

H O M E N A J E

Enrique Leff

Pasión por pensar la vida

Festschrift en honor a Enrique Leff





Forma sugerida de citar:

Leff, E., Boege, E., Buján, S., Barros, C., López, A. L., Rodríguez, F. M., Novo, M., Romero Cuevas, R. M., Tréllez Solís, E., Woolson, M. A., Noguera de Echeverri, A. P., Giraldo, O. F., Eschenhagen, M. L., Löwy, C., Galano, C., Elizalde Hevia, A., Floriani, D., Escobar, A., Aliste, E., Porto-Goncalves, C. W., Oliveira Cunha, L. H. de, Luque Agraz, D., Acosta, A., Pereira da Cunha, B., Salas Astrain, R., Mansilla Sepúlveda, J. G., Grosso, J. L., Ruíz Albarrán, E. I., Jiménez Bautista, F., Jacobi, P. R., Grandisoli, E. & Machado, G. (2025). Pasión por pensar la vida : Festschrift en honor a Enrique Leff. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. <https://ru.iis.sociales.unam.mx>

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional):

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

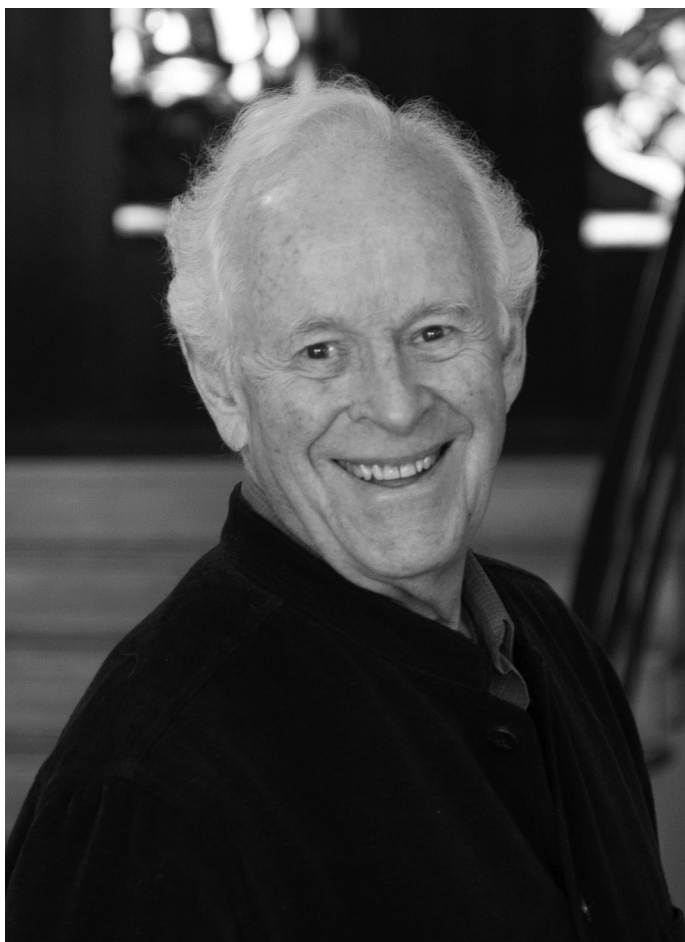
Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.



Enrique Leff

Pasión por pensar la vida

Festschrift en honor a Enrique Leff

Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Presidenta
Marcela Amaro Rosales • IISUNAM

Secretaria
Karina Bárcenas Barajas • IISUNAM

Miembros
Marcos Agustín Cueva Perus • IISUNAM
Bruno Felipe de Souza e Miranda • IISUNAM
Karolina Monika Gilas • FCPYS, UNAM
Lidia Girola Molina • UAM-A
Matilde Luna Ledesma • IISUNAM
Adriana Murguía Lores • FCPYS, UNAM
Juan Cruz Olmeda • Colmex
Sergio Javier Sepúlveda Horta • IISUNAM

H O M E N A J E

Enrique Leff

Pasión por pensar la vida

Festschrift en honor a Enrique Leff

ECKART BOEGE

Coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Instituto de Investigaciones Sociales

Ciudad de México, 2025

Catalogación en la publicación UNAM.

Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Boege, Eckart, editor. | Leff, Enrique, homenajeado.

Título: Pasión por pensar la vida : Festschrift en honor a Enrique Leff / Eckart Boege, coordinador.

Otros títulos: Homenaje Enrique Leff : pasión por pensar la vida.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2025. | Serie: Homenaje.

Identificadores: LIBRUNAM 2278312 (impreso) | LIBRUNAM 2278349 (libro electrónico) | ISBN 9786075879833 (impreso) | ISBN 9786076470206 (libro electrónico).

Temas: Leff, Enrique. | Ecologistas -- México. | Homenajes. | Sociología ambiental.

Clasificación: LCC GE56.L44.P37 2025 (impreso) | LCC GE56.L44 (libro electrónico) | DDC 333.72092—dc23

El Comité Editorial de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales evaluó la propuesta para publicar este libro en formato impreso.

Primera edición: noviembre de 2025

D.R.© 2025, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Sociales

Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Sitio web: www.iis.unam.mx

Repositorio IIS-UNAM: <http://ru.iis.sociales.unam.mx>

Correo electrónico: repositorio.iis@sociales.unam.mx

Coordinación editorial: Sergio Sepúlveda Horta

Cuidado de la edición: Adriana Guadarrama Olivera

Diseño de la colección: Óscar Quintana Ángeles y Cynthia Trigos Suzán

Portada y cuidado de imágenes: Cynthia Trigos Suzán

Interiores y plantilla: Óscar Quintana Ángeles

Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-647-020-6

Índice

Prólogo

Eckart Boege | 13

Enrique, entre el saber y el querer

Silvana Buján | 18

Enrique Leff: una vida acorde con la vida

Cristina Barros | 22

Enrique Leff: la concreción (ecológico) política del filósofo ambiental

Aida Luz López y Flor Mercedes Rodríguez | 32

Enrique Leff, la pasión por saber y cantar a la vida

María Novo | 50

Leer a Enrique Leff: reconstruir la esperanza

Rosa María Romero Cuevas | 56

Enrique Leff y la ruta hacia nuevos horizontes de vida

Eloísa Tréllez Solís | 68

Reterritorializar el saber para emancipar la vida. Una mirada al legado de Enrique Leff en diálogo con una experiencia pedagógica desde el norte

Maria Alessandra Woolson | 74

Enrique Leff: re-en-cantador de la vida
Carta de agradecimiento por enseñarme a pensar ambientalmente
desde el amor a la vida

Ana Patricia Noguera de Echeverri | 96

Enrique Leff: un pensador urgente para una época de inmenso peligro
Omar Felipe Giraldo | 118

Aportes de Enrique Leff para pensar la educación ambiental en el nivel
superior

María Luisa Eschenhagen | 132

La amistad y la sinergia como condiciones para la sustentabilidad de
la vida

Claudio Löwy | 156

Enrique Leff: luz poética de la epistemología ambiental

Carlos Galano | 176

La deriva consciente: el itinerario intelectual de Enrique Leff

Antonio Elizalde Hevia | 184

Itinerários e reminiscências: pequeno ensaio sobre a obra de Enrique
Leff

Dimas Floriani | 206

Enrique Leff, o el pensamiento de la vida

Arturo Escobar | 232

Enrique Leff: una geografía por descubrir

Enrique Aliste | 242

Encontro com Enrique Leff: um depoimento

Carlos Walter Porto-Gonçalves | 252

Tecendo diálogos de saberes com Enrique Leff

Lucia Helena de Oliveira Cunha | 264

Ensayo sobre territorios de vida, diversidad y patrimonio biocultural
de los pueblos originarios y comunidades locales

Eckart Boege | 278

¡Los coksar no sueñan nada!

Diana Luque Agraz | 302

Deconstrucción de la economía: hacia otra racionalidad productiva.

Reflexiones a partir del pensamiento del maestro Leff

Alberto Acosta | 316

A vitoriosa aposta pelo pensamento e vida de Enrique Leff

Belinda Pereira da Cunha | 366

Conflictividad dialógica y dinámica de la vida en Enrique Leff

Ricardo Salas Astrain | 382

Ontología de la crisis del fuego del mundo de la vida: loa a Enrique Leff

Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda | 402

A Enrique Leff, el que señala: “Ya no el Ser, sino el Sur”

José Luis Grosso | 420

Falta en ser: ontología, política, ética

Enrique Israel Ruíz Albarrán | 472

Enrique Leff, creador de futuros ambientales y pacíficos

Francisco Jiménez Bautista | 494

Saber ambiental para as emergências climáticas

Pedro Roberto Jacobi, Edson Grandisoli y Gabriel Machado | 516

¡Abrazarnos en la vida!

