



DESENVOLVIMENTO
E MEIO AMBIENTE

SISTEMA
ELETRÔNICO
DE REVISTAS
SER | UFPR

www.ser.ufpr.br

Devenir de la Vida y Trascendencia Histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes

Tornando-se Vida e Transcendência Histórica: os caminhos abertos do diálogo do conhecimento

Historical Transcendence and the Becoming of Life: the open paths of the dialogue of knowledge/savoirs

Enrique LEFF^{1*}

¹ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, México.

* E-mail de contacto: enrique.leff@yahoo.com

A Jacques Derrida,
Grand Maître Deconstructeur

RESUMEN: El diálogo de saberes será pensado en este contexto en su carácter ontológico –más allá de un enfoque o un método epistemológico trans-disciplinario–, como el concepto de una nueva filosofía política de la historia que deconstruye al idealismo trascendental (de Kant, Hegel y Husserl) y a la dialéctica de la historia de Marx, abriendo la historia el encuentro conflictivo entre diferentes matrices de racionalidad y seres culturales, a través del cual se conduce estratégicamente, en una ética política de la vida, la construcción de un futuro sustentable: en la inmanencia y dentro de las condiciones –termodinámicas y ecológicas; simbólicas y culturales– propias de la vida.

Palabras-clave: ontología de la vida; racionalidad ambiental; ecología política; diálogo de saberes.

RESUMO: O diálogo de saberes será pensado neste contexto em seu caráter ontológico – para além de uma abordagem ou de um método epistemológico transdisciplinar -, como o conceito de uma nova filosofia política da história que desconstrói o idealismo transcendental (de Kant, Hegel e Husserl) e a dialética da história de Marx, abrindo a história ao encontro conflictivo entre diferentes matrizes de racionalidade e seres culturais,

através do qual se conduz estrategicamente, numa ética política da vida, a construção de um futuro sustentável: na imanência e dentro das condições - termodinâmicas e ecológicas; simbólicas e culturais -próprias da vida.

Palavras-chave: oontologia da vida; racionalidade ambiental; ecologia política; diálogo de saberes.

ABSTRACT: The dialogue of knowledge/savoirs, is thought in this context in its ontological character –beyond a trans-disciplinary approach or method–, as the concept of a new political philosophy of history that deconstructs transcendental idealism (from Kant, Hegel and Husserl) and Marx’s historic dialectic, opening history to the conflictive encounter among different rationalities and cultural beings, that guide strategically and through a political ethic of life, the construction of a sustainable future: in the immanence and under the thermodynamic-ecological and symbolic-cultural conditions of life.

Keywords: ontology of life; environmental rationality; political ecology; dialogue of knowledge/savoirs.

1. La ontología del ser, el devenir de la vida y la crisis ambiental del planeta

Hace 3,800 millones de años ocurrió un acontecimiento insólito en el Universo: en la Galaxia donde arde el fuego del astro que gobierna nuestro sistema solar surgió la vida en el planeta Tierra. A partir de ese remoto tiempo, la vida ha evolucionado movilizada por la reducción de gradientes termodinámicos, gracias a la fotosíntesis y a través de la simbiogénesis de la vida, en el laberinto de la creatividad complejizante de la vida. En el largo proceso evolutivo de las formas de la vida se erigió en el reino animal el Homo erectus que habitó el planeta a lo largo del Pleistoceno, hace unos 1.8 millones de años. En la conjugación del gesto y la palabra (Leroi-Gurhan, 1965) ocurrió otro acontecimiento aún más enigmático: del Humus de la Tierra y en la Evolución de la Vida se fue configurando el Orden Simbólico de la Vida Humana: vino al mundo el *Homo sapiens sapiens*, el Ser Humano pensante constituido por el *Logos*: por el grito y la palabra; por el lenguaje y el discurso.

Muchos miles de años después se grabarían en piedra las primeras inscripciones simbólicas, de las que son emblemáticas las representaciones del arte rupestre paleolítico de Lascaux en Francia y de las Cuevas de Altamira en el norte de España, de hace aproximadamente unos 18,000 años. Se estima que la escritura jeroglífica se comenzó a utilizar hacia 3300 a. C., aproximadamente en la misma época en la que surgió la escritura cuneiforme en Mesopotamia. La escritura marca la diferencia originaria, la disyunción de lo Real de donde emerge el orden Simbólico (Derrida, 1967/1971). Los primeros textos bíblicos de la Torá del Viejo Testamento, datan de 9000 años a.C. Pero fue hasta apenas hace unos 2500 años, en la cumbre de la civilización de la Antigua Grecia, que el pensamiento, el lenguaje y la palabra se articularon en el *Logos Humano*, en una intuición-intelección de las cosas del mundo atraídas por el pensamiento del ser. Fue el “primer comienzo” del pensamiento filosófico occidental, de la ontología que, como pensamiento del ser, habría de marcar la historia de la metafísica y los destinos de la historia humana. Parménides (nacido c. 515

a.C.) acuñó el pensamiento humano en la unidad del Ser y el Pensar. En una intuición tan deslumbrante como el Fuego de la Vida, Heráclito (c. 535 – c. 475 a.C.) pensó como Physis la potencia emergencial y la evolución creativa de la vida; pero al mismo tiempo comprendió la manera como el *Logos Humano*, en su forma de aprehender la diversidad de lo múltiple, en su recolección de la Physis, la redujo al concepto genérico y universal de lo Uno. Quedó allí sembrado el germen de la destinación del Ser en el devenir diversificador de la Vida hacia la unidad del Concepto, a la representación de la Idea y a la medida de la Ratio. Los destinos de la vida serían intervenidos y constreñidos por el pensamiento humano como las represas contienen y desvían el libre curso natural de las aguas de los ríos. La Ontología del Ser que alcanzaría su momento culminante con el Iluminismo de la Razón en la larga odisea de más de dos mil años de la historia de la metafísica, habría deslumbrado y proyectado sus propias sombras en la comprensión de la vida.

La crisis ambiental es el efecto histórico más contundente de la intervención del *Logos Humano* en el devenir de la Physis, de la imposición del principio razón y el dominio de la racionalidad de la modernidad sobre las condiciones de la vida (Leff, 2018). Empero, la Vida en la Tierra siguió transformándose, en una co-evolución de la naturaleza y de las culturas, junto con la organización de las diversas comunidades humanas que han habitado el planeta. El lenguaje humano se multiplicó en la Torre de Babel dando lugar a una diversidad de los saberes del mundo y de modos de significación de la vida (Steiner). Pero las lenguas forjadoras de los muchos mundos de vida de los Pueblos de la Tierra fueron intervenidas por el Logos y sometidas por la Conquista y a través de la Colonia a los designios

de la Razón, sujetas al dominio de la Racionalidad de la Modernidad. Sólo volverían a renacer en el Fin de la Historia, en la emancipación de la vida de la jaula de hierro de la razón. Hoy, esa dispersión de saberes se reencuentra en el mundo globalizado, movilizado por la intervención forzada del régimen ontológico de la tecno-economía que invade sus autonomías constitutivas, y por el espíritu de supervivencia y emancipación que anima a los movimientos emergentes de resistencia hacia la *reexistencia* de sus mundos de vida, afianzada en sus derechos de ser-en-el-mundo. En ese laberinto de la vida, en el entramado de la historia se configura el *Diálogo de Saberes* para conducir desde ahora los destinos de la humanidad.

