discursos, las teorías y los imaginarios del mundo globalizado. De esta manera, la conciencia que emerge en el sentido de la racionalidad ambiental no se reduce a la del interés por la distribución de beneficios derivados de la distribución económico-ecológica de los bienes y servicios ambientales del planeta, sino de una voluntad de emancipación política, por la reapropiación cultural de la naturaleza y la reconstrucción de territorios de vida. La conciencia ambiental se enmarca así en diferentes lógicas de sentido, dentro de las estrategias conceptuales y los imaginarios sociales que orientan vías alternativas de construcción de la sustentabilidad.

Cambiar la comprensión del mundo –de la vida, la supervivencia y la existencia humana– no es primordialmente una cuestión de “conciencia”, sino de cambio de racionalidad: de la construcción de una racionalidad alternativa a través de una política del conocimiento. Como observara Foucault, “la genealogía del conocimiento necesita ser analizada, no en términos de tipos de conciencia, modos de percepción y formas de la ideología, sino en términos de tácticas y estrategias de poder [...] desplegadas a través de implantaciones, distribuciones, demarcaciones, control de territorios y organización de dominios que bien podría hacer una especie de geopolítica”. La geopolítica de la sustentabilidad implica una “nueva política de la verdad [...] del régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad” (Foucault, 1980: 77, 133).

Si la conciencia ambiental surge de la comprensión de los límites de la existencia humana y de la muerte entrópica del planeta, la racionalidad ambiental se construye por la relación del ser con el infinito, de los potenciales y los límites de lo real, del balance entre procesos entrópicos y negentrópicos, en el encuentro de la inmanencia de la vida con la racionalidad tecno-económica; en la interconexión de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico que oblitera al sujeto en la “falta en ser” de la existencia humana y lo impulsa hacia una voluntad de poder que se inscribe dentro de diferentes racionalidades. El “sujeto” de la ecología política no es el hombre del humanismo construido por la metafísica, la fenomenología y la antropología, ni el *Dasein* genérico –del ser para la muerte– de la ontología existencial (Heidegger, 1927, 1946). Los seres humanos, constituidos por saberes y prácticas diversos, construyen sus mundos de vida como una “producción de existencia” (Lacan, 1974/75) dentro de diferentes lógicas de sentido. Movilizados por el deseo de vida, construyen su futuro forjando su ser en relación con su saber, con su pasado y su presente, con los otros seres culturales y en el devenir de otros mundos posibles a través de un diálogo de seres-saberes: en el horizonte de un futuro sustentable que no es una trascendencia prescrita por la evolución ecológica, por una dialéctica histórica, por la racionalidad económica o la intencionalidad de un sujeto iluminado de la modernidad. La racionalidad ambiental se configura en una política de la diferencia, en la construcción de los derechos del ser y en la reinención de las identidades constituidas a través de relaciones de poder.

### **El género del ambiente y las relaciones de otredad**

La cuestión ambiental y la cuestión de género emergen en forma paralela en los movimientos de emancipación de los años 60. La legitimación de los derechos de las mujeres han convergido con las luchas ambientalistas. Desde el feminismo radical hasta el ecofeminismo, la dominación de las mujeres y la explotación de la naturaleza aparecen como el resultado de estructuras sociales jerárquicas establecidas desde el patriarcado y la gerontocracia en las formaciones culturales tradicionales, y la división de clases y en los procesos de dominación en las sociedades modernas. Las luchas feministas por derechos igualitarios en un mundo dominado por los hombres han reivindicado una sexualidad independiente de las funciones de reproducción y maternidad.<sup>10</sup> El ecofeminismo ha abierto

---

<sup>10</sup> El feminismo radical ha llegado a plantear la necesidad no sólo de construir los derechos de la mujer frente al hombre. Más allá de la intención de disolver la dualidad masculino-femenina y de deconstruir todas las categorías sexuales y de género, pretende abstraerse de la diferencia sexual como núcleo originario de las

un campo aún más complejo y polémico de indagatoria teórica y de acción social. Las primeras manifestaciones surgieron de las respuestas de las mujeres a los efectos de la degradación ambiental en su lugar de trabajo y sus condiciones de vida. Las mujeres aparecieron como uno de los grupos sociales más vulnerables como resultado de las funciones sociales heredadas del patriarcado y de la división social y de género del trabajo en la modernidad.

En un principio, el ecofeminismo asoció la sensibilidad de la mujer como dadora, cuidadora y alimentadora de la vida con sus funciones sociales en la conservación de la naturaleza, vinculando las luchas feministas y ambientales. El movimiento Chipko se convirtió en uno de los movimientos ecofeministas más emblemáticos del Sur (Anand 1983; Shiva, 1989). Trascendiendo una visión naturalista y esencialista, el ecofeminismo fue desarrollado y contrastado sus perspectivas teóricas con las de la ecología profunda y la ecología social en el campo de la ecología radical (Zimmerman, 1994). Siguiendo al feminismo radical, el ecofeminismo vio en las jerarquías sociales patriarcales y en el dualismo ontológico las fuentes principales de la destrucción ecológica y de dominación de la mujer a través de la prevalencia de formaciones sociales “masculinas” en las relaciones culturales y de género.

La ecología política incluye las indagatorias y las luchas ecofeministas dentro del campo de la política de la diferencia. El ecofeminismo no es sólo un reclamo de los derechos de la mujer –y de género–, abiertos por la vida democrática para la distribución equitativa de las funciones sociales en los asuntos ambientales y en las políticas de desarrollo sostenible. El ecofeminismo abre una nueva indagatoria sobre la especificidad de la diferencia sexual y de género dentro de las perspectivas de la sustentabilidad. Más allá de la emancipación de todas las formas de dominación masculina, el feminismo se enfrenta al reto de descifrar el enigma de la *diferencia abierta por la división de los sexos* dentro de las diferentes dualidades que se cruzan y se tensan en la ontología y la política de la diferencia. El feminismo indaga la diferencia socialmente construida que ha dividido a la humanidad entre hombres y mujeres; el ecofeminismo amplía las perspectivas políticas abiertas por una visión feminista y de género sobre el poder, la cultura y la organización social, a las relaciones con la naturaleza y la sustentabilidad de la vida. Esta investigación va más allá de establecer el lugar y el papel de las mujeres en una estructura social y sus reclamos por la igualdad de derechos en virtud de la situación privilegiada de los hombres que gobiernan el orden social establecido. El ecofeminismo busca identificar la especificidad de las relaciones entre los sexos en la génesis de la crisis ambiental, así como el estado de la diferencia sexual y de género en las estructuras de poder en el orden social, económico y político actual, que desencadenan los procesos de degradación ambiental (Mellor, 1997). En esta perspectiva, el movimiento ecofeminista plantea desde la condición existencial de las mujeres, desde la división sexual y la diferencia de género, una visión “femenina” sobre la crisis ambiental y sobre la construcción de sociedades sustentables.

Al incluir la diferencia de género y los derechos sexuales en el progreso de las sociedades democráticas, el ecofeminismo abre nuevas preguntas para una ontología política: ¿Existe

---

estructuras del inconsciente en donde se forjan las formas de subjetividad y subjetivación, para auto-constituirse como sujetos libres de toda esencialidad y de toda significación o función asignada por una estructura determinante. Cf. Touraine, 2005, Cap. 3.

una afinidad natural de las mujeres con la naturaleza a partir de la cual pudieran legitimar sus reclamos sociales y convertirlas en portavoces privilegiadas de los derechos de la naturaleza?; ¿Cómo la cognición y la sensibilidad hacia las relaciones humanas con la naturaleza varían con la diferencia sexual y la identidad de género?; ¿Cómo esta diferencia complejiza los abordajes para deconstruir las lógicas de dominación?; ¿De qué manera las diferentes visiones de género abren perspectivas alternativas –epistemológicas-cognitivas-sensibles-éticas-políticas– sobre la sustentabilidad?