Enrique Leff | 536

Semblanzas | 547

Prólogo

Este libro es un caleidoscopio polifónico de sentidos, de empatía y reflexiones de 31 autoras y autores provenientes de varios países de nuestra América y de España. En este *Festschrift* o escrito festivo, celebramos al amigo, al maestro, al sociólogo ambiental, al filósofo, al cantante de ópera y al profesor emérito en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Aceptamos gustosamente participar en esta celebración-homenaje porque reconocemos en nosotros y nosotras las huellas que este gran pensador latinoamericano ha dejado en nuestro devenir académico, político y personal. Se trata de un homenaje generado desde las entrañas de nuestra América Latina, desde la crisis ambiental mundial, desde “la deriva ambiental” y desde la ecología política del sur, la sociología y la filosofía ambiental y desde la formación de intelectuales originarios de distintos paisajes académicos de la variopinta geografía del Abya-Yala.

Como funcionario del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Enrique se da a conocer en toda América Latina, viajando de país en país para tejer redes, contactos empáticos con las academias interesadas. Desde ahí también se van perfilando las ideas alrededor de la crisis ambiental que culminan en el importante “Manifiesto por la vida, por una ética

para la sustentabilidad”, celebrado en Bogotá, Colombia, en mayo de 2002.

Hay dos momentos en la historia de este libro. En el año 2021, en Temuco, Chile, Juan Guillermo Estay Sepúlveda, quien había ya promovido hacer reconocimientos en vida a autores relevantes a nivel internacional, se propuso destacar la trayectoria académica y la influencia de pensadores (as) sobre las realidades de América Latina. Tras haber consultado a Sandro Dutra e Silva (responsable del programa Historia Ambiental Latinoamericana y del Caribe, Universidade Estadual de Goiás), escogieron acertadamente a nuestro amigo académico para brindarle este sentido homenaje. Es en consonancia con Enrique que eligieron a las autoras y autores que retomaron con entusiasmo y cariño la iniciativa de Juan Guillermo Estay. Sandro Dutra se encargó de la laboriosa tarea de invitar y recopilar los distintos trabajos para celebrar este acontecimiento festivo latinoamericano, destacando la libertad de cada una de nosotras y de nosotros para expresar historias personales en relación con Enrique, sentimientos, devenires académicos, ensayos teóricos y etnográficos, y, por supuesto, el relato de encuentros académicos y personales. Desde aquí le damos a Sandro Dutra las gracias por su labor inicial.

Las lenguas en que en esta obra nos sentimos cómodos son el castellano y el portugués. Son idiomas en los cuales escribe y publica principalmente nuestro homenajeado, que con la fuerza de su palabra, a veces de dimensiones poéticas, trasmina la aguda mirada de la complejidad ambiental.

En este homenaje se escribieron 29 textos más el prólogo y el texto de agradecimiento del homenajeado, pero desafortunadamente en este viaje festivo nos dejaron tres amigos entrañables: el propio Juan Guillermo Estay Sepúlveda, incitador de esta aventura, así como Carlos Porto-Gonçalves y Claudio Löwy, quienes todavía

lograron escribir su contribución, lo que hace su colaboración doblemente valiosa. Les rendimos igualmente el más sentido homenaje.

En un segundo momento del proceso de elaboración de este homenaje, tomé la coordinación general para conducir a buen puerto esta increíble empresa, tomando en cuenta el ofrecimiento del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (IISUNAM) para proponer su publicación en la colección de homenajes a los profesores e investigadores de esta institución y que por supuesto tuviera la proyección nacional e internacional, como lo refleja la vasta obra de nuestro homenajeado.

Era el momento de escoger el título para esta celebración. Recorrimos entonces los títulos y textos de las distintas contribuciones que nos parecieran asertivas respecto a la obra general y que reflejaran nuestros sentimientos y pensamientos con Enrique. En esta auscultación resultó en primera instancia el título “La deriva consciente”, el cual se refiere a la comprensión de las causas históricas, económicas y sociales de la degradación de la vida como una crisis civilizatoria; sin embargo, como lo reconocen los testimonios y análisis de su obra, consideramos que el pensamiento y la lucha por la vida adquieren una importancia primordial. No está por demás constatar que en el libro-homenaje se repite el concepto y la palabra-sentimiento “vida” 1 139 veces, cada autora o autor con su interpretación particular, incluyendo la afectiva. Es como si quisiéramos conjurar la muerte entrópica del planeta, y es así como surgió el título de este libro: *Pasión por pensar la vida. Festschrift en honor a Enrique Leff*. Como pensador consecuente, el título le da sentido a su trayectoria, que camina por distintos senderos desde la sociología y la filosofía ambiental hasta la crisis civilizatoria que nos afecta a escala mundial. En su obra se intentan desentrañar los mecanismos objetivos y subjetivos de la crisis ambiental que atenta contra la vida misma, generada por la dictadura de un insaciable mercado, de dominancia de la racionalidad económica que estalla

en todos los poros de la sociedad y que requiere cada vez más ciclos energéticos entrópicos para subsistir. Al señalar los límites del crecimiento y los límites de la violencia que ejerce la racionalidad económica sobre la naturaleza, nuestro autor busca fundamentar desde la diversidad, desde una ecología política del sur, desde las otras ontologías políticas, los caminos guiados por una *racionalidad ambiental*. Parafraseando a Erwin Schrödinger, en *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, la neguentropía está en la vida misma y en la construcción de territorios de vida.

Para leer a Enrique Leff sugiero la lectura de los distintos textos propuestos en este libro; en ellos se verá cómo se van desgranando las distintas facetas y diversas aproximaciones de su producción teórico-filosófica. Sin un plan preconcebido, cada persona invitada fue tomando un cachito de su pensamiento, de su lógica, de sus tribulaciones teóricas, pero también de su compromiso ante la crisis ambiental de dimensiones planetarias.

Eckart Boege
Coordinador

Enrique, entre el saber y el querer

SILVANA BUJÁN

*Acercaos al borde, les dijo.
Tenemos miedo, respondieron.
Acercaos al borde, les dijo.
Se acercaron. Él les empujó...
y salieron volando.*

Guillaume Apollinaire



Entra al salón con una ligera sonrisa en el rostro y se sienta en un extremo de la sala. Trae un sombrero Panamá blanco debajo del que asoman algunas hebras grises de cabello. Mira, saluda, acomoda en el regazo una carpeta y unos libros. Los que le reconocen se acercan a saludarle. Estudiantes, investigadores, lectores van a estrechar su mano y a contar qué cosas han leído de él, a dar sus comentarios y a felicitarle. Saluda a cada uno como si fuese el único, el mejor lector, el amigo recién conocido. Ese caballero que con tanta sencillez se ha acomodado entre todos es Enrique Leff.

Cuando le inviten a subir al estrado y a hablar al auditorio, lo hará igualmente sonriente, con un gesto de humilde agradecimiento por estar allí. Casi sorprendido de que lo hayan llamado para compartir sus pensamientos. Cuando todos quedemos en silencio, su lírica voz baritonal nos sobrevolará. Con sus profundas tonalidades irá desgranando las ideas y nos envolverá en impecables argumentos.

Enrique es a la vez pensador y cantante. Filósofo, economista e ingeniero. Escritor y docente. Pero, sobre todo, humilde y solidario. Son estas últimas características las que han hecho que coseche a lo largo de su vida admiración, pero también afecto; respeto y también amistad. En él se conjugan la capacidad de hablar acerca de Heidegger durante horas para una selecta audiencia experta, con el don de explicar ante un público simple que escuchará atento y

pendiente de cada palabra los desatinos de la especie humana sobre el atribulado planeta Tierra. Porque Enrique no sólo sabe, sino que lo sabe contar con gran pericia a cada diferente grupo de personas que lo escuche.

Cuando lo conocí años atrás en el Paraguay, lo vi entrar con un collar de semillas y una camisola de bambula, y pensé: “No puede ser él, el varias veces doctor, el famoso Enrique”. Pero era. Alguien que ha sabido mixturar la ciencia, la filosofía y la historia con la reflexión sobre el buen vivir.

La vida nos llevó por varios países y múltiples contextos: desde escucharlo cantar en los momentos de esparcimiento de alguna conferencia, escondernos con amigos a compartir una cena en un rincón oculto de una universidad, hasta hablar de la vida cruzando en taxi una gran urbe. Enrique siempre es la persona sensible, de escucha atenta, que disfruta prodigando saberes y quereres. Enrique es y siempre será, un enamorado de la vida. El que, como dice Apollinaire, nos estará empujando para que salgamos volando.

Enrique Leff: una vida acorde con la vida

CRISTINA BARROS



Enrique Leff... 1967. De entonces tengo la imagen de su mirada directa y vital, de su sonrisa sincera; recuerdo también su juguetón sentido del humor. Estas características lo han acompañado siempre, a pesar de tantos avatares de la vida. Éramos muy jóvenes, apenas andábamos en los 22 años cursando nuestras respectivas carreras; él Ingeniería Química, yo Lengua y Literaturas Hispánicas, ambos en la Universidad Nacional Autónoma de México, la UNAM. El punto de encuentro fue mi casa, pues el padre de mis hijas era su maestro. Ahí llegaban grupos de estudiantes llenos de vida e inquietudes. El tema principal eran sus trabajos escolares, sus tesis... todo era efervescencia y alegría.