El *diálogo de saberes* que pone en juego la crisis ambiental no solo se refiere al intercambio de miradas y opiniones sobre las cuestiones que aquejan al mundo y en las cuales están comprometidos diferentes intereses y confrontados puntos de vista diversos. No solamente apunta hacia una ética para acoger diversas posiciones y dirimir sus controversias dentro de una democracia deliberativa sujeta a los procedimientos de una racionalidad comunicativa (Habermas 1989, 1990). No es una metodología para propiciar un intercambio intercultural o para promover la fusión entre diferentes disciplinas con el propósito de construir esquemas inter- o trans-disciplinarios de conocimiento. El sintagma “diálogo de saberes” funda un sentido categorial que refiere al encuentro entre diferentes seres culturales, a la diversidad de modos de comprensión del mundo y de modos de ser-en-el-mundo. En este sentido, el *diálogo de saberes* viene a suplantar la comprensión del sentido de la historia instaurado en la filosofía moderna por el idealismo trascendental: la idea de la trascendencia histórica

pensada desde la racionalidad kantiana, la dialéctica del saber absoluto de Hegel o la contradicción en la lucha de clases en Marx.

La historia natural adquiere un sentido trascendental desde el momento en el que el modo propio de “ser de la vida” –su potencia emergencial; sus mutaciones y transformaciones en la evolución creativa de la vida– es dominado por el modo de comprensión del ser, del encuadre del pensamiento metafísico de la modernidad en el que se configura la filosofía trascendental de Kant, Hegel, Marx y Husserl. Empero, el Ser y la Vida, son categorías universales que sólo alcanzarán su auto-comprensión y su sentido más propio desde los modos de existencia que se forjan en los lenguajes de las culturas diversas que constituyen los modos de vida humana en el planeta. Es desde esa perspectiva que se abre Otra filosofía de la historia, en la que adquiere su sentido propio el diálogo de saberes. De esta manera se activa un retorno hermenéutico, en el sentido en el que el pensamiento vuelve sobre lo pensado (Heidegger) para desentrañar los sentidos de la historia. El *diálogo de saberes* se constituye así en otro modo de comprensión de la generación de otras verdades históricas: de otros modos de producción de la existencia humana y de la construcción de otros mundos posibles.

Es en este sentido que el *diálogo de saberes* hace posible pensar la “trascendencia” del mundo dominado por el régimen ontológico de la tecno-economía, al de una *racionalidad ambiental* (Leff, 2004) fundado en una ontología de la vida. Tal transición no podría entenderse como un estado emergente del ser –su epocalidad ecológica o ambiental–, sino como un proceso histórico más complejo que habremos de pensar como la re-territorialización de la vida en la rempropiación¹ cultural de la naturaleza, a través de un *diálogo de saberes* –entendido como un encuentro de seres-saberes– en el campo de la ontología política.

El enigma de la vida –que de la vida haya surgido una forma de Vida Simbólica antitética con lo Real la Vida–, llama a pensar las condiciones de la vida olvidadas en la historia de la metafísica por el privilegio y la dignidad del pensamiento del ser. La responsabilidad puesta en juego ante la vida es la que conduce hacia el *diálogo de saberes* como la estrategia que aviva la chispa del pensamiento y abre los caminos de la historia para la construcción de nuevos territorios de vida: de una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad. En esta reapertura de la historia, el pensamiento ético-político inscrito en la categoría de racionalidad ambiental, ejerce la crítica del pensamiento metafísico y de la razón logocéntrica para elaborar

¹Adopto aquí el neologismo “empropiar” del término con el cual Parvis Emad y Kenneth Maly resuelven la difícil traducción del concepto heideggeriano de *Ereignis* desde el título de sus *Contribuciones a la filosofía: del Empropiamiento (from Enowning)* (Heidegger, 1936-38/1999), para poner de manifiesto el hecho fundamental de que el Ser no se apropia a los entes de la manera que uno se apropia un objeto o extrae algo de alguna parte para hacerlo propio, como toda cultura se ha apropiado de la naturaleza convirtiéndolo en su patrimonio biocultural, o como el capitalismo expropia a la naturaleza. Empropiar significa hacer propio algo dentro de la inmanencia del ser empropiador, porque propiamente le pertenece o porque emerge de sí mismo, de la manera que la vida en su diversidad emergente y complejizante pertenece a la vida misma. La *empropiación de la naturaleza* adquiere en el campo de la ontología política el sentido de pensar los modos emergentes de reinvencción de las identidades y la reinscripción de los imaginarios y prácticas de los Pueblos en la inmanencia de la Vida, de la autonomía en el manejo de su patrimonio biocultural dentro de las condiciones de la vida. Este modo de empropiación es una *utopía*, que sin pretender la reunificación entre lo Real y lo Simbólico –la fusión de la diferencia originaria en un monismo ontológico– permite distinguirlo de los modos tradicionales de apropiación cultural y de la expropiación capitalista de la naturaleza.

los conceptos que permitan comprender de manera consistente el sentido de la cuestión ambiental y las causas de la crisis ambiental; para abrir el pensamiento hacia el horizonte de lo posible en el plano de la immanencia de la vida, en la construcción de un futuro sustentable, durable y con sentido, conforme con las condiciones termodinámicas y ecológicas, simbólicas y culturales, de la vida.²

La construcción de la sustentabilidad de la vida llama a pensar la vida: para ello convoca a los diferentes modos de comprensión del mundo y de la vida –a los diversos sentidos de la existencia– que a través de sus estrategias de poder movilizan de manera conflictiva los destinos de la vida en la Tierra. La historia habrá de conducirse a través de un *diálogo de saberes* en el encuentro de las diferencias entre seres culturales diversos, re-de-letreando los alfabetos, re-articulando la sintaxis y la gramática de sus lenguas, resignificando sus mundos de vida, metaforizando el lenguaje hasta que alcance a re-pensar y re-enactuar la vida desde el fondo de la vida; para sustentar la vida en las condiciones de la vida.

Lo que aqueja hoy a la humanidad ante la crisis ambiental es el enigma del saber posible sobre los destinos de la vida en el planeta; sobre todo por la manera que son producidos por la racionalidad

que interviene la vida sin poder saber los efectos de tal intervención, que no sabe ni sus causas ni sus consecuencias: del no saber del conocimiento que activa el metabolismo de la biosfera de modos insabibles e incontrolables por el actuar humano habilitado por un conocimiento insapiente de la vida que desencadena el poder de la razón y la potencia de la tecnología.