Luego de que Simone de Beauvoir (1968) afirmara que ninguna revolución puede disolver la estructura social en la forma en que la revolución social cambia las diferencias de clase, Alain Touraine (2005) sostiene que el único movimiento social susceptible de insuflar a nuestra sociedad una nueva creatividad es el emprendido por las mujeres para reapropiarse de su experiencia personal. El ecofeminismo ha abierto un debate sobre el lugar de la diferencia de género y la jerarquía social en las sociedades falocéntricas, en la división histórica del trabajo y sus efectos ambientales. En un principio, gran parte del debate se dio en torno a la condición biológica y fisiológica de las mujeres en la división sexual-social del trabajo, dentro de las relaciones de dominación de las estructuras jerárquicas patriarcales. Sin embargo, una indagatoria más profunda llevó a la pregunta sobre la “falta en ser” abierta por la *diferencia de los sexos*: la diferencia originaria producida por la otredad sexual, no como diferencia biológica y fisiológica, sino por aquella construida a través de las estructuras simbólicas y la significación del lenguaje. En esta perspectiva, Bourdieu indagó la violencia simbólica que se instaura en el orden social:

El caso de la dominación de género muestra mejor que ningún otro que la violencia simbólica se realiza a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento que yace más allá [...] de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del hábitus que son al mismo tiempo genéricos y generadores [“gendered and gendering”, es decir, producto y productores de género]. Y demuestra que no podemos comprender la violencia y la práctica simbólica sin abandonar por completo la oposición académica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno [...] En este sentido, podemos decir que la dominación de género consiste en lo que en francés llamamos una *contrainte par corps*, un aprisionamiento efectuado por medio del cuerpo. El trabajo de socialización tiende a producir una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una doble operación: por medio de la construcción social de la visión del sexo biológico que sirve como fundamento, por su parte, de las visiones míticas del mundo, y a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera *política encarnada*. En otras palabras, la sociodicea masculina debe su eficacia específica al hecho de que legitima una relación de dominación inscribiéndola en una biológica, que es a su vez una construcción social biologizada. Este doble trabajo de inculcación, al mismo tiempo sexualmente diferenciado y diferenciador, impone a hombres y mujeres diferentes conjuntos de disposiciones con respecto a los juegos que se suponen cruciales para la sociedad, como los juegos de honor y de guerra (adecuados para el despliegue de masculinidad, de virilidad) o, en las sociedades avanzadas, todos los juegos más valorados como la política, los negocios, la ciencia, etc. La masculinización de los cuerpos masculinos y la feminización de los femeninos produce una somatización de lo arbitrario cultural que es la construcción perdurable del inconsciente [...] *De manera que la dominación masculina se funda en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos*, en la asimetría fundamental entre el hombre y la mujer instituida en la construcción social del parentesco y del matrimonio: la que hay entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y

es la autonomía relativa de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones del modo de producción. De ello se sigue que la liberación de las mujeres sólo puede provenir de una acción colectiva dirigida hacia una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato sobre las estructuras encarnadas y objetivas, es decir, una revolución sistemática que cuestione los fundamentos mismos de la producción y reproducción del capital simbólico, y en particular, la dialéctica de pretensión y distinción que está en la raíz de la producción y el consumo de bienes culturales como signos de distinción (Bourdieu, 2005/2008: 217-218, 220).

El pensamiento ecofeminista toma una posición similar a la de otras ecologías radicales al asignar al dualismo ontológico una de las causas primordiales de la objetivación de la naturaleza y de la dominación de las mujeres que han llevado a la crisis ambiental, ampliando la diferencia de género a partir de su origen biológico y simbólico, hasta su construcción socio-histórica (Merchant, 1991; Haraway, 1992). El debate sobre la diferencia de género en el ecofeminismo va más allá de las causas naturales derivadas de la diferencia sexual, para explicar las desigualdades y la dominación de la mujer a través de los procesos de significación en el orden simbólico y sus efectos en las formas de identificación de los sujetos, en las jerarquías sociales y las relaciones de dominación que surgen de la diferencia de género como una construcción socio-simbólica. Superando los enfoques esencialistas y naturalistas, el psicoanálisis ha planteado la condición crítica del feminismo:

La diferencia es siempre en el orden del significante, en el orden simbólico, desde donde distribuye emblemas y atributos de género. Estos atributos se resignifican como la diferencia sexual en la forma de las identificaciones que conducen al sujeto a ser un hombre o una mujer, o cualquier combinación de ambos [...], ya que el contenido de lo que puede ser masculino o femenino no tiene esencialidad natural alguna, sino que adquiere diferentes modalidades en función de una historicidad socialmente determinada [...] la falocracia emerge como un orden totalmente diferente: es la forma en que la diferencia está organizada como la apropiación diferenciada de privilegios y poderes. De esta diferencia se deriva un ordenamiento jerárquico de dominación y sumisión (Saal, 1998: 24, 33 ).

Por lo tanto, ni la biología, ni el orden simbólico –la estructura edípica y el complejo de castración– pueden determinar totalmente la diferencia sexual y explicar los lugares que los hombres y las mujeres ocupan en el orden social. No es una diferencia de esencias constitutivas la que determinaría que el hombre sea congénere de la cultura y la mujer de la naturaleza: que la subjetividad del hombre derive de su lugar en la producción y la de las mujeres de su función de reproducción. El ecofeminismo debe llevar a investigar el papel desempeñado por la interdicción del incesto en estructuras edípicas particulares para entender la forma en que la falocracia organiza las relaciones de poder y establece determinadas relaciones de dominación entre hombres y mujeres en diferentes contextos culturales. El hecho de que siempre y en todas las culturas existan leyes que permiten el acceso a ciertas mujeres, mientras que prohíben a las demás, y que los hombres siempre hayan ocupado los rangos más altos de la estructura social, parece confirmar la generalidad de Edipo. Sin embargo, como ha propuesto Safouan (1981), el Edipo no es universal. Si la dominación fálica no es en modo alguno natural, tampoco se determina por un orden

simbólico universal. Además, las reglas sociales para el intercambio de mujeres han variado con la evolución del proceso económico (C. Meillassoux, 1977). Como explicó Bataille,

Por su naturaleza sexual, la prohibición subrayó el valor sexual de su objeto [...] la vida erótica sólo podría ser regulada por un tiempo determinado. Al final, estas reglas expulsaron el erotismo fuera de las reglas. Una vez que el erotismo fue disociado del matrimonio, adquirió un significado más material [...]: las reglas que apuntaban a la distribución de las mujeres objeto de la codicia son las que aseguraron la distribución de la fuerza de trabajo de las mujeres (Bataille, 1957/1997: 21-219).

De la *falta en ser* (Lacan) que resulta de la inscripción del ser humano en el orden simbólico, y en su búsqueda de completitud, el deseo humano se abrió camino hacia la voluntad de poder (Nietzsche, 1968b). Así, el hombre usa su fuerza física para conseguir la supremacía en el orden social, desarrollando estrategias de poder –físicas, gestuales, simbólicas, jurídicas– como instrumentos de dominación. Desde una posición de poder en su relación con la mujer, el hombre ha construido estrategias discursivas que funcionan como dispositivos de poder. Sin embargo, nada legitima tales afirmaciones de superioridad. La política feminista emerge de esos lugares pre-establecidos en las estructuras simbólicas y económicas que encuentran sus orígenes en el intercambio de mujeres: en sus funciones de producción y reproducción.

Para Moscovici (1972), la dominación de los hombres se basa en el uso de la ley de la prohibición del incesto, aferrándose a ella como una ley simbólica transhistórica establecida para cualquier orden social. Desde una visión feminista-freudiano-marxista, las mujeres abren su camino hacia la emancipación al alejarse de su función de reproducción y de los lugares que les son asignados en la división económica del trabajo para desvincularse de la racionalidad económica. Asimismo buscan deconstruir los imaginarios construidos por la teoría psicoanalítica sobre el complejo de Edipo y la ley de la prohibición del incesto para desujetarse de las “racionalizaciones del inconsciente” (Deleuze y Guattari, 1983).