Pronto se nubló el panorama. Hacia julio de 1968 hubo algunos incidentes en el centro de la Ciudad de México, peleas entre estudiantes de distintas escuelas. Sin justificación alguna, intervino no sólo la policía sino el ejército, que violó la autonomía universitaria al disparar contra la puerta de la Escuela Nacional Preparatoria con una *basooka*. El edificio de San Ildefonso, donde se ubicaba la prepa, es emblemático para los universitarios mexicanos; siglos de historia que se remontan a la etapa virreinal.

El rector de la UNAM reaccionó con dignidad denunciando que se había violado la autonomía universitaria. Los estudiantes se organizaron en las distintas facultades. Prefiero que sea Enrique mismo

quien exprese cuáles fueron sus motivaciones para integrarse al movimiento en aquel entonces:

lo que me llevó a ser representante de la Facultad de Química ante el CNH (Consejo Nacional de Huelga) no tuvo por antecedente una práctica militante; fue simplemente la inquietud juvenil de abrir mi vida al mundo. Ésa fue la motivación que me había llevado a representar a mi Facultad ante el Consejo Universitario de la UNAM, confrontando al MURO, grupo de extrema derecha que dominaba los espacios de representación estudiantil. Hasta ahí llegaba mi experiencia política. Desde esa responsabilidad convoqué al estudiantado de mi Facultad para informarle de los sucesos de los primeros días e inscribirnos en el Movimiento Estudiantil que iniciaba su organización. Al no surgir en ese momento otro ánimo que rebasara el mío y asumiera el liderazgo, asumí la representación ante el Consejo Nacional de Huelga (Valero, 2018: 448)

A partir del inicio del movimiento estudiantil, las reuniones en la casa tomaron un cariz muy distinto. Ahora se discutía sobre política. Fue entonces cuando hubo un mayor acercamiento con Enrique y surgió una amistad que permanece hasta hoy, pues había gran coincidencia en nuestra manera de ver la situación. Frente a posiciones más radicales, su análisis era sereno, objetivo. Considero que esta es una de sus grandes cualidades. No hay enojo ni resentimiento en su activismo, sin que por ello haya menos compromiso.

Pronto el gobierno escaló el tono y aumentó la represión. Se acercaba el día de la inauguración de las Olimpiadas que ese año tuvieron sede en México, y había nerviosismo en las altas esferas del gobierno.

Hasta ese momento la vida de Enrique, la mía, la de muchos jóvenes de clase media acomodada, había transcurrido al margen de esa otra realidad lacerante que estaba presente en la mayor parte

de un país como México, tan desigual socialmente; ahora nos enfrentábamos al abuso del poder del gobierno, a sus entresijos y a las estrategias con que, de la mano del poder económico, imponía gobiernos, reprimía, impedía que se cumpliera la ley o la diseñaba a modo.

Enrique tuvo que ocultarse, había órdenes de aprehensión. La comunicación se hizo entonces muy esporádica y desde casetas telefónicas, pues sabíamos que muchas líneas de teléfono particulares estaban intervenidas. Nuestra vida dio un giro total a partir de entonces.

Un año más tarde, en octubre de 1969, Enrique se fue a Francia. Ahí su trayectoria cambiaría de rumbo. No sólo dejó a un lado la ingeniería química, sino que se volcó hacia la economía y hacia la filosofía, seguramente buscando caminos para entender mejor esta nueva realidad. Ahí se inicia, sin duda, la formación que haría de Enrique un verdadero humanista, capaz de transitar de la ciencia a la filosofía para luego compartir socialmente sus hallazgos.

En París conoció a Jacquie Fortes. Se enamoraron, como se dice, a primera vista. Pronto el nombre de Jacquie estuvo junto al de Enrique. Se casaron un 10 de mayo de 1974; la mañana era soleada, la ceremonia en un bonito jardín fue inolvidable. Ahí mostró otra de sus nuevas facetas: la de un excelente barítono que nos deleitó con canciones rancheras. Es una de las bodas más alegres que recuerdo.

Las reuniones en casa de esta queridísima pareja eran también memorables. Jacquie tan cálida y magnífica anfitriona, favorecía los encuentros con sus amistades; algunos de los convocados eran colegas de su área que es la psicología; otros incluían a los antiguos amigos de Enrique vinculados con la Facultad de Química. Con el tiempo se sumaron nuevas presencias que iban ampliando gratamente el círculo.

En cuanto a su práctica del canto, a la que Enrique sigue dedicado con pasión, tuvimos el gusto de escucharlo cantando los *lieder*

de Schumann en la UNAM, o de disfrutar de su magnífica representación de Papageno en *La flauta mágica* de Mozart, personaje con el que se identificó plenamente. Hace poco, en junio del año pasado, se rescató una filmación de esa ópera, hecha cuando se estrenó en el Palacio de Bellas Artes en 1988, lo que nos permitió disfrutar de su actuación de nuevo.

Nuestra amistad se hizo cada vez más estrecha, más firme. Coincidencias en lo ideológico, en nuestra visión del mundo desde luego, pero también en otros aspectos más profundos. Circunstancias personales, a veces dolorosas, contribuyeron también a fortalecer nuestra cercanía. Nos unimos cada vez más.

Luego se abrió otro punto de contacto. Cada uno por su camino llegó a un asunto fundamental: la defensa del medio ambiente, la necesidad de salvaguardar al planeta, a la Madre Tierra que nos da sustento en el más amplio sentido de la palabra. Es así como además de los motivos de diálogo con Enrique, que han existido desde hace ya 50 años, se han abierto nuevos temas para conversar e incluso para actuar.

En México la situación ambiental es particularmente contradictoria, pues si bien el país ocupa el quinto lugar en biodiversidad, es en el que más selvas, bosques y manglares se destruyen anualmente. En mi actual campo de investigación, que es la cocina tradicional mexicana, esto se evidencia claramente. La riqueza de nuestras cocinas depende de la biodiversidad natural y de la diversidad cultural —en nuestro país hay 64 pueblos originarios y se hablan más de 300 lenguas si incluimos las variantes—; si hay afectaciones a los ecosistemas se afecta seriamente a la cultura alimentaria.

Y eso es lo que está ocurriendo, pues los megaproyectos, especialmente la minería, las carreteras, las grandes presas, el crecimiento urbano desmedido y el turismo masivo están provocando la devastación natural y el desplazamiento de las comunidades de sus territorios de origen. Como bien sabemos, sin territorio las culturas

tienden a desaparecer, pues su manera de ver el mundo se genera en buena medida a partir del entorno. Esta realidad es semejante a la de otros países hermanos de América Latina.

También coincidimos Enrique y yo en nuevos espacios. Cuando se conformó un consejo para planear una Universidad para la Ciudad de México —hoy UACM—, propuesta por el entonces jefe de gobierno, consideré que Enrique Leff debía integrarse ahí. De su presencia en la UACM surgiría después su proyecto de creación de una maestría en Educación Ambiental, que sigue en pie hasta la fecha a pesar de las circunstancias.

Otro de los proyectos compartidos con Enrique fue el de la formación, con un amplio grupo interdisciplinario de colegas, de la llamada Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), que por varios años ocupó un lugar clave en el que se analizaron, desde una posición crítica y éticamente responsable, temas de gran importancia como el de los efectos del maíz transgénico, los impactos de los agrotóxicos en el ambiente y en la salud humana, y, desde luego, el agua en sus diversos aspectos. Lamentablemente el papel de la UCCS se ha reducido en medio de contradicciones.

En 2000 me convocó Enrique a presentar un libro coordinado por él —*La complejidad ambiental*—, en mi calidad no de especialista, sino de ciudadana interesada en los temas que ahí se tratan. Me adentré entonces en su pensamiento desde otro lugar: el de la investigación y la escritura. Sus aportaciones han sido relevantes para esclarecer, justamente, lo complejo del tema ambiental.

Con entrega entusiasta, Enrique se fue convirtiendo en una voz que llama a la conciencia. En el camino he ido sabiendo de su participación en diversos foros en países hermanos como Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Perú, Venezuela. Su influencia ha surgido a veces de su presencia en esos países, pero también hay casos en que

es a través de la correspondencia que se traban lazos importantes.¹ Por sus narraciones sobre sus numerosos viajes por toda nuestra América Latina, también conocí de nombre a varias personas con las que estableció lazos a partir de los temas comunes. A algunas de ellas las he podido ver por fortuna, aunque sea en la pantalla, el día de la reunión a la que se nos convocó para precisar los procedimientos que se seguirían para llevar a buen término este libro de homenaje propuesto por Juan Guillermo Estay, a quien también me habría gustado conocer, y coordinado con gran gentileza y bonhomía por Sandro Dutra e Silva hasta 2023.