En esta perspectiva emerge la sustentabilidad de la vida como “lo por pensar” de la Physis desde la crisis ambiental: de aquello que habremos de recuperar y reconstruir desde los imaginarios y de los procesos de rempropiación de los modos de vida de los pueblos, a través del diálogo de saberes. Pensar este proceso es la condición del hombre que emerge desde su falta en ser y que lo impulsa hacia la emancipación pensante de sus modos de ser-en-el-mundo, movilizado por los conflictos de territorialización de la vida que nacen desde la disyunción originaria entre lo Real y lo Simbólico que se han precipitado sobre la crisis ambiental.

La vida quiere la vida. La voluntad de poder (Nietzsche) como régimen ontológico que domina, cercena y degrada la vida, que se ha vuelto contra la vida, emerge del fondo oscuro de la vida humana, desde su falta en ser (Lacan). En este conflicto de-

²La consistencia posible de una comprensión de la cuestión ambiental fundada en una racionalidad ambiental que se configura dentro de una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad, nos obliga a atender las advertencias de Jacques Derrida en su reflexión trans-ontológica fuera del cerco del *Logos* y desde la perspectiva de una ética de la otredad cuando señala: “la imposibilidad de traducir mi relación con el Otro dentro de la coherencia racional del lenguaje –esta contradicción y esta imposibilidad no son signos de ‘irracionalidad’ sino el signo de que ya no es posible derivar inspiración alguna dentro de la coherencia del *logos*, que el pensamiento ha quedado suprimido en la región del origen del lenguaje como diálogo y diferencia. Este origen, como condición concreta de la racionalidad es nada menos que ‘irracional’, pero no podría ‘incluirse’ en el lenguaje. Este origen es una inscripción inscrita (Derrida, 1989a, p. 128). Por su parte, Emmanuel Levinas cuestiona a Heidegger por excluir la otredad ética de la coexistencia ontológica: “La *revelación*, con relación al *conocimiento objetivante*, constituye una verdadera inversión. En Heidegger ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también a fin de cuentas, en la relación con el *ser en general*, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como el horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de esta visión, fuese la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un *nosotros* anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado” (Levinas, 1977/1997, p. 91).

berá configurarse un in-cierto saber de la vida, una diversidad de modos de comprensión de la vida a través de un *diálogo de saberes* mediador del conflicto de sus diferencias. El saber de la vida es un infinito acercamiento a una verdad que se escapa como por una fuerza centrífuga activada por el *logocentrismo de la ciencia* (Derrida, 1989b).³ La vida no sabe de sí misma; el conocimiento siempre corre detrás de la vida que se despliega hacia horizontes infinitos. Tal es la condición del saber de la vida y lo que llama a pensar la crisis ambiental: saber los flujos y los giros entrópico-neguentrónicos que conducen ciegamente la evolución creativa de la vida; saber los modos de productividad que nacen de la generatividad de la Physis y se configuran en los diferentes niveles de auto-organización de la materia, desde la simbiogénesis de las primeras moléculas de vida hasta las solidaridades creativas de sociedades neguentrónicas.

Saber la vida se vuelve condición para salvar la vida. Tal saber implica saber los diversos modos de auto-organización y productividad neguentrónica, así como de disipación y degradación entrópica de la energía; saber la falta en ser que impulsa la voluntad de poder de la vida humana y que moviliza el metabolismo de la biosfera, así como la voluntad de poder querer la vida que impulsa los procesos emancipatorios del ser humano y de los Pueblos de la Tierra; saber todo aquello que ha permanecido oculto tras el despliegue de la vida, pero que se mantiene como condición de la vida; saber aquello de lo que no da certeza el conocimiento científico.

Tal es la condición del saber ambiental (Leff, 2002) como condición de la vida: un saber que se inscribe en la inmanencia de la vida. En esta in-certeza, la pregunta sobre las condiciones de la vida –¿Qué y cómo es la vida?–, labra la Tierra para arraigar la vida en territorios de vida, abriendo los caminos hacia nuevos horizontes de la vida posible.

2. La condición de la existencia humana, los imaginarios culturales y la territorialización de la vida

En el llamado de la vida a un saber la vida, emerge el enigma de los modos de inscripción de lo Real de la Vida en el Orden Simbólico de la Vida. En los imaginarios sociales se incorpora lo Real de la Vida como una trans-figuración de la vida, instituyendo modos de ser-en-el-mundo donde se despliegan diferentes maneras de pensar y de sentir la vida. En los imaginarios de la vida se instauran hábitos, costumbres y prácticas que no reflejan la Verdad de lo Real, sino que lo reconfiguran simbólicamente en la creación e institución de sus mundos de vida; que se manifiestan en un ethos y en una praxis de vida sin prueba de falsación científica, más allá de una correlación objetiva con lo Real. Si estos procesos de incorporación de la vida en los imaginarios culturales no siempre se expresan por medio de la palabra y a través de formaciones discursivas, tampoco podrían eludir el acto creativo del lenguaje.

³ El “logocentrismo” –aquello que está “centrado” en el “Logos” (el habla, el discurso, la razón, la ciencia)– es el término acuñado por Derrida para caracterizar cualquier sistema significativo “estructurado por una valoración del habla sobre la escritura, de la inmediatez sobre la distancia, de la identidad sobre la diferencia, y de la auto-presencia sobre todas las formas de ausencia, ambigüedad, simulación, sustitución o negatividad” (Derrida, 1972/1981, p. 4, NT 1).

Más allá de la huella que pudiera haber dejado un proto-lenguaje en el ethos de un pueblo, el *imaginario instituyente* (Castoriadis, 1975/2010; 1997) nace de la creación imaginaria del lenguaje, en su práctica cotidiana, allí donde las tradiciones culturales, los saberes prácticos y la formación de identidades es mediada por la acción comunicativa de una comunidad reflexiva. De esta manera, las comunidades y los Pueblos de la Tierra forman sus mundos de vida no sólo por la función poética del lenguaje, sino en sus prácticas de vida: en el que-hacer-vital y no en el ser-estar-allí-en-el-mundo. Al enunciarse lingüísticamente, los imaginarios adquieren un carácter colectivo y dialógico en el que se manifiesta la fuerza imaginativa, alterativa y prospectiva de un pueblo o comunidad en la invención de sus mundos-de-vida. Sus enunciados no expresan la intencionalidad de una noesis ni son elementos autónomos de significaciones múltiples posibles, sino que generan sentido a través de su diferencia semántica con otros enunciados, pronunciados y posibles, en su apertura y encuentro con diferentes modos de significancia, puestos en tensión y relación a través del diálogo de saberes. A través de sus prácticas discursivas –en su experiencia de vida y en su experimentación con el medio ecológico que habitan–, los imaginarios de los pueblos arraigan en territorios de vida y afirman su derecho de ser-en-el-mundo.