Junto con la ecología profunda y el ecologismo social, el ecofeminismo concuerda en que las cosmogonías y las prácticas de uso de la naturaleza en las culturas tradicionales son más “ecológicas” que en las sociedades modernas. Sin embargo, las mujeres no han sido menos sometidas por la gerontocracia y el patriarcado en las sociedades tradicionales. De hecho, los reclamos feministas son inducidos a las culturas tradicionales por la cultura democrática moderna. Las identidades y la emancipación de género surgen en el encuentro de las diferencias culturales. La política de género plantea la cuestión de una diferencia sexual radical, pero no esencialista, en el que el orden simbólico construye la identidad de los seres humanos (hombres, mujeres o cualquier construcción de género) y asigna sus lugares en las estructuras sociales, atribuyendo y distribuyendo las formas de ser, pensar y sentir en-el-mundo. A partir de la división sexual original se construyen las diferencias culturales de género: la razón dominante y la voluntad de objetivar de los hombres, la sensibilidad del cuidado de las mujeres en la cultura moderna occidental; su contraste con las culturas orientales y tradicionales más espirituales, holísticas, ecológicas y no posesivas. En última instancia, la cultura distribuye los roles sociales y configura diferentes formas del ser caracterizado y definido por su identidad de género en sus relaciones con la naturaleza. La identidad cultural y de género en el orden del ser-significante desnaturaliza la cuestión

sexual para ver los conflictos de intereses que surgen de la disyunción de la diferencia sexual en el orden simbólico, dentro de las relaciones de poder y de las jerarquías sociales.

La política de la diferencia penetra en la identidad de género y la división sexual en sus relaciones con el pensamiento y la construcción de la realidad. En este sentido, se abre una indagatoria sobre la relación de la diferencia sexual con la disyunción ontológica –entre el ser y el ente– a la que apuntara Heidegger (Derrida, 1983), que se desplegó en la historia de la metafísica en los dualismos cartesianos del objeto y el sujeto, la mente y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, el hombre y la mujer; que conducen a la objetivación del mundo, a la construcción de jerarquías y a la institucionalización de las relaciones de dominación de la mujer y de la naturaleza en las sociedades modernas. El ecofeminismo complejiza las relaciones de poder en el campo de la ecología política indagando los vínculos entre la naturaleza, el lenguaje, el pensamiento, la diferencia sexual, las formaciones del inconsciente y la estructura social, como agencias conjugadas en la construcción de las relaciones género-cultura-naturaleza.

En esta perspectiva, lo que distingue a las mujeres de los hombres no es su afinidad con la naturaleza o las funciones orgánicas de la mujer (embarazo, progenie, maternidad, cuidado), sino su resistencia a someterse al orden racional totalitario dominante. La equidad de género exige de los derechos humanos ir más allá de las reclamos por una mejor distribución de las funciones, privilegios y derechos establecidos por la sociedad moderna. Al forjar nuevos significados, el ecofeminismo afirma los derechos de género como *derechos a la diferencia y a la otredad*. La diferencia de género surge de las fuentes del deseo que desarticuló la metafísica de lo Uno abriéndola hacia una ontología de la diferencia y una ética de la otredad, donde se coliden las posiciones masculino-femenino y se tensa el arco de las diferencias de género.

En una política de la diferencia, los reclamos ecofeministas y de género desbordan el esquema de la distribución económica o ecológica como forma y medio de reasignación de los derechos de propiedad y apropiación a las mujeres en sus roles socio-ecológicos, en sus funciones y relaciones con la naturaleza. El ecofeminismo abre nuevas vías para disolver la jerarquía, la opresión y la dominación que surge de las relaciones de poder originadas por la división de sexos y construidas por las estrategias masculinas de poder.

Si el ecofeminismo llama a pensar la deconstrucción de las estructuras teóricas y sociales en las que los hombres forjaron sus poderes dominantes, debe armarse de estrategias que, sin ser exclusivas de las mujeres, sean más “femeninas” frente a las formas “machistas” de dominación. La seducción es más sabia que la imposición del poder a través del conocimiento (Baudrillard, 1990). La seducción reorienta el poder del deseo –la nietzscheana voluntad de poder– hacia la *voluntad de poder desear la vida*, abriendo la historia hacia la forja de una nueva racionalidad a través de relaciones de otredad en un proceso emancipatorio donde los hombres y las mujeres habrán de reconstruir sus derechos de ser.

La ecología política pregunta: ¿hay un habla específica de las mujeres?; ¿de la diferencia entre los sexos y de la variedad de posiciones de género surgen formas diferentes de entendimiento y sentimiento en relación con la naturaleza, que lejos de justificar cualquier



dualismo fundado en la diferencia sexual o de género pudieran abrir nuevas formas de construir un mundo sustentable?; ¿Puede el ecofeminismo ofrecer a la ecología política una nueva forma de pensar, nuevas gramáticas del deseo para reconstituir las relaciones cultura-naturaleza, otras estrategias de seducción, de solidaridad, de reciprocidad y emancipación como alternativas a las estrategias de dominación de la naturaleza y de género?

Estas preguntas conducen a una pregunta más radical sobre la diferencia de los sexos. Más allá de las determinaciones simbólicas (fálicas) del sujeto, surge una indagatoria sobre las diferentes posiciones de género ante diferentes *modos de goce* (Lacan, 1998). Esto implica pensar la relación ser-saber dentro de la estructura del goce, la posibilidad de ser en “otro conocimiento”, o en un saber “Otro”, sabiendo que es imposible “saber lo otro”. En la incompletitud del ser, en el desconocimiento del otro, en el vacío que organiza los modos de goce, diferentes posiciones y perspectivas de ser-saber pueden advenir a la existencia. Así podemos especular un modo del goce femenino más allá de las fronteras del lenguaje, de la ley simbólica y la legislación del falo. Lo que está en juego son las diferentes identidades de género, sus modalidades en relación con el goce. En espera de que estas variedades de las relaciones entre goce y saber sean descubiertas y emerjan a la superficie de la existencia, lo que se especula es un modo masculino de conocer, en estrecha relación con el conocimiento positivo, con la verdad como la identidad entre el pensamiento y la realidad. A la inversa, el saber femenino, en su relación con el goce, convoca a un saber Otro, a un no-conocimiento, a su “dejar ser” en el reino de lo desconocido, en el horizonte de lo que no es, en la oscuridad de la nada. La mujer estaría forjada por un *goce Otro* más allá del conocimiento organizado por los significantes –por el falo significativo–, más allá de la conciencia y de la voluntad. En este sentido afirma Helí Morales,

La mujer inaugura un nuevo tiempo al presentar desde su goce, en el campo del saber, no un saber que no se sabe, sino un no-saber, un saber que agujera al Otro. No se trata de un saber no sabido referido al lugar del Otro, sino al nuevo rostro que la mujer presenta de este Otro como no-saber [...] *un modo de saber que no pasa ni por la conciencia ni por la voluntad y que sacude al individuo llevándolo a una metamorfosis desconocida para las vías normales del entendimiento* (Morales, 2011:210, 50).

En esta perspectiva, desde la diferencia sexual se abre una nueva indagatoria sobre las formas de saber, en la vena de en la que Emmanuel Levinas afirmara: “La caricia no sabe lo que busca” (Levinas, 1993:133). En su relación con el goce y el conocimiento, las mujeres podrían ser más “cósmicas” y “oceánicas” en carácter, más dispuestas a dejarse ser en lo desconocido, a abstenerse de la totalidad, a flotar sobre las incertidumbres de la vida y volar hacia el infinito, mientras que los hombres serían más predispuestos a objetivar el ser en entidades presentes, a ser conducidos por la ambición de totalidad y la voluntad de poder para aprehender la realidad y controlar el mundo.

De esta especulación se abre una indagatoria ontológico-antropológica en la relación del ser con la diferencia sexual. Si hay una división originaria de la condición sexual de los seres humanos –una alteridad más original aún que la diferencia ontológica entre el ser y el ente (Heidegger, 1957)–, se abre la pregunta sobre el carácter masculino del pensamiento metafísico que derivó en las sociedades modernas regidas por los hombres. Pero las cosas son más complejas: si el Edipo no es universal y si las culturas tradicionales no son

organizadas por estructuras patriarcales homogéneas, los estudios antropológicos deberán proporcionar evidencia de sus diferentes formas de entender el mundo y de organizar los mundos de vida de las culturas tradicionales regidas por diferentes relaciones sociales patriarcales-matriarcales que se configuran por diferentes “modos de goce”, por diferentes modos edípico-culturales de ser-en-el-mundo. Los saberes femeninos y de género surgen desde sus potencialidades sojuzgadas latentes para encontrarse y enlazarse con otras constelaciones del “desconocimiento del saberes”, en que la sustentabilidad habrá de *llegar a ser en el mundo*.