Doy un salto en el tiempo. En 2018, Enrique y yo coincidimos en nuestro rechazo a uno de los megaproyectos más destructivos que se hayan presentado en México: el Tren Maya. Este tren que, como dicen en la Península de Yucatán, no tiene nada de maya, viene acompañado de otros dos proyectos: la construcción de la refinería de Dos Bocas, en el estado de Tabasco, y la construcción del tren transístmico, que atraviesa el Istmo de Tehuantepec, cuyo propósito real es contribuir a facilitar el intercambio de mercancías con Asia y con Estados Unidos; además, es la estrategia perfecta para recorrer la frontera de México y servir como punto de contención de los migrantes que desde Centroamérica buscan llegar a Estados Unidos. Esto a costa de perder, en los hechos, parte de nuestro territorio.

1 Una de esas relaciones se dio por correo con un grupo de estudiantes de sociología de la Universidad de Zulia en Maracaibo, Venezuela. La huella fue tal que le dedicaron a Enrique un *Breve Portafolio* con motivo de un congreso. Lo que aquellos estudiantes debieron compartirle de esa experiencia sirvió de inspiración al doctor Evaristo Méndez Quintero para escribir ahí el poema “Hermano maya”. Transcribo dos estrofas: “Siembro en tu sombra un árbol, / hermano embajador / que viajas en el barco Sofía / para conquistar almas / no con armas y municiones / sino con las semillas de la conciencia.

Y finalmente nos unimos contra el Tren Maya. En ese mismo año, recuerdo el correo de Enrique cuando se ratificó que se proyectaba esta obra: “¿[...] dejamos que tal cosa ocurra sin siquiera una expresión crítica [...] O debiéramos escribir una ‘carta abierta’ al presidente electo que firmaría un grupo de intelectuales, académicos, grupos ecologistas y sociales?” Desde luego que junto con otras personas igualmente comprometidas con la defensa de la naturaleza y de los pueblos, tomamos el segundo camino. En 2022 respaldamos otra carta que evidencia que lo que augurábamos en 2018, tristemente se ha ido cumpliendo.

También en 2018 se conmemoraron los 50 años del 68 y se desataron las reflexiones. De entonces es este fragmento de un correo de Enrique: “[...] junto con los nostálgicos recuerdos y las esperanzas de vida, me pregunto si podemos aquilatar la manera como el 68, como el acontecimiento histórico vivido donde volcamos nuestros ánimos emancipatorios juveniles, ‘marcó’ nuestras vidas: de qué manera moldeó, orientó, impulsó, configuró sentidos y dio formas a nuestro caminar por la vida. ¡De qué manera sigue resonando, vibrando en nuestras vidas!”.

Y en 2018 Tatiana hizo abuelos a Jacquie y a Enrique, pues nació Galia —tiempo antes nacieron Ariel y Eitan. Además, se publicó *El fuego de la vida*, uno de sus mejores textos. A lo largo de esos meses nos siguieron uniendo diversas causas, como la defensa del maíz y de una alimentación sin transgénicos y sin agroquímicos; celebramos también saber que se cancelaría la construcción de un aeropuerto internacional en una zona de la Cuenca de México, región que debe preservarse para la recarga de agua y para detener el crecimiento de la mancha urbana que parece devorarlo todo.

Pero Enrique fue más allá al plantear el problema del Tren Maya ante el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza (TIDN) del que forma parte. El Tribunal tomó el caso y en 2023 un grupo de notables defensores de los derechos humanos, y en particular de los

derechos ambientales, pudo constatar con sus propios ojos la devastación de que está siendo objeto la península de Yucatán. El TIDN emitió su veredicto el 26 de julio de 2023, sustentado en la declaración universal de los Derechos de la Madre Tierra, en diversas normas internacionales e incluso en leyes y otras normas del Estado mexicano vinculadas con la protección de los derechos bioculturales. “La sentencia es contundente y enumera no sólo las violaciones a los derechos de la naturaleza, sino también aquellas asociadas a los derechos de los pueblos originarios, principales afectados por el megaproyecto, y pronuncia las palabras ecocidio y etnocidio (párrafos 192 a 201) para ilustrar la gravedad de estos impactos” (Fernández, 2023).² No será esta seguramente la última de las causas que defendamos juntos Enrique y yo.

Dejo aquí las evocaciones de tantos momentos compartidos; muchas más quedan en el tintero. El tiempo hará que se sumen nuevos recuerdos. Años estudiantiles, movimiento del 68, acontecimientos familiares, mi cariño por Jacquie a quien llamo hermana, gratísimas reuniones, alguna aralia para el bosque que Enrique tanto ama y cuida, la convicción de que otro mundo es posible... y rodeándolo todo, la gran amistad, regalo de la vida que tiene ya más de 50 años y que es cada vez más firme. Es un privilegio que agradezco, un motivo de alegría, participar con tan valiosos amigos en este homenaje a nuestro querido Enrique Leff.

2 El veredicto está disponible en <<https://www.rightsofnaturetribunal.org/tribunals/maya-train-tribunal-2023/?lang=es>>.

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández Mendiburu, Jorge (2023). “El Tribunal Internacional sobre los Derechos de la Naturaleza y el Tren maya. Retos y oportunidades”. *Agenda Estado de Derecho*, 27 de septiembre. Disponible en <<https://agendaestadodederecho.com/la-sentencia-del-caso-tren-maya/#:~:text=27%20de%20Septiembre%20de%202023&text=Recientemente%20el%20Tribunal%20Internacional%20sobre,y%20pueblos%20ind%C3%ADgenas%20de%20M%C3%A9xico>> (consulta: 5 de febrero de 2024).
- Valero, Ricardo (coord.) (2018). *1968 Aquí y ahora. A cincuenta años del movimiento estudiantil: testimonios y reflexiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Enrique Leff: la concreción (ecológico) política del filósofo ambiental

AIDA LUZ LÓPEZ

FLOR MERCEDES RODRÍGUEZ

*Brazos de hermano se ha de tender a los hombres activos
y sinceros, que son la única crítica eficaz y la única honrosa en
las sociedades que padecen de escasez de verdad.*

José Martí



El presente texto tiene su origen en el año 2007, cuando como en una evocación de *Rayuela* “anduvimos para encontrarnos” las autoras y Enrique, precedido por años de lectura de sus textos que deshacían las certezas de nuestra formación y las formas de asumir los compromisos políticos, aconteciendo entonces una especie de seducción/desafío para quienes el cambio de los marcos conceptuales significó transformar los rumbos trazados, confrontarnos no con las respuestas sino con un nuevo horizonte de interrogantes que cuestionan nuestras historias construidas en una geografía que ya no existe.

El sentido de la concreción al que hacemos referencia en este texto está relacionado con el reconocimiento en la confluencia de las varias dimensiones de la impronta de Enrique, aquella que nos remite a un profundo pensador de la vida en todo su entramado que concreta ese pensamiento en un compromiso ético-político inclaudicable y un activismo sensible y solidario, que ha sido el fuego de su vida.

En estos tiempos inimaginables, al desencanto y al silencio cómplice oponemos este breve recorrido de una existencia que ha sido catalizadora de sensibilidades y conciencias en un incesante llamado a la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio, brindando la única certeza posible ante cualquier futuro incierto: la utopía.

PRIMEROS ENCUENTROS

Para Mercedes, conocer por vez primera la obra de Enrique a finales de los años ochenta tuvo tintes de “desencuentro”, sin traspasar el umbral de la crítica basada en la oposición del pensamiento dialéctico-materialista al metafísico-positivista. Leer *Ecología y capital. Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo* (1986), en donde se desarrolla la crítica de la teoría del valor de Marx, las limitaciones del materialismo histórico y más concretamente del concepto de naturaleza en Marx, descolocó las certezas que durante años se habían construido acerca de lo ambiental en las teorías del conocimiento. Poco tiempo y muchas lecturas después, se produjo la comprensión de que justo en esa obra se encuentra la génesis de uno de los más importantes aportes al ecomarxismo, en el cual ha quedado inscrito su quehacer académico-político.

Aida conoció intelectualmente a Enrique a mediados de 1990, cuando fue estudiante de Javier Riojas (quien años más tarde se convirtió en un entrañable amigo común y seguramente habría aportado también unas páginas a este homenaje colectivo, de no haber dejado este plano de manera prematura en 2020) en el Diplomado Universitario en Ecología, Sustentabilidad y Gestión Ambiental de la Universidad Iberoamericana. Sus textos epistemológicos, especialmente los que explican la noción de la complejidad ambiental, fueron un faro que ayudó a dar dirección y sentido a lo que la sociología disciplinaria no alcanzaba a responder. Sobre todo frente a la constatación empírica de la diversidad cultural de la especie humana, la emergencia de los movimientos indígenas y el levantamiento de la rebeldía zapatista “en algún lugar de la selva Lacandona”, que desbordaba con creces la capacidad explicativa de la lucha de clases. Desde entonces, Enrique ha sido un referente fundamental en su formación y trabajo académicos.