En el reclamo de las comunidades indígenas a sus derechos consuetudinarios, en la reivindicación del “derecho a tener derechos” se manifiesta el imaginario instituyente de los pueblos. Allí se define y arraiga la verdad de un pueblo y se expresa la verdad de la vida en su co-evolución bio-eco-cultural. La instauración de un mundo de vida no es la fundación de un abstracto Dasein desde la significancia del

cuidado en que hubieran sido asimiladas a priori las condiciones termodinámico-ecológicas del medio, o como una intuición y una intención que fundara fenomenológicamente su mundo-de-la-vida. Un territorio de vida se instituye en una práctica histórica, en una comunicación intercultural y en un diálogo con la ciencia y con otros saberes, en un proceso de objetivación de la vida, sin que ningún de-signio de la vida o un a priori de la razón pueda establecer sus condiciones objetivas a través del método de falsación con una realidad objetiva (Popper, 1973). De allí que los conflictos entre diversos modos de territorialización de la vida no puedan resolverse a través de un principio de equidad racional o de democracia epistémica, porque remiten a una otredad radical de sentidos imposibles de subsumirse en un saber de fondo capaz de dirimir sus diferencias a través de una racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990).

Desde la institución de los imaginarios sociales como modos de reconfiguración de la naturaleza en el pensamiento y su incorporación en las prácticas sociales, los modos de ser-en-el-mundo se convierten en vías de territorialización de la vida a través de los sentidos y las significaciones de la cultura. Se abre allí una indagatoria filosófica, antropológica y sociológica sobre los modos de inscripción de la vida en las prácticas de vida de los pueblos y de la manera como desde sus ontologías existenciales movilizan el metabolismo de la biosfera. En ese cuestionar se establece el campo de una ontología política, en el encuentro y confrontación entre la racionalidad tecno-económica que domina al mundo globalizado y los imaginarios sociales de los Pueblos de la Tierra, en el *diálogo de saberes* entre seres culturales diferentes, en la forja de un

cosmopolitanismo pacífico y de un mundo sustentable para la humanidad.

Los imaginarios sociales se afianzan así en los derechos del ser cultural; se inscriben en las identidades de un pueblo como un ethos colectivo donde se entretajan relaciones de reciprocidad y complementariedad, en un *diálogo de saberes* con lo “otro”, más allá de una autorreflexión del sujeto sobre sí mismo dependiente de una conciencia individual del mundo externo y de una comprensión racional del orden ontológico de su realidad y de una razón capaz de otorgarle una seguridad ontológica del mundo que habita. La emancipación de los pueblos a través de sus imaginarios instituyentes no podría darse hoy en un retorno a sus autonomías originarias, ni como una reflexión de la modernidad sobre sus propios principios sin fundamento. Las perspectivas de sustentabilidad de la vida que parten de los imaginarios sociales abren caminos para la construcción de *otros mundos de vida* en el encuentro con la modernidad y la alteridad de otros mundos existentes y posibles. Los imaginarios sociales se inscriben en una política de la diferencia referida a los derechos del ser y a la invención de nuevas identidades atravesadas y constituidas por relaciones de poder en el saber (Foucault, 1980).⁴ Los imaginarios sociales de la sustentabilidad perviven y se reinventan en un diálogo de saberes, en su confrontación, hibridación y demarcación con los conocimientos expertos de las ciencias y en sus alianzas solidarias con otros saberes.

Late allí la potencia de “lo sido de la vida”, como la historia acontecida que permanece viva

y activa para nuestro presente, que in-fluye en los influjos de la vida hacia diversos horizontes de vida. En la Tierra con-fluyen las corrientes de muchos mundos de vida que han sido y de muchos destinos posibles. Este “haber sido” se remonta desde su tiempo histórico y su actualidad presente; desde su origen cósmico, negentrópico y ecológico; desde su génesis constitutiva en lo Real de la Vida, hacia sus configuraciones simbólicas, sincrónicas y diacrónicas, con la “facticidad de la vida”. En la conjunción de la potencia creativa aún retenida y no realizada en la organización de la vida, con la memoria del “haber sido” de los Pueblos de la Tierra, allí se juega el “poder llegar a ser lo que pudo haber sido” en la evolución creativa de la vida.

La *reducción fenomenológica* de Husserl y la *destrucción hermenéutica* de Heidegger, que prometían remontarse a los modos más originarios de la comprensión del ser, no alcanzan a dar inteligibilidad a los modos en que lo Real de la vida se ha incorporado en la vida fáctica en los imaginarios de los pueblos. En la “estructura de comprensión” de los imaginarios sociales se asienta el poder de “hacer ser” como una alteridad radical, donde no sólo se despliega la inconmensurabilidad de los mundos de vida del ser cultural y de su lugar en el proceso de globalización, sino de su potencia de llegar a ser en el horizonte de lo contingente posible que abre el *diálogo de saberes* en el campo de la ontología política: que convoca el encuentro entre formas diferenciadas e intraducibles del ser cultural en la apertura de vías alternativas y conjugadas en la construcción social de la sustentabilidad de la vida.

⁴Como afirmara Foucault (1966), lo originario que se asienta en un imaginario no remite a la esencialidad de un comienzo alejado en el tiempo, a un acontecimiento que se diluye en la historia, sino al núcleo del ser cultural que revive y se resignifica en cada momento en las prácticas cotidianas en los actos del trabajo, del habla, de la vida misma.

En este sentido, la historia se destina en los modos y ritmos en que la vida, que evoluciona termodinámicamente hacia lo “adyacente posible” (Kauffman, 2003) es movilizadora por el magma de significaciones que emerge y se conjuga en el diálogo de saberes. En esta perspectiva, la trascendencia de la historia ya no podría comprenderse desde los modos de la filosofía trascendental, ni como la “temporeidad del Dasein” inscrita en el Ereignis del Ser (Heidegger).⁵ Es en la historia vivida y vital de los Pueblos de la Tierra –entre haber sido presente en el pasado y su potencialidad presente para abrir futuros de vida, para enactuar lo Real dentro de la condición de la realidad del mundo–, donde se juegan las posibilidades de la vida: la posibilidad de reabrir la historia y de construir otros mundos posibles desde la potencia emergencial de la Physis en su encuentro con las ontologías existenciales de los Pueblos de la Tierra.⁶

La Historia de la Vida no es la Historia del Ser que se despliega en el mundo, sino la conjugación de diversos regímenes ontológicos y de las ontologías existenciales que movilizan el metabolismo de la vida en la Tierra. La “trascendencia de la historia” es el devenir de la vida que es destinada por el encuentro de los modos de ser-en-el-mundo de seres culturales que activan el fuego de la vida y reconducen los flujos de materia y energía a través de

los diversos modos de comprensión de la vida que en-actúan el devenir de la vida en sentidos diversos. Es el juego de las ontologías existenciales forjadas en los imaginarios de la vida, que inter-vienen y con-mueven el metabolismo de la biosfera (la geosfera, la atmósfera y la estratósfera); que funden la temporeidad de su existencia en las temporalidades de la termodinámica de la vida. Se abre así la comprensión de la historia de la vida –más allá de la historia del Ser–, como la distribución rizomática de diversas mesetas territoriales (Deleuze y Guattari, 1980/1987) en las que se despliega la complejidad ambiental (Leff, 2000) en los anudamientos y desenlaces de lo Real y lo Simbólico.