Las mujeres –y los hombres– no habrán de ganar sus derechos de ser de una distribución equitativa del poder en el orden de la racionalidad que los ha dominado y sometido. Para emanciparse de ese orden opresivo, los hombres y las mujeres están forjando nuevas identidades de género, restaurando su ser a través de otras estrategias de poder en el saber, fusionando el deseo por la vida con nuevas formas de saber, conocer y pensar, de sentir y dar sentido a la vida; reconstituyendo el tejido social y fertilizando nuevas formas de ser-en-el-mundo. Así, el ecofeminismo afirma la trascendencia de la otredad para emancipar a la naturaleza y a la mujer de las relaciones de poder establecidas y para forjar un mundo diverso. En esta perspectiva, la ecología política abre una indagatoria sobre las maneras como la diferencia de género genera otras formas de identidad, distintas formas de conocer y sentir, en las que resurge la vida desde un saber que emerge de la nada: de una “nada de conocimiento”.

### **Ética de la sustentabilidad y diálogo de saberes**

La ecología política construye su identidad teórica y política en un mundo en mutación, impulsado por la crisis ambiental: una crisis del ser-en-el-mundo-vivo. Los conceptos que guiaron hasta ahora la inteligibilidad del mundo, el significado de los mundos de vida y las intenciones de las acciones prácticas, diluyen su sentido en el lenguaje cotidiano. Sin embargo, el orden mundial establecido se mantiene prendido de un diccionario de significantes y significados que han perdido su capacidad para sustentar la vida: la lógica dialéctica, los principios universales, la unidad de las ciencias, la esencia de las cosas, las verdades eternas, la trascendencia del pensamiento, y la intencionalidad de las acciones subjetivas, resuenan y producen el eco del recuerdo nostálgico de un mundo desaparecido para siempre. Algo nuevo está surgiendo en este mundo de caos, incertidumbre e insustentabilidad. Entre los intersticios abiertos por el agrietamiento de la racionalidad monolítica y el pensamiento totalitario, la complejidad ambiental arroja nuevas luces sobre el futuro por venir. La emergencia de tal acontecimiento se expresa como una necesidad de emancipación y una voluntad de vida.

Mientras los juegos de lenguaje siguen girando alrededor de la retórica ficticia de un mundo insustentable, también configura imaginarios de futuros alternativos posibles, de nuevas utopías para reorientar el curso de la vida en el sentido de la vida. Para evitar sucumbir a las “estrategias fatales de la hiperrealidad” (Baudrillard, 1983) decurrentes de la sobreobjetivación del mundo y al simulacro del discurso del desarrollo sostenible guiado por las estrategias de poder de la racionalidad tecno-económica que desbarranca al mundo hacia la muerte entrópica del planeta, debe prevalecer un principio básico de vida en la racionalidad de la existencia humana: la coherencia del pensamiento, la consistencia de los conceptos y

la solidaridad de las acciones sociales con la *inmanencia de la vida* (Deleuze y Guattari, 1991).

La crisis ambiental expresa los límites del crecimiento, así como la insustentabilidad de la racionalidad económica y de la razón tecnológica. Estos son los efectos de la historia de la metafísica y del conocimiento occidental: del *logocentrismo* de la teoría, la universalidad de la verdad científica, la hegemonía del pensamiento unidimensional, el productivismo de la racionalidad instrumental; de la ley del valor económico como equivalente universal que reduce todas las cosas a un valor monetario bajo el signo del dinero y al ordenamiento del mundo por las leyes del mercado. La emancipación humana surge de la deconstrucción de los conocimientos y la des-sujeción de la jaula de hierro de la racionalidad moderna para dar nuevos significados a los conceptos emancipatorios de la modernidad –libertad, igualdad y fraternidad– como principios de una ética política que terminó siendo cooptada y corrompida por el liberalismo económico y jurídico –por la privatización de los derechos individuales y la coacción de los intereses económicos sobre otros valores humanos– con el fin de legitimar los valores de una política de la diferencia y una ética de la otredad: de la convivencia en la diversidad y la solidaridad entre los seres humanos con diferentes culturas y derechos colectivos sobre los bienes comunes de la humanidad.

La ecología política es una política de diversificación cultural y de la otredad ambiental. La diversidad cultural es el punto de anclaje y el pivote de la deconstrucción del logocentrismo de la ciencia y de la equivalencia universal del mercado, para restaurar la vida a través de la diversificación de los senderos etno-eco-culturales para la construcción de sociedades sustentables. De esta manera, la ecología política enraíza el espíritu deconstruccionista del pensamiento posmoderno en una política de la diferencia, para activar una agenda abolicionista y dar curso a una democracia directa que abra los cauces a la sustentabilidad de la vida:

La agenda abolicionista propone comunidades autogestionarias establecidas de acuerdo con el ideal de '*organización espontánea*': los vínculos personales, las relaciones de trabajo creativo, los grupos de afinidad, los cabildos comunales y vecinales; fundadas en el respeto a la soberanía y dignidad de la persona humana, la responsabilidad ambiental y el ejercicio de la democracia directa 'cara a cara' para la toma de decisiones en asuntos de interés colectivo. *Esta agenda apunta a cambiar nuestro rumbo hacia una civilización de la diversidad, una ética de la frugalidad y una cultura de baja entropía, reinventando valores, desatando los nudos del espíritu, sorteando la homogeneidad cultural con la fuerza de un planeta de pueblos, aldeas y ciudades diversos* (Borrero, 2002:136).

La ecología política es una comprensión de la condición conflictiva del mundo moderno que emerge de la crisis ambiental, un entramado conceptual que teje la naturaleza material, el sentido simbólico y la acción social con el pensamiento emancipatorio y la ética política para renovar los sentidos y los potenciales para la sustentabilidad de la vida (Leff Ed. 2002; PNUMA 2002). Esta es la trama de su núcleo teórico y de sus acciones estratégicas. Su realización implica la deconstrucción del conocimiento instaurado en los paradigmas establecidos y en las racionalidades instituidas para abrir los caminos a una racionalidad ambiental basada en las potencialidades de la naturaleza, en la creatividad cultural y la actualización de las identidades que se abren a la construcción de un futuro sustentable en

el devenir de lo que todavía-no-es. Desde la pulsión de la vida, desde la intimidad de la existencia subyugada por las teorías totalitarias, surge el poder emancipador de la sustentabilidad de la vida:

Una cierta fragilidad se ha descubierto en la base misma de la existencia, incluso, y quizá sobre todo, en aquellos aspectos que son más familiares, más sólidos y más íntimamente relacionados con nuestro cuerpo y con nuestro comportamiento cotidiano. Pero junto a esta sensación de inestabilidad y esta increíble eficacia de la crítica discontinua, local y particular, uno también descubre [...] algo que se podría describir precisamente como el efecto inhibitor de las teorías globales, totalitarias (Foucault, 1980:80).

La afirmación de lo posible desde el deseo de emancipación, se enfrenta a la resistencia de la racionalidad dominante instaurada en el mundo y a la “dificultad de decir no” (Heinrich, 2012). En la deconstrucción de las teorías totalitarias Foucault previó “un retorno del saber”, donde “no es la teoría lo que importa, sino la vida”, donde emergen las genealogías y la “*insurrección de los saberes subyugados*”, de esos “bloques de conocimiento histórico que estuvieron presentes pero fueron ocultados dentro del cuerpo de la teoría funcionalista y sistematizadora”, de los “saberes que han sido descalificados [...] por no estar suficientemente elaborados: [...] debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad. Se trata de la reaparición de los saberes descalificados por la imposición de la verdad suprema de la ciencia y de la irrupción y legitimación del “saber popular (el saber de las gentes) [...] del saber particular, local, regional; del saber diferencial incapaz de unanimidad y que debe su fuerza sólo a la dureza con la que se le opone todo lo que lo rodea [...] la insurrección de saberes que se oponen a los efectos de los poderes centralizadores que están vinculados a la institución y funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Ibid.: 81-84).