LA FORMACIÓN DE EDUCADORES AMBIENTALES

En una coyuntura política especial a inicios de la década de los 2000, se crea la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y Enrique, como integrante del Consejo Asesor fundador de la UACM, presenta la iniciativa de crear una maestría en Educación Ambiental, uno de los tantos proyectos que, como él mismo expresó, “sigue vivo y vigente” y materializa su propuesta de construcción de la racionalidad ambiental por medio de la educación, una educación ambiental crítica que trasciende las fronteras disciplinarias a contracorriente de esa educación de naturaleza legitimadora y refuncionadora del orden dominante, construyendo así “nuevos espacios de reflexión y actuación para la juventud, para la creación de nuevos conocimientos ante la crisis civilizatoria” (Leff, 2022).

En los procesos de formación de las y los estudiantes se han producido derivaciones investigativas, expresadas muchas de ellas en los trabajos de tesis en los cuales (aquí sólo citaremos unos pocos) se reinterpretan aportes fundamentales del pensamiento de Leff en temáticas tan diversas como la recuperación de la identidad ambiental desde la educación ambiental crítica (Castillejos, 2017), en la cual la hermenéutica ambiental y el diálogo de saberes fue considerado “como una vía comprensiva del medio ambiente en tanto que campo complejo de las relaciones entre naturaleza y sociedad” (Castillejos, 2017: 27).

Los aportes realizados en cuanto a la ecología política y los derechos colectivos de los pueblos fueron retomados en una investigación de tesis titulada “Cuidado colaborativo: una propuesta de educación ambiental para una Unidad de Manejo Ambiental San Antonio Coyuca (Rivera, 2020), en la cual el reconocimiento de los derechos colectivos fue el componente fundamental de la intervención educativa frente a un escenario de conflictividad ambiental con diversidad de actores, más allá del propósito investigativo; en

palabras del propio estudiante, refiriéndose a Leff expresó que su formación había resultado un “volver a aprender”.

La perspectiva de la educación ambiental crítica como un proceso dialógico resultó el fundamento para la investigación de tesis que analizó el enfoque ambiental en la formación de Arquitectura (Zaragoza, 2023), retomando el sentido y significado de la complejidad ambiental leffiana para la deconstrucción de conceptos presentes en cuatro planes de estudio de la licenciatura en Arquitectura.

Resulta importante reseñar algunas de estas investigaciones en donde la voz de quienes se han formado bajo la propuesta formulada por Leff hace más de 20 años, resultan testimonios de las imprevistas de su pensamiento.

COINCIDIR EN LOS CAMINOS DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA

La vasta producción de Enrique y su caminar ético-político se basan en tres ejes fundamentales, como él mismo ha señalado en múltiples ocasiones: la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad.

En la introducción a su libro *Ecología política*, publicado por Siglo XXI Editores en 2019, reflexiona sobre la evolución de su pensamiento que transitó de la deconstrucción de la teoría del valor y la crítica a la racionalidad de la modernidad, hacia la propuesta de una racionalidad ambiental basada en la ontología de la vida. Admite además que este tránsito fue posible por la evidencia del surgimiento de los movimientos socioambientales ante la emergencia de los conflictos ecológico-territoriales como respuestas sociales frente a la crisis ambiental.

Durante más de cuatro décadas, este tránsito ha abonado de manera prolija a la construcción del campo de la ecología política, especialmente de la ecología política latinoamericana de la cual

es indudablemente uno de sus principales exponentes. Sus aportaciones se verifican en el terreno conceptual con nociones como la “racionalidad ambiental”, el “diálogo de saberes”, la “sustentabilidad ambiental”, que aportan nuevas perspectivas epistémicas para comprender la problemática ambiental, al tiempo que abren caminos para pensar las alternativas desde otras matrices de racionalidad, distintas a la modernidad de Occidente y sus pretensiones contemporáneas de comprender y dar respuesta a la crisis ambiental, como son las nociones del “desarrollo sostenible” y la “economía circular”.

Como hemos dicho, en el pensamiento de Enrique hay también una importante concreción política que surge de la cercanía con los movimientos ambientales y la denuncia de las desigualdades ecosociales que les aquejan. De ahí nace otro entrañable concepto que co-produjo con nuestro también querido Carlos Walter Porto Gonçalves: la *r-existencia* (Porto-Gonçalves y Leff, 2015; Leff, 2015), con el que ambos autores atinadamente muestran que las luchas ambientales no sólo reclaman la retribución económica frente al avance de la degradación ambiental, en sus modalidades de reparación de daño o reparto de beneficios, sino que, a través de ellas, los grupos sociales reivindican sus derechos existenciales: a reinventar sus identidades, a resignificar sus mundos de la vida reflexionando sobre sus condiciones de existencia.

En estas resistencias, se fusiona la defensa de los territorios y la naturaleza con las luchas continuas por la autonomía, el autogobierno y el reconocimiento cultural. En ellas se inventan alternativas frente a los modelos de “desarrollo” excluyentes y coloniales. De esta forma, los pueblos no sólo resisten, sino *r-existen* y reivindican el derecho a la diversidad de modos de ser en el mundo como uno de los pilares fundamentales para superar la crisis civilizatoria.

En el año 2000, a iniciativa de Héctor Alimonda, se creó el Grupo de Trabajo (GT) Ecologías Políticas desde el Sur-Abya-Yala del

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), como un espacio de construcción de conocimiento teórico-práctico a partir del diálogo entre académicos, activistas y defensores de los territorios en diversos espacios, frente al avance del capitalismo colonial, extractivista y patriarcal. Desde los primeros esfuerzos y convocatorias para la consolidación de esta iniciativa, Enrique ha tenido una participación comprometida y su pensamiento ha contribuido indudablemente a la construcción del propio campo.

El GT impulsa una ecología política tributaria de la historia y el pensamiento crítico latinoamericanos, que aborda las relaciones sociedad-naturaleza bajo una perspectiva interdisciplinaria construida en la intersección entre la historia ambiental y política, la economía política, la geografía crítica, los estudios culturales, la filosofía decolonial, la epistemología y el pensamiento ambiental desde el sur, asumiendo la práctica ético-política para pensar y actuar ante las complejidades de nuestros mundos de vida y colaborar con la creación de alternativas frente al saqueo, el despojo y la devastación ambiental en América Latina.

Motivadas en buena medida por el trabajo de este grupo y sus integrantes, en 2014 impulsamos en la UACM la creación del Grupo Intercolegial de Investigación en Ecología Política (GIEP), cuyo devenir hemos compartido con Enrique desde lo académico, pero también desde la amistad y el cariño. Este grupo, como una especie de caja de resonancia de su pensamiento, establece como eje temático una comprensión de la ecología política, no como una disciplina con un objeto de estudio definido (conflictos socioambientales o extractivismo), sino como un sistema de análisis de la relación sociedad-naturaleza mediado por las relaciones de poder. Sobre este “territorio del pensamiento crítico y de la acción política” (Leff, 2006: 21) se han desarrollado líneas y proyectos de investigación direccionados a investigar cuáles y a qué se deben las regularidades, segmentaciones y diferenciaciones del nuevo proceso de acu-

mulación capitalista, lo que significa investigar el poder discursivo y ejercido por las agroindustrias, las mineras, las transnacionales eólicas, los consorcios inmobiliarios; significa también construir un espacio de investigación, no en la perspectiva explicativa de la mediación de la política, sino en la incorporación de categorías y conceptos que permitan la comprensión de estos procesos, lo cual abre puertas a la construcción de alternativas enmarcadas en la resistencia, eje fundamental de la acción política.

En 2017 el GIEP convocó al primer Seminario Latinoamericano de Ecología Política. Saberes ambientales en defensa de la vida, realizado en la UACM. Enrique abrazó la iniciativa y participó en la mesa de apertura junto con Raúl Prada y Aida Luz López. En su intervención compartió algunos de los aportes que quedarían plasmados un año después en su obra *El fuego de la vida* (2018). La reflexión epistemológica que ha hecho explosión junto con la crisis ambiental y que ha anidado fuertemente en el pensamiento ambiental, es la necesidad de abrir la interdisciplinariedad, la ecología de la mente y del pensamiento, es decir, dejar que todos los saberes fluyan y se articulen para hacer frente a la pulsión incontenible de la reproducción ampliada del capital. En ese momento puntualizó que

La capacidad de regeneración de la comprensión del mundo tiene que abrirse a un diálogo de saberes, es decir, a convocar todas las intuiciones y a darle su lugar a todos los derechos de ser de los seres humanos, porque el derecho de los pueblos, los derechos humanos, el derecho a la diversidad de modos de ser en el mundo, es el único contrafuerte que hoy en día se presenta como un poder defensivo que abra compuertas hacia lo alternativo [frente] a la colonización absoluta planetaria del capitalismo mundial (Leff, 2017).