La territorialización de los imaginarios de la vida no se reduce a la fenomenalidad del cuidado como modo esencial en el que el Dasein funda su mundo desde la significancia de su ser-para-la-muerte. Desde las cosmovisiones de un pueblo –la constelación fundamental de sus relaciones con la Tierra, el mundo, sus divinidades y sus otros– se instituyen los imaginarios que se territorializan las prácticas de vida de los Pueblos de la Tierra a través del diálogo de saberes. En este sentido, la historia es el juego diacrónico de una ontología de la diversidad y de la diferencia, de la “unidad ekstásica de los éxtasis de la temporalidad (presente, pasado, avenir) que constituye el pasado como un avenir habiendo

⁵ Heidegger habría de pensar en Ser y tiempo (1927) la trascendencia histórica desde la condición existencial del Dasein, de la significancia y el cuidado del ser en la facticidad de la vida, de su carácter fundador del ser-en-el-mundo. En el giro de su pensamiento a partir de las Contribuciones a la filosofía (1936-38), habrá de pensar la historia como Ereignis, como la “Verdad del Ser”. Como advierte Derrida, con el *kehre*, “el tema de la temporeidad se borrará poco a poco del discurso de Heidegger [...] no será más el horizonte trascendental privilegiado de la cuestión del ser [...] la historicidad va a liberarse de la temporeidad [...] va a pasar de la temporeidad del Dasein a la historicidad del Ser” (Derrida, 2013, p. 241-242).

⁶ Derrida afirma contundente: “El tiempo del pasado en el discurso y el pasado del tiempo en la ek-sistencia son el enigma mismo. No son enigmas entre otros enigmas sino el enigma del enigma, la fuente enigmática en general, la enigmaticidad” (Derrida, 2013, p. 257). En este enigma se juega el enigma del devenir y del destino de la vida, en la manera que desde las ontologías existenciales en las que pervive y se resignifica el “haber sido de la vida vivida”, se orienta y acelera la flecha del tiempo en su sentido entrópico en el metabolismo de la biosfera y en la movilización de la potencia neguentrópica en el horizonte de lo posible en la evolución creativa de la vida.

sido, como un avenir estándose presentificando” (Derrida, 2013, p. 256). Mas no se trata del devenir del Ser, sino de la conjunción, la conjugación de las corrientes y flujos de la vida en su encuentro y enlazamiento con los lenguajes, las significancias y los sentidos de la vida en el diálogo de saberes.

3. Los derechos de ser en el mundo, la reistencia de la vida y el encuentro en la otredad

La ontología de la vida abre el pensamiento para comprender los modos y las vías por las cuales encarnan las condiciones y los principios de la vida en los imaginarios ambientales de los Pueblos de la Tierra, en sus prácticas y en sus actos vitales; la manera como se configura la raíz compleja de una identidad social; de la vida que se inscribe en la osamenta de su historia social y fluye en el metabolismo de la biosfera; que revive una identidad originaria y reafirma una fuerza creativa en su resistencia a la degradación entrópica de la vida; que se expresa en sus estrategias de supervivencia, en sus acciones de reistencia, en su encuentro y confrontación con la modernidad. De esta manera emanan los procesos de emancipación de los pueblos en el campo de la ecología política, donde se ejercen sus derechos de ser en el mundo; donde los imaginarios culturales fecundan las posibilidades de la vida como el prisma que se abre en el encuentro con diversas formas del ser cultural. En esa perspectiva podemos visualizar la manera como la praxis emancipatoria de la vida se hibrida y se bifurca a través del diálogo de saberes, proyectándose hacia la producción de un futuro sustentable generado por la heterogénesis de la vida; ramificándose hacia su diversidad en una

política de la diferencia y afianzándose en una ética de la otredad. En este sentido puede comprenderse la autonomía de los pueblos y de su praxis emancipadora en la fundación de otros mundos posibles como la creación de lo “radicalmente otro” en la inmanencia de la vida.

La relación de otredad en el encuentro intersubjetivo se transfiere hacia un *diálogo de saberes* comprendido como el encuentro de seres culturales diferenciados, de identidades colectivas que se miran frente a frente; que dialogan, intercambian experiencias, construyen alianzas y dirimen conflictos desde mundos de vida diversos, desde sus identidades irreductibles e intransferibles, por la fecundidad de sus diferencias. Esta es la ética política que abre la racionalidad ambiental en la forja de un mundo llevado por la heterogénesis de la Physis y el despliegue diversificador de la evolución creativa de la vida, hacia un futuro sustentable. Es la desembocadura de la historia forjada en la ontología del ser en el océano de la ontología política, en el campo del conflicto entre las vías alternas de destinación y territorialización de la vida.

Así, las comunidades afrodescendientes de Colombia, en sus reivindicaciones étnicas y sus luchas para reapropiarse sus territorios biodiversos reclaman sus derechos de ser (de ser negros); sus derechos al territorio (un espacio para ser); sus derechos a la autonomía (al ejercicio del ser); su derecho a construirse un futuro desde su visión cultural, sus formas tradicionales de producción y de organización social (Escobar, Grueso y Rosero, apud Escobar, 1999, p. 180-181). La invención de las reservas extractivistas de los seringueiros en la Amazonia brasileña y el proyecto de la Reserva Ecológica Campesina de Los Chimalapas en el Sureste de México son ejemplos emblemáticos de

la construcción de estos nuevos derechos del ser cultural y de nuevos territorios comunales de vida a través de *diálogos de saberes*.⁷ Estas luchas de emancipación son “luchas ontológicas” por sus derechos de “ser-en-el-mundo”, por sus derechos de darse un mundo territorializando sus identidades, para construirse su propio futuro. Su discurso es una expresión ejemplar del *diálogo de saberes* en el campo de la ontología política, al reapropiarse y reformular desde su identidad cultural, la ontología existencial de Heidegger, la política de la diferencia de Derrida, la ontología rizomática de Deleuze y Guattari y la ética de la otredad de Lévinas.