La insurrección de los conocimientos subyugados impulsa la emancipación del régimen dominante de la racionalidad moderna que ha marginado y exterminado otras culturas; que ha ocluido otros conocimientos e impedido el advenimiento de otros mundos posibles. Más allá de la intencionalidad deconstructiva del pensamiento posmoderno que ha movilizad debates epistemológicos sobre el conocimiento científico, la descolonización del saber es una lucha histórica para legitimar otros conocimientos-saberes-sabidurías; otras maneras alternativas de entender la realidad, la naturaleza, la vida humana y las relaciones sociales; diferentes formas de construir la vida humana en el planeta vivo que habitamos.

Lo que está en juego en la ética emancipatoria del ambientalismo es la legitimación de los diferentes saberes populares y tradicionales en su encuentro con el conocimiento erudito y formal. La ecología política es el territorio en el que se decantan las luchas históricas y las estrategias de poder en la genealogía del saber ambiental; es el campo de los encuentros y enfrentamientos de los conocimientos implicados en la geopolítica del desarrollo sostenible así como de los procesos actuales de hibridación de conocimientos científicos y prácticas tradicionales renovadas, de la construcción de nuevas identidades culturales a través de la incorporación de sus saberes ambientales y su arraigo en nuevos territorios, en las luchas por la reapropiación cultural de la naturaleza. La genealogía del saber ambiental es la

genealogía de la construcción de la sustentabilidad en un encuentro de racionalidades y un conflicto de territorialidades del ser y del saber.<sup>11</sup>

En la perspectiva de la construcción social de la sustentabilidad, la ética ambiental proyecta la genealogía del conocimiento hacia un horizonte prospectivo. La ética de la otredad (Levinas) arraiga en el campo de la ecología política como un *diálogo de saberes*. La sustentabilidad se concibe como el resultado histórico de la emancipación de los saberes subyugados, de una nueva comprensión de la vida en el planeta y de la vida humana, para la construcción de sociedades negentrópicas, capaces de internalizar –de vivir dentro de– las condiciones entrópicas de la vida. Esto implica la construcción de otra racionalidad económica: de otros modos de producción y consumo sustentables. La ecología política se ocupa así de las relaciones de poder que intervienen en los cambios de paradigmas, en la configuración y legitimación de nuevos saberes y prácticas, y en los cambios sociales en la construcción de un mundo sustentable. El diálogo de saberes es la genealogía de la sustentabilidad: el encuentro conflictivo de seres culturales constituidos por sus saberes, de las estrategias de poder en el saber que puestas en juego en el campo de la ecología política generarán el futuro sustentable posible.

La ecología política renueva la reflexión sobre una ética de la liberación. Las necesidades emancipatorias no se limitan a “la reducción del trabajo alienado”, generando un “tiempo libre autónomo”, para “acabar de jugar papeles asignados” y promover la receptividad, la tranquilidad y la abundante alegría en lugar del “ruido de la producción” (Marcuse, 1992:35). La emancipación del mundo global, convulsionado por los avatares de la racionalidad moderna, está más allá de la búsqueda de la “seguridad ontológica” del ego. La emancipación de la vida implica la afirmación de nuevas identidades, los derechos de los seres culturales y de nuevas formas de saber-conocer para poder desvincularse del constreñimiento de la racionalidad hegemónica de la modernidad. La ecología política abre nuevas vías hacia la sustentabilidad a través de un diálogo de saberes, para construir un mundo global donde puedan coexistir las diversas formas de ser y de vivir dentro de una política de la diferencia y una ética de la otredad.

La emancipación de la existencia del estado de sujeción impuesto al mundo por la racionalidad hegemónica no puede ser obra de una conciencia individual, de una elección racional entre las alternativas creadas por el mundo racionalizado. La emancipación del mundo actual insustentable reclama la deconstrucción de la racionalidad tecno-económica moderna. Esto implica re-pensar, re-conocer y re-aprehender las condiciones de la vida: la organización termodinámica y ecológica de la vida en el planeta y las condiciones del orden de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico que ordenan y desquician la existencia humana. Esta no es una tarea asignable a los individuos-sujetos arrojados al mundo de la “modernización reflexiva”. La construcción de un mundo sustentable exige el control social de la degradación ambiental: frenar la tendencia hacia la muerte entrópica del planeta y emancipar los principios y soportes de la inmanencia de la vida: reinventar las identidades

---

<sup>11</sup> En este sentido, Foucault llamó genealogía al “redescubrimiento de las luchas y a la ruda memoria de los conflictos [...] que son el producto combinado de un conocimiento erudito y un saber popular [...] y memorias locales que nos permite establecer un conocimiento histórico de luchas y de hacer uso de ese conocimiento tácticamente el día de hoy” (Foucault, 1980: 83).

comunes, las formas colectivas del ser cultural y la diversidad de los mundos culturales de vida, para potenciar los procesos negentrópicos que sustentan la vida en el planeta.

### **El giro post-estructural y posmoderno de la ontología política**

La ecología política –el campo del poder en las relaciones entre cultura y naturaleza– se forja en el anudamiento de la *physis*, el *logos* y la *polis*; en las relaciones de poder que emergen, articulan y destinan el encuentro entre lo *Real* y lo *Simbólico*. Consecuentemente, la ecología política remite a la reflexión sobre la politización del orden ontológico y a la indagatoria sobre el carácter de una ontología política, al giro y enlazamiento de la epistemología ambiental y una ontología política. Si desde la perspectiva de la racionalidad ambiental se cuestionan las causas epistemológicas de la crisis ambiental a partir de la crítica al *logocentrismo* de la ciencia y a la violencia de la metafísica del pensamiento posmoderno (Derrida, 1989a, 1989b Cap. 4), el giro crítico que opera la ecología política es más que una revolución epistemológica de la que irrumpen las ciencias y los métodos de la complejidad (Prigogine, Morin). En las perspectivas que abre el post-estructuralismo se inscribe un propósito de deconstrucción teórica y una crítica de las relaciones discursivas hegemónicas dominantes; una apertura hacia otras regiones del saber y al diálogo con los discursos subalternos; una comprensión y una disposición ética sobre la otredad; y un deseo de emancipación que impulsa la invención de otros territorios de vida. Este giro epistémico traslada la crítica del conocimiento al llamado de la imaginación sociológica y a la escucha de los imaginarios sociales para la construcción de otros futuros posibles. De esta manera, la mirada crítica de la ecología política gira en torno a la comprensión ontológica del mundo.

El giro post-estructural y posmoderno en las ciencias sociales ha conducido hacia una posición antiesencialista y no dualista de la realidad (Haraway, 1991; Latour, 1991), es decir, se fundan en la comprensión de la realidad como entidades híbridas constituidas en la confluencia de la agencia y las interacciones entre el orden físico, biológico, simbólico, económico y técnico. De esta manera cuestionan el pensamiento de la modernidad: al mundo constituido por dualidades irreconciliables; a la teoría de la representación del Iluminismo de la Razón; al principio de una razón *a priori* de la existencia humana y a una historia de flujos homogéneos del tiempo. Frente a la idea del progreso de la modernización como un proceso de destradicionalización (Giddens, 1994), la ontología política piensa la tensa coexistencia entre los órdenes híbridos y complejos de la modernidad y su encuentro con los mundos de vida tradicionales en la emergencia de la complejidad ambiental (Leff, 2000).

Para Mario Blaser (2009) –quien junto con Arturo Escobar ha introducido la idea de pensar el campo del poder en la diferencia ecológica–, el concepto de ontología equivale al de mundos de vida. En este sentido, la ontología política se piensa como la politización de la ontología existencial, más que desde una indagatoria sobre la complejización e hibridación de lo Real. Blaser critica incluso la idea de diferencia cultural cuando ésta se reduce a una variedad de perspectivas culturales. La cultura se vuelve política con la emergencia de los derechos culturales que legitiman el derecho de existencia de diferentes mundos de vida. Ya desde el concepto de territorio, Deleuze y Guattari (1987) abrieron esta indagatoria al pensar los diversos planos de inmanencia e identidades en que de modo rizomático se

construyen mundos alternativos de vida, desde diferentes condiciones ontológicas de la vida. En este sentido, la ontología política apunta hacia los conflictos de territorialidad generados a partir de los modos de existencia y los derechos del ser cultural constituidos por sus condiciones ecológicas y culturales de vida. De esta manera, la ontología política llama a una radicalización de la diferencia cultural, que más allá una idea de adaptación de la cultura a las diferentes condiciones ecológicas del territorio –incluso al imperativo de adaptación al cambio global producido por el progreso de la modernidad–, pone el acento sobre los derechos culturales a constituir otros mundos de vida. Pensada de esta manera, la ontología política de la diferencia trasciende el principio de una ontología de la diversidad para abrirse hacia una ética de la otredad –de la manera como la ética levinasiana confronta a la ontología heideggeriana para dar lugar a “otros modos que ser” (Levinas, 1977/1997, 1999)–, a la construcción de un mundo constituido por diversos mundos de vida, más allá de un cosmopolitanismo concebido como un mundo de interculturalidad bajo el dominio de la modernidad hegemónica o como la convivencia de múltiples modernidades.