En esa conferencia afirmó también que no bastan las luchas de resistencia. Hace falta, sobre todo, la *r-existencia* como reconstrucción,

no idealizada ni esencialista de la historia, sino como una praxis para repensar y reinventar las estrategias conceptuales y productivas de los pueblos de la Tierra.

DESVENTURAS ANTE EL PROGRESISMO A LA MEXICANA

Un año más tarde, empezamos a compartir también causas, desasosiegos y afanes de congruencia desde la ecología política frente al progresismo, particularmente el de la autoproclamada “Cuarta Transformación” en México. En noviembre de ese año, tras el triunfo de Andrés Manuel López Obrador en las elecciones presidenciales y con la esperanza de poder establecer un diálogo franco y horizontal con el primer gobierno de izquierda en la historia del país, firmamos con Enrique y más de 300 académicos mexicanos una carta dirigida al entonces presidente electo expresando nuestra preocupación por el anuncio de la construcción de un mal llamado Tren Maya, que atravesaría cinco estados del sureste del país, así como de un corredor interoceánico, ferroviario e industrial en el Istmo de Tehuantepec. Como señalaba el documento, estos proyectos se ubican en las zonas de mayor diversidad biológica del país, considerados incluso como “hábitats críticos” de diversas especies, y son también los territorios de vida de numerosos pueblos originarios, por lo que su construcción representaría (y de hecho ha representado y representará en el futuro) un alto impacto en los ecosistemas regionales, así como en las formaciones culturales y modos de vida de las poblaciones que ahí habitan. Señalamos también que ya habían existido versiones previas de dichos proyectos, configuradas por los gobiernos neoliberales en el marco del Plan Puebla-Panamá. Este último, reconocido desde el pensamiento crítico como una estrategia geopolítica impulsada desde Washington a principios del

siglo XXI para apuntalar la hegemonía de los Estados Unidos frente al crecimiento económico de China.

López Obrador respondió a la misiva en una entrevista realizada por la periodista Carmen Aristegui afirmando que con el Tren Maya no se iba a tirar “ni un árbol” y que quienes habíamos suscrito el texto éramos “abajo firmantes desinformados” porque no conocíamos las bondades “ambientales” y sociales del proyecto. En esto último tenía razón, ya que no existía un proyecto de obra, ni estudios técnicos justificativos, ni manifiestos de impacto ambiental, ni evaluaciones de impacto social, ni estudios de costo-beneficio sobre el megaproyecto. En definitiva, no había nada que pudiera sustentar mínimamente lo que se ha convertido en el mayor ecocidio de la historia reciente de nuestro país y ha venido a sumarse a los emprendimientos extractivistas que ya habían sido denunciados por los movimientos ambientales en la península de Yucatán, cuyo potencial real y especulativo se ha visto acrecentado con el tren: turismo, monocultivos, megagranjas, minería de materiales pétreos, mercado inmobiliario, energías “renovables”, acaparamiento de tierra y agua, entre otros.

Tal como se había previsto, el 16 de diciembre de 2018, el nuevo presidente anunció la construcción del megaproyecto en una ceremonia que suplantó la ritualidad de los pueblos mayas. Meses después, se simuló también un “consulta indígena” que no cumplió con los estándares internacionales establecidos por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ni con la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. De igual manera, las manifestaciones de impacto ambiental de los distintos tramos fueron hechas a destiempo y con grandes deficiencias y omisiones. Ello provocó el surgimiento de diversos conflictos ambientales en la región: organizaciones sociales, activistas y comunidades han emprendido procesos de denuncia, resistencia y acción colectiva en contra de la construcción del tren.

Para dar cuenta de estas luchas y abonar a la reflexión sobre estos megaproyectos en el contexto de la crisis ambiental, en marzo de 2019 convocamos al seminario “Megaproyectos, geopolítica y territorios indígenas. Tren Maya, corredor transistmico y emprendimientos extractivistas”, en un contexto nacional de creciente ataque y descalificación por parte del presidente y sus voceros hacia la academia y los movimientos críticos, así como de polarización al interior de éstos. En la realización del seminario, contamos nuevamente con la empatía, la complicidad y la inquebrantable congruencia ético-política de Enrique, que nunca se ha dejado seducir por los cantos de sirenas de la socialdemocracia progresista y el Estado del bienestar.

En su conferencia magistral, ante unos 300 asistentes académicos, estudiantes, activistas e integrantes de pueblos originarios, destacó la relevancia de la diversidad biológica y cultural como ontología de la vida y como condiciones indispensables para que ésta pueda ocurrir:

La diversidad de la vida que existe en el planeta es producto de la diversidad creativa de la vida misma, pero también de los modos de intervención humana que llevaron, por ejemplo, a la maravillosa diversidad genética del maíz o de la papa [...] Siempre, en la evolución complejizante de la vida, se dio esa conjunción también complejizante (Leff, 2019).

En su intervención, Enrique explicó también cómo el capital ha hecho una reducción de todo lo existente al valor económico del mercado y que ello se ha instalado como un dispositivo ideológico de la racionalidad hegemónica, de manera que el progreso, el desarrollo, el crecimiento económico ilimitado aparecen como la “naturaleza” propia de la humanidad, donde la degradación ambiental pareciera ser el costo “normal” de un progreso que aparentemente no puede

detenerse. Este dispositivo hace posible la acumulación ampliada del capital y su expansión sobre los territorios de vida de los pueblos de la Tierra. Por tanto, al referirse específicamente a los megaproyectos de la Cuarta Transformación, Enrique fue enfático en señalar que lo que estaba en juego, en el contexto de un gobierno que había surgido de un enorme apoyo popular, era la posibilidad de repensar y redefinir el rumbo de la nación, asumiendo una responsabilidad histórica ante la problemática planetaria de la crisis ambiental. La verdadera transformación sería, en su opinión, que la humanidad fuese capaz de repensar y hacerse cargo de su dificultad de comprensión para aprender a habitar el planeta según las condiciones de la vida, abriendo así una nueva vertiente de la educación ambiental para enfrentar el desafío de alcanzar un mejor entendimiento e incorporar en sus prácticas sociales un saber de la vida capaz de conducir un proceso de transición histórica hacia un futuro sustentable.

Para Enrique, los actores capaces de construir una verdadera trascendencia, en una nueva comprensión de las condiciones de la vida, son los pueblos de la Tierra, porque en sus imaginarios tienen las huellas de una historia que ha acontecido en consonancia con los ritmos de la naturaleza. Estos pueblos tienen herramientas internalizadas para poder reconstruir territorios de vida y es ese proceso el que debe ser alentado o cuando menos no obstaculizado: su creatividad, su capacidad para regenerar sus tejidos de vida. Por ello resulta tan inquietante la incesante pretensión de “modernizar” a los pueblos de la Tierra, incorporándolos a la lógica del mercado de trabajo y las mercancías a través de megaproyectos de infraestructura que constituyen, en definitiva, reordenamientos territoriales en función de las necesidades crecientes del capital, agazapadas tras la sempiterna idea de “progreso”.

¿Qué más quisiéramos que esta Cuarta Transformación fuese la del orden del cosmos, la del orden de la humanidad haciéndose

cargo de las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la existencia humana! (Leff, 2019).

Para el profundo pensamiento crítico de Enrique, los gobiernos progresistas de América Latina han pretendido liderar procesos de transformación social rompiendo los esquemas del neoliberalismo económico que ha acentuado las desigualdades sociales, pero a pesar de que algunos de ellos han restaurado estados constitucionales, multinacionales, interculturales, que reconocen los derechos de la naturaleza, no han logrado romper con el dominio de la lógica del mercado. Ello significa que, al igual que sus antecesores, mantienen vigentes y operan en la práctica política los mecanismos de cosificación y expolio de la naturaleza y de los territorios de vida de los pueblos de la Tierra (Leff, 2020). Aunque estas afirmaciones son perfectamente consistentes con su pensamiento y el devenir de su historia de vida, es digna de reconocimiento la dimensión de valentía y congruencia que adquieren en una etapa de la historia contemporánea en la que muchos académicos e intelectuales han claudicado del pensamiento crítico por una lealtad falsamente dicotómica (“si no estás conmigo, estás contra mí”) al programa de derechos sociales y la retórica nacionalista de los regímenes progresistas.

EL ACTIVISMO ACADÉMICO DE ENRIQUE

Sería pretencioso al extremo intentar describir en este espacio las incontables batallas políticas que Enrique ha librado a lo largo de una vida dedicada a *pensar, sentir y ser* en el mundo, desde su participación en el movimiento estudiantil de 1968 hasta el día de hoy. Queremos, no obstante, enunciar algunas acciones recientes en las que ha participado, con las cuales coincidimos plenamente y refrendan la admiración y el cariño que tenemos por él.