El *diálogo de saberes* de la vida se encuentra con la entropía como la ley límite de la naturaleza en el orden de la vida y de la producción. Tal encuentro es una deconstrucción. No es la sumisión a una condición absoluta de lo Real sobre la vida que predestina a la humanidad y al planeta hacia su muerte entrópica, sino la confrontación con la racionalidad teórico-instrumental y el interés cognitivo que gobiernan el mundo globalizado de la modernidad. La entropía es el significante de la degradación de lo Real y el límite de significación de la razón de la Modernidad. Su dominio hegemó-

nico es controvertido en el *diálogo de saberes* por diferentes realidades construidas desde las condiciones ontológicas de lo Real –desde las fuentes y las fuerzas neguentrópicas de la vida– a través de diferentes imaginarios y prácticas, de diferentes regímenes ontológicos y lógicas de sentido. Es esto lo que en el plano de la práctica política lleva a plantear la cuestión estratégica de la ontología política: a pensar la ontología de la vida como una ontología de la diversidad y una política de la diferencia como la sinergia creativa de la vida. El *diálogo de saberes* lleva a conducir estratégicamente –mas dentro de una ética política de la vida– el encuentro entre diferentes “matrices de racionalidad cultural” para abrir la historia hacia un futuro sustentable. Tal es el propósito de la racionalidad ambiental como esquema de re-comprensión del mundo, y del *diálogo de saberes* como filosofía política de la historia; como estrategia del encuentro de diferentes seres culturales en la reconstrucción de un mundo diverso, en la inmanencia y dentro de las condiciones de la vida.

El discurso de la diferencia ontológico-política es pensado desde el Norte como la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico –el imaginario de un solo mundo– que ha colonizado el mundo para

⁷ Un ejemplo de la construcción de nuevos territorios de vida a través del diálogo de saberes es la experiencia de Maderas del Pueblo en la construcción de la reserva ecológica campesina de Los Chimalapas: “partiendo de un intenso proceso de diálogo e intercambio de información con las comunidades indígenas y/o campesinas, dueñas y habitantes de la Región de interés (ellos saben mejor que cualquiera, el qué y el quién de lo que ocurre ahí adentro; nosotros ‘los externos’, podemos saber, investigar y comunicarles el cómo, el por qué y sus consecuencias) provocando con este diálogo –a veces en el sentido literal de la palabra– la reflexión y discusión conjunta, de esos ‘qué’, ‘cómo’, ‘quienes’, ‘por qué’, y de los efectos de todo esto, a mediano y largo plazo, lo cual lleva implícito, no sólo romper distancias, prejuicios discriminatorios y ‘jerarquías mentales’, sino principalmente asumir un compromiso pleno, político, con las comunidades, para la solución de sus ‘qués?’ y caminar juntos hacia el ‘adónde?’ [...] para que, al presentarse gráficamente ante las instancias comunitarias, provoquen la reflexión, la problematización, la discusión y la toma de decisiones –informada y consciente– al respecto [...] De esta manera, la Reserva Ecológica Campesina no se centra ni identifica únicamente con las “zonas núcleo”, sino con toda la Región, en su conjunto, e incluso más allá, pues los procesos sociales y técnicos así desatados pueden ‘contagiar’ a comunidades vecinas, más allá de los límites regionales, extendiendo su efecto hacia afuera de la propia Reserva Comunitaria. Así entonces, para la REC, un decreto (con minúsculas) pasa a ser un elemento coyuntural, cuyo momento depende de muchos factores que convengan a las propias comunidades, siendo producto de una decisión colectiva consciente, previamente informada, y su carácter de ‘oficial’, se transforma en un Acuerdo Comunitario Estatuido (hecho ley propia, plasmada en un reglamento comunitario) (Miguel Ángel García, 2014).

generar un mundo diverso desde sus diferencias internas, sin alcanzar a pensar los diferentes modos de construcción de otros mundos posibles, desde diferentes racionalidades y modos de comprender, construir y habitar el mundo. Empero, 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 con más fuerza la ontología de la vida, activando una política de la diferencia y un *diálogo de saberes* desde la diversidad cultural. Es en el Sur donde el encuentro de seres culturales constituidos por diferentes imaginarios y sentidos existenciales –sus diversas formas de “vivir bien”–, resisten a las fuerzas entrópicas desencadenadas por el capitalismo extractivista y movilizan los potenciales neuentrónicos de la biosfera, territorializando sus modos de comprensión de la vida y construyendo otros mundos sustentables posibles.

Surge de allí el desafío crucial de la ontología política: ¿Cómo pensar la construcción de ese nuevo mundo –de un Mundo en el que quepan muchos mundos; de un Mundo hecho de muchos mundos– donde puedan con-vivir mundos diversos en su encuentro conflictivo y antagónico, así como en sus alianzas solidarias, bajo el principio de una política de la diferencia y una ética de la otredad? ¿Cómo en-actuar la construcción de Otros Mundos Posibles a través de un diálogo de saberes, donde se contestan, se contrastan, se enlazan e hibridan las diferentes lógicas de sentido que movilizan los intereses de racionalidades encontradas y alternativas? ¿Cómo se configuran las nuevas identidades culturales y prácticas sociales en su relación con las condiciones de la vida para contener, desviar y disolver los procesos destinados por la racionalidad de la modernidad hacia la degradación entrópica

del planeta y reorientarlos hacia horizontes de sustentabilidad en la construcción de mundos neuentrónicos de vida?

La sustentabilidad es el horizonte en el que se despliega la ontología de la vida. Este futuro sustentable no es un fin alcanzable mediante la restauración ambiental de la racionalidad hegemónica por la vía de la modernización ecológica, por el Iluminismo de la Razón por la Verdad Científica o por el Ereignis del Ser. La ontología de la vida abre las vías hacia el horizonte de la sustentabilidad, sustentada en los derechos de existencia de seres culturales que reconstituyen sus mundos de vida desde sus saberes ambientales, sus imaginarios sociales y sus sentidos existenciales. La sustentabilidad posible será el resultado de la apertura de la historia reconducida por un diálogo de saberes: por el encuentro de los seres culturales diversos que habitan el mundo constituidos por sus saberes en su confrontación con los poderes tecno-científico-económicos y con las estrategias de expropiación capitalista del planeta; de sus alianzas con los otros pueblos de la tierra y sus diferentes saberes en la empropiación cultural de vida, de sus condiciones ecológicas y existenciales.

4. Ontología política: racionalidad ambiental y diálogo de saberes

La cuestión ambiental llama a comprender los procesos socio-ambientales en el campo conflictivo de la ontología política que abren la historia en el encuentro del modo como la historia de la metafísica se ha configurado en el orden de la racionalidad tecno-económica de la modernidad, y la manera como las luchas de emancipación de la vida se inscriben

en la perspectiva de una racionalidad ambiental, que enmarca y expresa la condición de la vida en este punto crítico de la historia, para reabrir y reorientar la diversidad de modos de emergencia y evolución creativa de la vida, en la inmanencia de la vida. Ello conduce a desplegar el concepto mismo de racionalidad –la racionalidad de la modernidad–, y a configurar la categoría de racionalidad ambiental, en la que pudieran “recolectarse” en el entendimiento humano los diversos modos de comprensión del orden de la vida y de la acción social, conducente a la construcción de un Mundo fundado en las condiciones de la vida, a través de un diálogo de saberes.