La ontología política abre el mundo hacia la convivencia de diferentes racionalidades, hacia una complejidad ontológica entre los órdenes complejos de lo Real y de lo Simbólico, a los diversos mundos de vida que se constituyen como diferentes modos de conjunción de aquello que Heidegger nombró como *Geviert*<sup>12</sup>, la constelación ontológica donde se encuentran y enlazan las agencias de la naturaleza y la cultura, del cosmos y los dioses. Esos modos del ser cultural se activan políticamente al convertirse en act-*entes*<sup>13</sup>, es decir, en actores estratégicos que *en-actúan* al mundo desde diferentes racionalidades y lógicas de sentido, que incorporan lo Real de la vida (entropía/negentropía) en el orden Simbólico de la vida, en los imaginarios sociales y los sentidos culturales de los pueblos de la tierra.

Los act-*entes* de la ontología política no sólo adoptan posiciones políticas frente a un mundo complejo conformado por entes híbridos, por la agencia de órdenes ontológicos y racionalidades diversas, sino que se sitúan dentro del campo de la comprensión-sentido-acción de los seres culturales, de la agencia de los imaginarios sociales, de la construcción de realidades desde diferentes prácticas de sentido, que accionan las ontologías de lo Real. Ello no implica pensar la ontología existencial como un constructivismo social de la realidad en el que la agencia de lo Real cediera a un voluntarismo creacionista. Lo que pone en acto la ontología política son los modos en los que la inventiva humana *en-actúa lo Real*, los procesos a través de los cuales activa, moviliza o refrena las potencias de lo Real; la manera como la diferencia ontológica es orientada por diferentes racionalidades y lógicas de sentido. En última instancia, la ontología política se juega en el encuentro de la

---

<sup>12</sup> “*Geviert* es el concepto con el que Heidegger designa el ‘mundo’. Si esta ‘constelación’ no se confunde con el ser, por lo menos es el ‘lugar’ del ser [...] el lugar de la ‘aparición’ donde el ser nos muestra su rostro familiar [...] Así tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos” (Constante, 2004: 242, nota 78). Llamar a Heidegger a una conversación con la ontología política es tan inevitable como polémico. De la analítica existencial del *Dasein* como “ser para la muerte”, al ser cultural “para la vida y ante la muerte entrópica del planeta” tal como se comprende desde la racionalidad ambiental, hay un mundo de diferencia.

<sup>13</sup> En consistencia con la raíz heideggeriana en la que emerge la ontología política, sugiero la pertinencia del término de act-*entes* o ag-*entes* para designar a estas entidades que no sólo tienen la facultad de pensar el ser (el *Dasein* heideggeriano), sino de ser actores ante y con las agencias de los diversos órdenes ontológicos del ser, para caracterizar a ese ente privilegiado que tiene la facultad de intervenir lo Real, de crear emergencias posibles, de en-actuar acontecimientos que reorientan sus agencias en función de sus lógicas de sentido.

generatividad de la *physis* y el despliegue del *logos*, en la disyunción ontológica que desde la diferencia del ser y el ente (Heidegger), de la diferencia sexual y la emergencia del orden simbólico (Lacan), ha conducido la historia de la humanidad hacia la construcción de la racionalidad de la modernidad y su confrontación con la inmanencia de la vida.

La ontología política se configura en ese enigma originario de la disyunción del ser, de la emergencia de la dualidad entre lo Real y lo Simbólico, de la raíz simbólica de la voluntad de poder que ha puesto en jaque a la vida misma (Nietzsche, 1968b). De allí también la inescapable respuesta a la crisis ambiental a través de las estrategias de poder en el saber (Foucault, 1980) que movilizan el horizonte de lo posible por vías inciertas y encontradas hacia la sustentabilidad de la vida. La ontología del Ser y la epistemología de lo Real están entramadas en relaciones de poder. De donde emerge la pregunta sobre las maneras como las ontologías existenciales, los mundos de vida de los pueblos y las lógicas de sentido del ser cultural, se encuentran con la ontología de lo Real y con la racionalidad hegemónica de la modernidad para construir otras realidades posibles desde diferentes prácticas sociales y racionalidades culturales.

El pensamiento post-estructuralista abrió nuevos abordajes de la antropología de la praxis (Descola, 2005) y la biología fenomenológica desde una ontología relacional de linaje fenomenológico; del flujo ininterrumpido del ser, el hacer y el conocer (Maturana y Varela, 1987). La ontología política radicaliza esos modos de comprensión del saber y la praxis en la construcción social de los mundos de vida por el encuentro conflictivo de sus diferencias. Las ontologías relacionales no derivan por sí mismas en una ontología política; tanto las teorías sistémicas, como el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad configuran esquemas relacionales y dinámicas no lineales, no necesariamente politizados. La politización ontológica no se resuelve por la reducción de los dualismos ontológicos en un monismo ontológico.<sup>14</sup> El problema no es que los dualismos existan: como muestra la historia, muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades en términos de complementariedad y relaciones no jerárquicas. El problema surge cuando estas dualidades construyen jerarquías políticas con consecuencias sociales y ecológicas.

En la propuesta de Escobar y Blaser, “las ontologías se enactúan a través de prácticas”: no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas (Escobar, 2013b). Mas, ¿cómo entender esta constitución de lo real desde las prácticas de *ag-entes* y de relaciones ontológicas sin caer no sólo en la relatividad de lo contingente, sino en un constructivismo subjetivista? Pues si el post-estructuralismo confronta el determinismo totalitario del estructuralismo para dar lugar a la contingencia del evento (Badiou, 1999, 2008), éste no remite al voluntarismo del sujeto autoconsciente.

La ontología política irrumpe en el encuentro del modo metafísico de construcción del mundo –de la racionalidad tecno-económica hegemónica de la modernidad– con la ontología de la vida, que es en sí una ontología de la diversidad y de la diferencia ecológica y cultural. La racionalidad ambiental se inscribe en esta ontología para deconstruir la destinación del ser instituida en los mecanismos y engranajes del orden global dominante para abrir las vías hacia la diversificación de los modos de construcción del mundo. La

---

<sup>14</sup> Cf. mi debate con Bookchin en Leff, 2004, Cap. 2.



ontología política se inscribe así en una ontología de la diferencia que da lugar a la agencia humana, a diferentes modos de en-actuar lo Real que no es unívoco ni determinante, que se juega en el terreno de lo posible condicionado por las condiciones ontológicas de la vida. Late allí el enigma de lo indeterminable e indecible del evento (Derrida, 2001); no sólo de la vida que brota de los gradientes termodinámicos (Schneider & Sagan, 2008) y la *autopoiesis* de la vida (Maturana y Varela, 1994); no sólo de las nuevas entidades generadas por el poder tecno-económico, sino de la creatividad cultural inscrita en la immanencia de la vida, de la agencia social que busca reconstituir la trama de la vida.

En este sentido, si la entropía es la ley límite de la naturaleza en el orden de la vida y de la producción, no es una condición absoluta de lo Real sobre la vida que predestina a la humanidad y al planeta hacia su muerte entrópica, sino que está gobernada por una racionalidad, por un interés cognitivo. Diferentes realidades son construidas desde las condiciones ontológicas de lo Real a través de diferentes imaginarios, prácticas y lógicas de sentido. Esto lleva a plantear una cuestión estratégica de la ontología política en el plano de la práctica política: ¿cómo pensar la ontología de la diversidad y la diferencia y cómo conducir estratégicamente el encuentro entre diferentes racionalidades culturales que abran la historia hacia un futuro sustentable? Tal es el propósito de la racionalidad ambiental como un modo de re-comprensión del mundo, y del diálogo de saberes como estrategia del encuentro de diferentes seres culturales (Leff, 2004).