En 2020, en el contexto de la pandemia por el Covid-19, se impulsó el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur. Detrás de él estaba Enrique y otros destacados pensadores ambientales de América Latina como Maristella Svampa, Arturo Escobar, Enrique Viale, Rita Laura Segato, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Astrid Ulloa, Tatiana Roa, Gustavo Esteva, Jaime Luna, Mina Lorena Navarro, Narciso Barrera Bassols, Omar Felipe Giraldo, Raquel Gutiérrez, Edgardo Lander, Antonio Elizalde, así como decenas de organizaciones de base comunitaria de Abya-Yala. La necesidad de una verdadera transición frente a la crisis civilizatoria y de sentido que aqueja a la humanidad presenta un desafío estratégico. Por ello, el Pacto busca la conformación de una agenda política para transitar hacia sociedades más justas desde el cuidado de la vida. Se trata de una propuesta integral que articula la justicia social con la justicia ambiental, étnica y de género.

Ante la creciente destrucción de los territorios, el despojo de las poblaciones y el avance del extractivismo durante las últimas décadas en América Latina, alentados por los gobiernos de todos los colores políticos y la constatación de que el mayor riesgo es la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y afroamericanos que están expuestos a una nueva ola de exterminio (Leff, 2020), el Pacto propone nueve acciones invitando a construir imaginarios colectivos, acordar un rumbo compartido de la transformación y una base para plataformas de lucha en diversos ámbitos. Para ello convoca a movimientos sociales, organizaciones territoriales, gremiales y barriales, comunidades y redes, y a diversos actores sociales comprometidos con esta tarea.

En México, los megaproyectos gubernamentales de la Cuarta Transformación han continuado, así como las resistencias y movimientos ambientales, tanto en el mal llamado Tren Maya como en el corredor interoceánico. Ante esto, en noviembre de 2021 el presidente emitió un acuerdo mediante el cual declaraba los megapro-

yectos “insignia” de su gobierno como obras de “seguridad nacional”, quedando a cargo de las secretarías de Marina y de la Defensa Nacional en un acto impensable para un gobierno de “izquierda”, en un país con un largo historial de violaciones a los derechos humanos por parte de las fuerzas armadas.

Pero Enrique ha mantenido su postura crítica, firme y solidaria, así como su acción política contundente. En 2023 participó de manera activa en hacer que el caso Tren Maya fuese llevado ante el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza. Tras varias jornadas de recorridos por las zonas afectadas y escuchar los testimonios de pobladores locales, académicos e integrantes de organizaciones ambientalistas y de derechos humanos, en la octava audiencia local celebrada en la ciudad de Valladolid, Yucatán, del 9 al 12 de marzo, teniendo como jueces a Maristella Svampa de Argentina, a monseñor Raúl Vera de México, a Yaku Pérez de Ecuador, a Francesco Martone de Italia y a Alberto Saldamando, chicano-zapoteca de Estados Unidos, el tribunal ético resolvió:

- I. Reconocer de modo irrefutable la violación a los derechos de la Naturaleza y los derechos bioculturales del Pueblo Maya, que ancestralmente ha sido y continúa siendo, protector y guardián de su territorio, de sus cenotes, cuevas y costas; sus selvas, su biodiversidad y sus cultivos tradicionales, y los seres no humanos que habitan los ecosistemas, todo lo cual configura crímenes de ecocidio y etnocidio. El Tribunal responsabiliza al Estado Mexicano por la violación de estos derechos fundamentales de la Naturaleza y del Pueblo Maya.
- II. Declarar la vulneración de derechos de la Madre Tierra, el derecho a la vida y a existir; su derecho a ser respetada, el derecho a la regeneración de su biocapacidad y continuación de sus ciclos y procesos vitales libres de alteraciones huma-

nas; derecho al agua como fuente de vida; el derecho a la salud integral; el derecho a estar libre de contaminación [...].

III. Condenar a las autoridades de los Estados Unidos Mexicanos a la suspensión inmediata del megaproyecto Tren Maya con todos sus componentes, así como la desmilitarización de los territorios indígenas. Exigimos al Estado, particularmente al Gobierno Central y al Ejecutivo, a que cese del despojo de las tierras ejidales y en general del territorio, así como el terminar con la persecución, amenazas, hostigamiento e intimidación de las personas defensoras de la naturaleza.

IV. Declarar a los cenotes como sujeto de derechos por constituir la fuente hídrica más importante para la supervivencia de los pueblos, las comunidades y especies de animales y plantas en la región (Rights of Nature Tribunal, 2023: 5-6).

La impronta del pensamiento de Enrique Leff en nuestras vidas y en la vida de otros, el relato de los diversos ámbitos de lucha y creación, así como de los momentos compartidos en la amistad, quedan rebasados en este texto de narrativa testimonial. Pero sirvan estas páginas como acto de gratitud, de compromiso con la memoria y como reconocimiento a su ejercicio profundamente ético y político, recordándonos que las utopías de más de cuatro lustros están presentes y siguen fertilizando nuestras actuales rebeldías.

BIBLIOGRAFÍA

Castillejos Tirado, Laura (2017). “La recuperación de la identidad socioambiental en el municipio de Arriaga, Chiapas, desde la Educación Ambiental Crítica”. Tesis de maestría en Educación Ambiental. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- Leff, Enrique (1986). *Ecología y capital. Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leff, Enrique (2006). “La ecología política en América Latina: Un campo en construcción”. En *Los tormentos de la materia*, compilado por Héctor Alimonda, 21-39. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en línea <<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101002070402/3Leff.pdf>> [consulta: 17 de agosto de 2024).
- Leff, Enrique (2015). “Rexistencia”. En *Decrecimiento: vocabulario para una nueva era*, coordinado por Giacomo D’Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis. Barcelona: Icaria/Heinrich Böll Stiftung.
- Leff, Enrique (2017). “Panel Epistemología política”. Ponencia presentada en el Seminario Latinoamericano de Ecología Política. Saberes ambientales en defensa de la vida. Ciudad de México, 17 y 18 de mayo. Disponible en < <https://youtu.be/9qDmbm0C3iQ?si=4QAJU3RSof1I9Em0>> (consulta: 5 de septiembre de 2024).
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). *Ecología política*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). “Neoextractivismo, entropía y sustentabilidad de la vida”. Conferencia en el seminario Megaproyectos, geopolítica y territorios indígenas. Tren Maya, corredor transístmico y emprendimientos extractivistas. Ciudad de México, 28 de marzo.
- Leff, Enrique (2020). “La reapropiación social de la naturaleza y los horizontes posibles”. Conferencia para la Usina Social. Disponible en línea <https://youtu.be/_ZeY8X8G5IY?si=_ezD9kt8mZ6DgP-CL>.
- Leff, Enrique (2022). “¿Qué mueve a la humanidad ante la crisis climática? La movilización social hacia la sustentabilidad de la vida”. En *Generando conciencia sobre el cambio climático. Nuevas miradas desde México*, coordinado por Alice Poma y Tomasso Gravante. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter, y Enrique Leff (2015). “Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35: 65-88.

- Rights of Nature Tribunal (2023). *Décimo Tribunal Local por los Derechos de la Naturaleza. Caso: Megaproyecto Tren Maya*. Disponible en <<https://www.rightsofnaturetribunal.org/wp-content/uploads/2023/08/Tren-Maya-FINAL-27.07-sin-firmas-VERSION-FINAL.pdf>> (consulta: 20 diciembre 2023).
- Rivera Pérez, Rosendo (2020). “Cuidado colaborativo: una propuesta de educación ambiental para la Unidad de Manejo Ambiental San Antonio Cuyuca”. Tesis de maestría en Educación Ambiental. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Santana, Rosa (2021). “Feminismo y ecologismo fueron creados por el neoliberalismo ‘para poder saquear a sus anchas’: AMLO”. *Proceso*, 29 de octubre. Disponible en línea. <<https://www.proceso.com.mx/nacional/2021/10/29/feminismo-ecologismo-fueron-creados-por-el-neoliberalismo-para-poder-saquear-sus-anchas-amlo-274915.html>> (consulta: 10 noviembre 2021).
- Svampa, Maristella (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Zaragoza Álvarez, Cygni Deneb (2023). “El enfoque ambiental en la formación de Arquitectura: un análisis de cuatro planes de estudios desde la educación ambiental crítica”. Tesis de maestría en Ciencias de la Complejidad. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Enrique Leff, la pasión por saber y cantar a la vida

MARÍA NOVO



Conocí a Enrique Leff en el año 1987 en Moscú. Ambos asistíamos en calidad de expertos al Congreso Internacional sobre Educación y Formación Ambiental convocado por la Unesco. Aquel encuentro removió los cimientos del conocimiento y las prácticas de la educación ambiental, dejando claro que no era sólo un asunto de las instituciones educativas que también, sino de la sociedad en su conjunto.