En el marco de la racionalidad ambiental, “lo racional” ya no se define en el sentido de la consistencia formal del *Logos* o de la eficacia operacional o funcional de medios adecuados a fines preestablecidos. La acción social ya no queda encasillada en tipos ideales o puros, donde sigue operando el *Logos* en la impronta de una razón –en el emplazamiento del principium rationis que busca reducir teórica, conceptual y metodológicamente todo lo existente para poderlo conocer en el modo de la ratio, de la relación de causalidad, de la medida de lo previsible y el cálculo de lo controlable racionalmente mediante una ley general en la que pudiera caber la diversidad de modos de ser, de estar y de actuar en el mundo. El Mundo de la Vida rompe el cerco redundante de la racionalización de la racionalidad de la modernidad, del círculo vicioso de la modernización reflexiva que gira sobre sus propios ejes instituidos de racionalidad. La historia se abre al devenir de la co-evolución bio-cultural en la inmanencia de la vida a través del diálogo de saberes.

La categoría de racionalidad ambiental integra los principios materiales, conceptuales y axiológicos de las teorías que fundan nuevos procesos

productivos y procedimientos jurídicos; organiza la constelación de sentidos prácticos del saber ambiental; y analiza la consistencia y eficacia del conjunto de acciones desplegadas hacia la construcción de un mundo sustentable. La racionalidad ambiental no es un esquema epistemológico en el que se integra y articula la interdisciplinariedad de los diversos paradigmas científicos que se han configurado por el imperativo de reintegrar al *Logos* científico las “externalidades” –la degradación ecológica, la desigualdad social, la complejidad ambiental, la subyugación de saberes– que fueron extraditadas del campo de normalidad de la ciencia; o que “trasciende” su axiomática en el esquema de inteligibilidad del pensamiento o las ciencias de la complejidad. Bajo el marco de comprensión de la racionalidad ambiental conviven y se confrontan diversos imaginarios y prácticas sociales, se despliegan sus estrategias de poder y se establece un *diálogo de saberes* dentro de una política de la diferencia y una ética de la otredad.

La categoría de racionalidad ambiental integra los modos de comprensión de diversas organizaciones culturales –los imaginarios, las racionalidades y las prácticas de diferentes formaciones socio-económicas de los pueblos y comunidades del mundo globalizado– dando consistencia y legitimidad a los derechos de los pueblos a resignificar y reapropiarse la naturaleza que habitan, a territorializar y autogestionar su patrimonio biocultural desde sus autonomías propias y sus propios modos de ser-en-el-mundo. La racionalidad ambiental cultural establece el vínculo entre el principio de diversidad cultural y su realización dentro de diferentes organizaciones culturales. De esta manera conduce hacia un encuentro de los saberes encarnados en identidades culturales y los saberes que desde la

ética, la técnica y el derecho, fortalecen las identidades y capacidades locales. Se abre así el proceso de globalización al encuentro y rearticulación con otras culturas, dentro de una política de la diferencia, en un *diálogo de saberes* que no está exento de antagonismos y contradicciones.

La racionalidad ambiental no somete la verdad posible que trae en ciernes a las condiciones de la verdad científica o a una predeterminación de la historia legitimada por un preconcepción del mundo. El mundo por venir no es el anunciado por un determinismo teleológico. Las estructuras sociales no se transforman simplemente por efecto de sus leyes internas, leyes tendenciales y temporales, sino a través de estrategias de poder en el saber, que reorientan las prácticas que transforman la realidad social y sus leyes internas. La racionalidad ambiental lleva en ciernes la semilla fecunda de la vida, que fertiliza el pensamiento y abre los caminos de la acción social hacia la construcción de un futuro sustentable. Ese estado futuro es pensado como el “triumfo de la vida”. Esta *apuesta por la vida* (Leff, 2014) se funda en una “ontología de la vida”, en la consistencia de su “concepto” con la inmanencia de la vida. A ese futuro no se accede por la trascendencia de la acción del sujeto autoconsciente, del principio de la razón, o de la dialéctica de la historia, sino a través de un encuentro estratégico de los modos diversos de comprensión del mundo que abren los horizontes infinitos de la vida. La racionalidad ambiental convoca a un *diálogo de saberes* como un encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes en el marco de un cosmopolitanismo democrático, en el régimen ontológico de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad.

Si la *polis* es el lugar en el que aparece la verdad como *alethéia*, en el encuentro de los ciudada-

nos en el ágora de la Grecia antigua, hoy la polis se despliega en las entrañas y la superficie del planeta, en el *orbi mundo*, no como el descubrimiento de la Verdad del Ser, sino en la deconstrucción de la verdad dominante, impuesta por el pensamiento hegemónico –objetivador y homogeneizante– de la racionalidad tecno-económica que ordena el mundo globalizado. En la era de la modernidad, el logos recolector y unificador de la totalidad de los entes es el *logocentrismo de la ciencia* –los conceptos que constituyen los pilares axiomáticos y paradigmáticos de las ciencias que fundan los esquemas epistemológicos que dan soporte a los regímenes de racionalidad de la modernidad–, el régimen ontológico del capital (Marx) y el discurso hegemónico del “desarrollo sostenible”. El mundo se abre, se despliega y se destina en el encuentro conflictivo de diversas verdades históricas, de modos diversos de ser-en-el-mundo, en la “dialéctica” del diálogo de saberes.

5. La reapertura de la historia por el diálogo de saberes en la inmanencia de la vida

La cuestión que plantea la cuestión ambiental no es la comprensión del ser o del mundo conforme a un paradigma ecológico o a una bioética conducida por el conocimiento científico de la organización biológica que se extiende hacia la conducta humana. La pregunta que abre la crisis ambiental es ¿de qué forma, y hasta qué punto, la racionalidad de la modernidad instaurada en el mundo opera como un plano de inmanencia determinante que destina al planeta y a la humanidad hacia la “muerte entrópica del planeta”? La cuestión ambiental lleva a comprender cómo se establece

el encuentro antagónico del plano de inmanencia del régimen de racionalidad del capital con el plano de inmanencia de la vida; y de qué manera el pensamiento que se configura en el marco de comprensión de la racionalidad ambiental puede abrir los cauces al despliegue de lo inmanente de la vida para construir un “mundo sustentable”. Se abre allí el desafío de pensar lo “por pensar de la Physis”, la comprensión de la manera como los conceptos filosóficos –el entramado de conceptos que giran en la constelación de la racionalidad ambiental: entropía, neguentropía, sustentabilidad, cultura, diversidad, diferencia, otredad, diálogo de saberes– son capaces de movilizar lo Real en el sentido de la vida y de crear nuevos mundos de vida, consistentes con las condiciones de la vida.