La ontología política lleva a radicalizar la ontología de la diferencia, pues como muestran diversas propuestas para mirar la diversidad de entidades que pueblan la realidad —la pluralidad de cosas y objetos, de marcas comerciales, de modalidades de la modernidad y manifestaciones de la globalización económica dominante (Taylor, 1999; Eisenstadt, 2002; Lahire, 2012), y la distinción de sus diferencias a través de la percepción y el gusto (Bourdieu, 1979/2012), la diversidad ha sido colonizada y cercada por el pensamiento unidimensional de la razón tecno-económica y por el imaginario de un solo mundo. Como afirma Law,

Las realidades en plural se están haciendo interminablemente junto con los imaginarios de un solo mundo [...] se apoyan en estrategias andrajosas que están también en el negocio de reprimir la diferencia. Y aquí está la esperanza, si podemos detectar esas estrategias en curso, podemos empezar a tratar de descoserlas. *Podemos crear imaginarios en el Norte que incluyan diferencias* [...] Pero seguramente, si el Norte *es* múltiple, si hace *reales* en diferentes maneras, entonces en una política del encuentro entre Norte y Sur debiera ser posible de alguna manera poner en juego las diferencias internas del Norte unas contra otras (Law, 2011:10).

Así, el discurso de la diferencia ontológico-política sigue siendo pensado desde el Norte, esperando a que la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico —el imaginario de un solo mundo— que ha colonizado el mundo pueda generar un mundo de diferencias desde las diferencias internas del Norte, sin alcanzar a pensar el encuentro entre diferentes racionalidades. Sin embargo, es en el Sur donde puede construirse una racionalidad social y productiva sustentable, desde sus potenciales ecológicos y su diversidad biocultural; es en el Sur donde se radicaliza y arraiga la ontología de la diferencia activando una política de la diferencia: un diálogo de saberes; el encuentro de seres culturales con diferentes

imaginarios y sentidos existenciales –sus diversas formas de “vivir bien”– capaces de movilizar los potenciales negentrópicos de la biosfera para construir otros mundos posibles: diferentes territorios de vida.

La diferencia ontológica no sólo es inmanente al mundo humano; sus efectos críticos hacen que se traduzca en diferencias antagónicas –en conflictos socio-ambientales y en una confrontación de racionalidades– por la intervención del conocimiento en lo Real, potenciando procesos entrópicos o negentrópicos. La ontología política se expresa en territorios de diferencia: en modelos alternativos de apropiación de la naturaleza, en la construcción de diferentes mundos de vida y en diversas formas de habitabilidad del planeta. La ontología política es el campo en el que se confrontan derechos sociales diferenciados al territorio. No solo se trata de la politización de una ontología de la diferencia como modos de ser *del* mundo, de variedades ecológicas o de una diversidad de formas de la vida, sino los derechos políticos a las ontologías existenciales de los pueblos, es decir, a construir sus territorios de vida. El giro de la ontología política fundada en la diferencia cultural es la política de los conflictos, encuentros y acuerdos entre los diversos modos de ser-en-el-mundo. En este sentido, siguiendo a Blaser, afirma Escobar:

Para Blaser (2009), la ontología política tiene dos dimensiones; se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intra-mundos, es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, o las comunidades indígenas del Norte del Cauca, o los Yshiro del Paraguay. La definición también aplica a los mundos modernos, incluyendo los procesos de poder intra-modernos a través de los cuales han sido constituidos como tal [...] En segundo lugar, la ontología política es un campo de estudio que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular), pero también los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entrelazarse con otros mundos (Escobar, 2013b:20-21).<sup>15</sup>

La ontología política define la construcción de entidades a través de las racionalidades y procesos de significación con que los seres culturales intervienen y construyen mundos de vida en una relación entre la ontología de lo real y las ontologías existenciales que, como procesos de valorización significativa –de sentidos de vida inscritos en el ser cultural–, potencian y orientan en sentidos diversos y divergentes los procesos entrópicos-negentrópicos de la termodinámica de la vida, en una compleja dialéctica ontológica entre la lógica de sentido y la inmanencia de lo real. De esta manera, la ontología de la vida se incorpora en los imaginarios sociales amalgamando las condiciones de vida con diversas formas de significación del mundo y sentidos de la vida que se configuran desde el orden simbólico, conjugándose así la ontología de lo Real con los sentidos de las ontologías existenciales de los pueblos de la Tierra. Estos imaginarios se manifiestan a través de

---

<sup>15</sup> En este sentido, Escobar y Blaser afirman: “nos referimos a la práctica política ontológica para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo [...] La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: Qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas (y, podemos agregar, con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos)?” (Ibid.:21).

habitus, en-actuando a través de prácticas culturales las potencialidades ecológicas de sus territorios. Es a lo que se refieren Escobar y Blaser como “ontologías relacionales”.<sup>16</sup>

Esta ontología relacional no adopta una posición realista ni subjetivista, sino que busca pensar el encuentro de lo Real con la ontología existencial de múltiples mundos de vida. El *quid* de la ontología política en su propósito de abrir la ontología de la diversidad hacia la construcción humana de un mundo diverso, implica así el re-conocimiento de lo Real. La politización del pensamiento posmoderno no suprime la inmanencia de lo Real para caer en un relativismo ontológico y un voluntarismo creacionista. La deconstrucción ontológica no contraviene el hecho de que Sócrates es mortal, que la tierra gira alrededor del sol y que la entropía marca la flecha del tiempo. La ontología relacional trasciende los propósitos del pensamiento complejo, así como los métodos y las ciencias de la complejidad, en su crítica de las dinámicas lineales, del esencialismo ontológico y el fraccionamiento disciplinario de las ciencias. La ontología política busca visibilizar así las múltiples formas de ‘mundificar’ el mundo y de construir un mundo diverso. Más allá de reconocer la realidad constituida por procesos de interrelación e interdependencia, significa repensar las condiciones ontológicas de la vida; y de la *vida humana*. La ontología política territorializa la filosofía de la posmodernidad: del pensamiento del ser y la diferencia ontológica (Heidegger, 1927, 1957); de la *diferancia* y la deconstrucción (Derrida, 1971, 1989a, 1989b); de la ontología de la diversidad (Deleuze, 1989, 2002) y de la ética de la otredad (Levinas, 1977, 1999).

En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiendo al ‘territorio’ en su compleja concepción ontológica, material, epistémica y cultural (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la recreación, incorporación y sedimentación de modos de vida conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida; de las condiciones simbólicas y el sentido de la existencia del ser cultural. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y prácticas en los modos de apropiación de la naturaleza y la construcción de territorios de vida (Haesbert, 2011, 2013).

La ontología política se juega en la confrontación entre diversas estrategias de apropiación y construcción de territorios: entre la capitalización de la naturaleza y los modos ecológico-culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos a la autonomía de los pueblos; entre los derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales y los derechos de los pueblos a la conservación y reinvención de su patrimonio biocultural; entre el derecho privado y los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad; entre el derecho al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global, y los derechos a “vivir bien” dentro de los diversos imaginarios de la vida humana que se configuran en las diferentes culturas y modos de habitar el planeta; en los derechos de toda comunidad a definirse a sí misma, a establecer sus normas de convivencia,

---

<sup>16</sup> Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’ [...] lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos [...] incluyendo seres ‘sobrenaturales’, que constituye ese mundo que llamamos ‘los ríos del Pacífico’, que antropólogos y geógrafos han descrito en términos de una ‘gramática del entorno’ (Restrepo, 1996), un ‘espacio acuático’ con propia espacialidad y temporalidad (Oslender 2008), o un ‘modelo local de naturaleza’ (Ibid.: 22).

a reinventar sus modos de existencia –su diversidad– en relación con otros mundos de vida. Estos son los cauces que abre la racionalidad ambiental para recrear la vida en el planeta.

De esta manera, la territorialización de la vida se despliega en un espacio-tiempo bio-físico-cultural, cognitivo-epistémico, donde la vida misma se reconstituye en la trama de la vida, donde se enlazan las condiciones ontológicas (termodinámicas-ecológicas-geográficas) con las ontologías existenciales de los diversos seres culturales, de los pueblos (indígenas, campesinos afrodescendientes) que habitan poéticamente y políticamente el mundo, desde sus saberes, sus prácticas y sus sentidos de vida; donde la vida se “mundifica” en diferentes “mundos de vida” y arraiga en nuevos territorios de vida. En este giro del pensamiento en la tramas del poder se juega la diferencia entre el pensamiento de la diferencia ontológica de Heidegger y su territorialización en el campo de la ontología política.

Heidegger habría pensado el conflicto de la unidad entre Tierra y Mundo como la lucha de la verdad (*Aletheia*), como la función de la obra de arte en el descubrimiento del ser:

La verdad se establece en la obra. La verdad solo está presente como el conflicto entre la iluminación y el ocultamiento de la oposición del mundo y de la tierra [...] El conflicto no se resuelve en un ser traído para tal propósito, ni se queda simplemente alojado allí; por el contrario, se activa con ella. Este ser debe entonces contener dentro de sí mismo los rasgos esenciales del conflicto. En la lucha se gana la unidad de mundo y tierra (Heidegger, 1971: 60-61).

Pero el conflicto entre Tierra y el Mundo en el campo de la ecología política no se resuelve en su reunificación a través de la obra de arte, en el develamiento de la verdad del ser. Allí el conflicto queda encapsulado en el pensamiento del ser; en tanto, la ontología política es la en-acción y territorialización de la diferencia movilizada por *ag-entes* culturales inscritos en la dialéctica de la voluntad de poder. La ontología política es un conflicto entre las verdades construidas e institucionalizadas, y *otras verdades posibles*; es el conflicto entre la inmanencia de la vida arraigada en la tierra y encarnada en seres culturales, activado por las racionalidades que movilizan al mundo; es el conflicto de las diversas formas de ser-en-el-mundo. El *Dasein* genérico que piensa el mundo se demultiplica en las diferentes formas del ser cultural. La “vuelta al ser” como respuesta al mundo entificado de la *Gestell* se desplaza hacia la reconstitución política del mundo en respuesta a la degradación de la vida generada por el pensamiento metafísico y la globalización económica. Si la crisis ambiental es una crisis de los modos de comprensión del mundo que han ignorado las condiciones de la vida humana en el planeta vivo –de los efectos del pensamiento y los modos de conocimiento en los órdenes ontológicos del ser, en los procesos ecológicos y termodinámicos de la vida y en los sentidos existenciales de los seres humanos–, la ontología política debiera pensar otros modos de pensar, capaces de inducir la construcción de un mundo sustentable.

Esta indagatoria es fundamental para una ontología política. En esta perspectiva, ningún concepto es neutro: pensemos en los usos políticos de la noción de *Volkgeist* –del espíritu de un pueblo– para enactuar una política fascista o una política emancipadora. Esta cuestión no es resoluble mediante una ontología de la diferencia; apela a una ética de la otredad, al derecho de ser de los otros, a una política de la diferencia que es el núcleo fundamental de

la ontología política que emerge en los territorios ambientales del Sur. El mundo no está destinado ineluctablemente por la historia del ser, ni por la ley de la entropía, ni por la racionalidad moderna. El mundo vivo se reordena en el orden de la vida por el encuentro de vías alternativas de construcción del mundo por imaginarios y racionalidades que enactúan el orden de lo Real interviniendo en la dialéctica entrópica-negentrópica de la vida.

En este sentido, la ontología política activa otros modos de inteligibilidad del mundo, abre el pensamiento unidimensional –el pensamiento de lo uno, lo universal, lo general–, a diferentes modos de comprensión del mundo dentro de diferentes racionalidades. Lleva a pensar fuera del pensamiento racional, por encima del conocimiento objetivo y objetivador. Ese pensamiento *otro*, es un “pensar” *hors-savoir*, más allá del ser, de la unidad entre ser y pensar, “de otro modo que ser” (Levinas, 1999). El giro ontológico en la ecología política se traslada hacia el giro ético de la ontología política. Pero no sólo eso: el mayor desafío consiste en pensar y en-actuar estrategias teóricas –más que una hermenéutica para deconstruir el pensamiento teórico que domina al mundo– para deslegitimar su poder y desmoronar sus bastiones institucionales, al tiempo que, a través de la construcción de nuevos derechos –culturales, ambientales, colectivos– se ganan y se abren espacios para territorializar nuevos modos de comprensión del mundo, nuevas maneras de mundificar otros mundos de vida posibles.

Surge de allí el desafío crucial de la ontología política: ¿Cómo pensar la construcción de un nuevo mundo (en el que quepan muchos mundos; hecho de muchos mundos) en el encuentro conflictivo, de antagonismos y solidaridades, desde la diferencia ontológica y a través del diálogo de saberes?; ¿Cómo se contestan, se enlazan e hibridan las diferentes lógicas de sentido que movilizan los intereses de racionalidades encontradas?; ¿Cómo se configuran las nuevas identidades culturales y prácticas sociales en su relación con las condiciones ontológicas de la vida para contener, disolver, desviar los procesos destinados por la racionalidad de la modernidad hacia la muerte entrópica del planeta y para reorientarlas hacia horizontes de sustentabilidad, para la construcción de mundos negentrópicos de vida?

El propósito crucial para la ecología política, al entender al mundo dominado por la racionalidad hegemónica de la modernidad –en sus relaciones de poder–, deriva en la misión de deconstruir la lógica que erosiona, oprime y degrada la vida; pero va más allá de una deconstrucción teórica: implica la “tarea epistemológica”, de construir y legitimar otras lógicas de sentido, otros derechos del ser capaces de disolver la institucionalidad de la racionalidad instaurada en teorías y en prácticas que gobiernan al mundo, al tiempo que se construyen e instauran por derecho otros modos de producción, otras lógicas del poder, otros mundos posibles consistentes con las condiciones de la vida. La ontología política es la política de una encrucijada civilizatoria, de la transición histórica del mundo metafísico de la modernidad hacia un mundo fundado en la ontología de la vida. En este sentido, la racionalidad ambiental territorializa la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad, en nuevos mundos de vida.

La sustentabilidad es el horizonte de tal propósito, de esta *apuesta por la vida*: un objetivo no alcanzable mediante la restauración ecológica de la racionalidad hegemónica por la vía de la modernización ecológica, por el iluminismo de la razón y por la verdad científica. La

racionalidad ambiental abre las vías hacia el horizonte de la sustentabilidad desde la existencia de seres culturales que reconstituyen sus mundos de vida desde un conocimiento “otro”, desde sus saberes ambientales y sus imaginarios sociales de la sustentabilidad. La sustentabilidad será el resultado de un diálogo de saberes: del encuentro con los seres culturales instituidos por sus saberes, de su confrontación con los poderes tecno-científicos-económicos y de sus estrategias para la apropiación capitalista del planeta; de sus alianzas con otros seres-saberes, con sus diferentes saberes y sus no-saberes. La ecología política es el campo donde se despliega esta odisea hacia un futuro sustentable, atravesado por estrategias de poder para la supervivencia y la reinención de la vida humana en el planeta Tierra. Esta vía de construcción social de un mundo sustentable lleva a deconstruir las formas de pensamiento, los paradigmas científicos y la racionalidad de la modernidad como las vías de acceso privilegiadas a un futuro sustentable. Al mismo tiempo, lleva a indagar la prevalencia de los principios de la vida en los imaginarios de los pueblos que han sabido sobrevivir al proceso hegemónico de racionalización tecno-económica del mundo, a explorar los modos de existencia y de emancipación de los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

La imaginación sociológica emerge en el campo de la ecología política como la respuesta al llamado de la otredad, de lo no pensado por los paradigmas de la sociología, incluyendo las ramas abiertas por la sociología ambiental, para escuchar el clamor que viene de las grietas de la tierra, del grito de la vida por su derecho de ser, de permanecer, de reinventarse, de proliferar en sus formas posibles. Es el reencuentro de la *physis* y el *logos* en las tramas del poder; en el diálogo de saberes con los pueblos de la tierra.