Vivir en la inmanencia de la vida no es un ajuste del comportamiento humano al dictado de la razón que responde al conocimiento de la vida, pero en el que la existencia humana sigue siendo extraña y el ambiente sigue siendo exterior a la intelección del mundo racionalizado. Vivir en la inmanencia de la vida es la acción reflexiva de saber-se viviendo dentro de las condiciones de la vida. Vivir humanamente implica un saber-ser-en-la-vida, comprender-se en la vida. Empero, desde el cerco del pensamiento racional, se abre la posibilidad de un in-cierto conocimiento de las condiciones ecológicas, termodinámicas, simbólicas y culturales de la vida, que sin elevarlo a las alturas del saber supremo de la verdad objetiva de la ciencia, aportan una comprensión que dialoga con la alteridad, la diferencia y la otredad de los imaginarios y los saberes de la vida de los Pueblos de la Tierra. En ese *diálogo de saberes* se abren caminos para pensar otros mundos de vida y otros

modos de ser-en-el-mundo; para producir, habitar y territorializar la vida en las condiciones de la vida.

Ya sea que el pensamiento vaya jalando por delante o mirando desde atrás las aventuras y despliegues de la vida, su destino es un co-historializar la vida a través de la intervención del pensamiento en los cursos de la vida: no sólo es la con-fusión y en-lazamiento de la historia humana en la evolución creativa de la vida, sino el encuentro de diversos modos de ser-en-el-mundo que en sus coaliciones y confrontaciones con-mueven y con-ducen el metabolismo de la vida: que co-definen con los gradientes termodinámicos la pro-yección de “la vida posible” en su co-evolución complejizante hacia nuevos horizontes de la vida: de la humanidad y del planeta. Ese “ser con los otros” no se define tan sólo en el encuentro de las individualidades que constituyen la comunidad de un pueblo, en el sentido de un romanticismo conservador que de esta manera funda su ser en el *Blut und Boden* de su tierra natal. El destinal destino común de la vida y de la humanidad habrá de darse en el encuentro de la diversidad cultural, de sus diferentes modos de ser-en-el-mundo, de sus modos de comprender y comprenderse en la vida: en un *diálogo de saberes* de la vida que sin dar certeza alguna a la vida, con-mueven a través de sus modos de comprensión y de existencia de los Pueblos de la Tierra los destinos de la vida.

Es en ese proceso en el que los conceptos científicos y las categorías filosóficas que se inscriben en la “ontología de la vida”, antes de prescribir una verdad de la vida, generan los sentidos que orientan el vacío universal de la sustentabilidad: la racionalidad ambiental y la neguentropía confrontan el poder hegemónico que destina la vida hacia la degradación

entrópica en el régimen ontológico de la tecno-economía. En el campo de la epistemología política, de las estrategias de poder en el saber en el terreno de la cuestión ambiental y de la sustentabilidad de la vida, entra en juego la disputa de los sentidos que movilizan la acción social que a su vez con-mueve el metabolismo de la vida hacia los horizontes posibles de sustentabilidad (Leff, 2001).⁸

El *diálogo de saberes* en-actúa la vida más allá de la diversificación y alteridad de los sentidos que abre el signo y el proceso de temporización de la representación simbólica, como re-petición y re-presentación del mundo (Deleuze, 1968/1994). El *diálogo de saberes* hace trascender la historia de la vida más allá del cerco redundante de la modernización reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1994). El *diálogo de saberes* abre la resignificación del mundo más allá de la alteridad del rostro, desde la contraposición y confrontación de modos alternativos de ser-en-el-mundo que en-actúan la territorialización de la vida en el planeta en diversas vías de sentido. En el *diálogo de saberes* se rompe el fono-logo-centrismo en el que el signo refiere a la identidad de un presente. Al diferirse y confrontarse los sentidos de la vida, se abre la significancia del mundo desde la dis-idencia con el mundo global dominante, hacia la construcción de otros mundos posibles; hacia la re-identificación del ser cultural y la re-territorialización de la vida: hacia un mundo capaz de congrega a los diferentes mundos-de-vida, decurrentes de la evolución creativa de la vida, en una convivencia pacífica entre los diferentes modos de comprensión de la vida y de ser en el mundo.

Referencias

- Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets, 1975/2010.
- Castoriadis, C. El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, 35, 1997.
- Deleuze, G. *Difference & repetition*. Translated by Paul Patton, New York, Columbia University Press, 1968/1994.
- Deleuze, G.; Guattari, F. *A thousand plateaus*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1980/1987.
- Derrida, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 9ª edición, (1967/1971), 2008.
- Derrida, J. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson, Chicago: The University of Chicago Press, 1972/1981.
- Derrida, J. Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas. *En: Writing and difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989a
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989b.
- Derrida, J. *Heidegger: la question de l'être et l'histoire*. (Séminaire 1964-65), Paris: Galilée, 2013.
- Escobar, A. *El final del salvaje*. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: CEREC/ICAN, 1999.
- Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Foucault, M. *Power/knowledge*. New York: Pantheon Books, 1980.
- García, M. Á. La reserva ecológica campesina de Los Chimalapas. En: Betancourt, A. *et al. Del monólogo a la polifonía: proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de las áreas naturales protegidas (1990-2010)*. México: UNAM, 2014.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Buenos Aires: Taurus, 1989.

⁸ El vacío universal de un concepto –en este caso el de sustentabilidad–, no se llena mediante los atributos de una red de conceptos que articulan su sentido. Los sentidos teóricos se dislocan y abren hacia el encuentro de los conceptos y categorías con otras nociones vitales y prácticas. De esta manera, los Pueblos de la Tierra rechazan darle contenido al concepto de sustentabilidad. Desde el sentido de sus imaginarios rechazan una noción de sustentabilidad en la que están ya pre-escritos los significados de los sentidos del orden global. Di-sintiendo afirman: no queremos la sustentabilidad; queremos “vivir bien”.

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus, 1990.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. von Herrmann, F.-W. (Ed.). 1977 [Ser y tiempo, Trad. J. E. Rivera, www.heideggeriana.com.ar], 1927.

Heidegger, M. *Contributions to philosophy (from enowning)*. Translated by Parvis Amad & Kenneth Maly, Bloomimngton & Indianapolis: Indiana University Press, 1937-1938/1999.

Kauffman, S. *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

Leff, E. Pensar la complejidad ambiental. *En*: Leff, E. (Coord.). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI Editores, 2000.

Leff, E. *Epistemología ambiental*, São Paulo: Vozes, 2001.

Leff, E. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores, 3ª edición corregida y ampliada, 2002.

Leff, E. *Racionalidad ambiental*. La reapropiación social de la naturaleza. México: Siglo XXI Editores, 2004.

Leff, E. *La apuesta por la vida*. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur. México: Siglo XXI Editores, 2014.

Leff, E. *El fuego de la vida*. Heidegger ante la cuestión ambiental. México: Siglo XXI Editores, 2018.

Leroi-Gourhan, M. *Le geste et la parole*, 2 Vols., Paris: Albin Michel, 1964-1965.

Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme (4a edición), 1977/1997.

Popper, K. *La logique de la découverte scientifique*, Paris: Payot, 1973.