En aquellos días de debates y reflexión, comprendimos que existía un reto de enorme envergadura: formar y capacitar ambientalmente a los educadores, planificadores y gestores implicados en la toma de decisiones. Se trataba, pues, de impregnar de sentido ambiental al conjunto de los profesionales con capacidad de impacto educativo, político, económico, académico... con el fin de que esta formación tuviese de inmediato un efecto multiplicador y se expandiese socialmente. También, cómo no, para que repercutiese en las prácticas inspirando elecciones orientadas por modelos sostenibles ambientalmente y motivando el espíritu innovador desde posiciones éticas y ecológicas.

Como digo, los debates fueron largos, dentro y fuera del ámbito del Congreso. Allí descubrí la lucidez de Enrique, su proverbial capacidad para vislumbrar y elucidar planteamientos filosóficos, sociológicos y educativos que venían a representar un vuelco epistemo-

lógico iluminador para nuevas experiencias en el terreno ambiental. He de decir que Enrique me deslumbró por su capacidad dialéctica y la profundidad de su pensamiento. Pensé entonces que había sido una suerte conocerlo y que, desde mi posición como académica en la universidad española, me gustaría mucho colaborar con él.

Eran tiempos en los que bullía el entusiasmo por el cambio, creíamos que sería posible darle un vuelco a un sistema que, desde la lógica del beneficio inmediato, estaba amenazando a la lógica de la vida. El Congreso fue un acicate para lanzarnos a nuevas aventuras. En mi caso, decidí que, nada más regresar a España, me pondría a diseñar una maestría en Educación Ambiental para personas clave (científicos, políticos, responsables empresariales, educadores, artistas...) con el fin de cumplir las recomendaciones que nos estábamos dando en ese encuentro. Y, desde el principio, supe que necesitaría contar con la participación de Enrique como profesor.

Mi idea era que la maestría se apoyara sobre algunos referentes esenciales, entre ellos la comprensión del funcionamiento de los sistemas complejos y la adopción de una visión compleja del mundo, basada en relaciones y no en hechos o conocimientos aislados. De inmediato pensé en Enrique como profesor, pues él ya venía moviéndose en ese territorio, así que fue fácil convencerlo. Regresé de Moscú feliz: ya tenía el programa de la maestría en la cabeza y un primer profesor de gran categoría intelectual y humana. Invertí dos años en el proceso de búsqueda de profesorado internacional de excelencia, aprobación del programa por mi universidad, organización de la logística. Creo que comenzar con el apoyo de Enrique me dio suerte. Todo fluyó bien y en 1990 inaugurábamos la Maestría Internacional en Educación Ambiental con 50 profesores de excelencia. Fue la primera oferta educativa de este nivel y alcance en mi país. Entre el alumnado había profesores y catedráticos de universidad, personas con cargos políticos y de gestión, profesionales de la educación y planificadores.

La experiencia se prolongó durante largos años y Enrique fue siempre una persona clave entre el profesorado. Lo recuerdo impartiendo una lección magistral sobre la racionalidad y los saberes ambientales. Los participantes encontraban en él planteamientos de ecología política, de ética y economía ambiental, que removían sus posicionamientos de entrada. No me imagino aquella experiencia sin Enrique. Él contribuyó de forma significativa al cumplimiento de nuestro objetivo con la maestría: darle un vuelco al modo de interpretar el mundo de los participantes, generalmente lineal, para ofrecerles un modelo de pensamiento complejo. También dejar claro que la crisis ambiental era una crisis civilizatoria que necesitaba un abordaje interdisciplinar y un cambio de paradigma en la comprensión del papel de los seres humanos en la naturaleza. ¿Quién mejor que el profesor Leff podía abordar estas cuestiones?

En ese tiempo, la editorial Siglo XXI Editores publicó el libro de Enrique *La complejidad ambiental*, un texto que, de inmediato, se convirtió en lectura recomendada de la maestría junto con obras de Edgar Morin, Ilya Prigogine, Morris Berman y tantos otros autores. Hoy son muchas las personas que participaron en aquella aventura que, cuando nos vemos, me recuerdan la lucidez y pasión de Enrique en la defensa de otras formas legítimas de pensar y actuar sobre el mundo, dejando atrás la ética del dominio para abrazar una ética de la fraternidad.

Pero, en los largos años que siguieron a nuestro encuentro en Moscú, mi relación con Enrique no se limitó al mundo académico. Volvimos a encontrarnos en congresos en otras partes del mundo y, en uno de ellos, conocí a Jacquie, la gran mujer que es su compañera de vida. Recuerdo el momento en el que, en Tesalónica, sonó la música de *Zorba el griego* y Enrique se lanzó a bailarla en medio de la taberna que nos acogía mientras yo la captaba con mi cámara. Como ese, están en mi mente muchos momentos entrañables dentro de los escenarios de trabajo que nos convocaban a lo ancho del mun-

do. Enrique y Jacquie vinieron a Madrid, yo fui a México. Así, poco a poco, se fue fraguando una hermosa amistad que sigue viva hoy. Una amistad asentada en la complicidad de muchos valores, pero también en la experiencia de compartir, aun a veces en la distancia, ocasiones felices y experiencias sufrientes en nuestras vidas.

En mi memoria están algunos momentos difíciles del año 2001 que llevaron a Enrique a dejar de cantar. A pesar de estar tan lejos, compartimos el dolor y también la necesidad de superarlo. Supe y sentí lo importante que era mi vínculo afectivo con él y con Jacquie. Y no perdimos el contacto. Hasta que un día, pasado bastante tiempo, Enrique me daba la feliz noticia: “He vuelto a cantar”. ¡Ahora tocaba compartir la alegría!

Esta ha sido la trayectoria profesional y humana que compartí con Enrique. Si tuviera que destacar alguno de sus libros y de sus artículos (todos profundos y retadores), diría que para mí tuvieron especial significado *La complejidad ambiental* (2000), *Decrecimiento o deconstrucción de la economía: hacia un mundo sustentable* (2008) y *La apuesta por la vida* (2014). En su conjunto, la obra de Enrique Leff es la obra de un maestro. De alguien que tocó la teoría del conocimiento con rigor y supo hacerla hablar con los saberes originarios con respeto e imaginación. De un pensador que, a lo largo de cuatro décadas de trabajo profesional y humano, concitó el reconocimiento de los miembros de la Red Latinoamericana de Educación Ambiental e influyó con sus escritos a profesionales y académicos a ambos lados del Atlántico. También, por qué no decirlo, de alguien habitado por la pasión de cantar, que lo mismo aborda una ópera que un bolero. En suma, de un hombre bueno e inteligente que amó y defendió la vida, que luchó por el ideal de una humanidad hermanada con la naturaleza. Un defensor de los valores éticos necesarios para vivir en la casa común de la familia humana.

Y, aunque hablo en pasado por comentar una trayectoria, diría que lo mejor de todo es que Enrique sigue “en la brecha” (como de-

cimos en España). Que no ha abdicado de su condición de intelectual y de maestro. Ese es el gran regalo que nos sigue haciendo a quienes lo queremos. Ese y seguir cantando.

Leer a Enrique Leff: reconstruir la esperanza

ROSA MARÍA ROMERO CUEVAS



Enrique pertenece a esa generación de pensadores que muy temprano en su vida se embarcó en la aventura de conocer, entender, explorar el mar océano del saber humano. Leer a Enrique es tomar el barco de la epistemología ambiental e iniciar las aventuras epistemológicas, éticas, estéticas de un nuevo saber que obliga al diálogo, al diálogo de saberes, al pensamiento crítico, mirando al horizonte de la racionalidad ambiental.

En ese mar se encuentra en el horizonte, como la tierra a alcanzar y descubrir la racionalidad ambiental, habiendo dejado atrás la racionalidad del capital que cosifica y mercantiliza el sentido de la vida. Esa racionalidad del capital —compuesta por las racionalidades económicas, jurídicas y científicas—, que despojó a la humanidad del ser y que impuso un mundo basado en el lucro, la ganancia, la renta neta y el flujo del capital, ese infierno por todos tan temido.

La racionalidad ambiental pone en el centro la dimensión ambiental como horizonte de una vida digna, de vida distinta, de justicia y posibilidad de encuentro con la estética y la sensibilidad humana. Se presenta ante nosotros el compromiso de revertir los procesos de deterioro y transitar hacia horizontes de perdurabilidad de nuestra especie.

Emprender el viaje en el barco de la epistemología ambiental es acercarse a aprender la complejidad ambiental; eso significa una re-

volución del pensamiento, una aventura a lo desconocido, arrojarse a la nada para empezar a pensar lo no pensado, perder el miedo a dejar la certidumbre de un mundo que debe acabar para vivir en la incertidumbre y cambiar de mentalidad, asomarse y criticar las raíces que nos hacen pensar el mundo como está construido, para deshacer las amarras y dejarnos llevar por el viento del ser, para construir un nuevo saber, para poner en el centro de nuestra vida a la vida misma.

La complejidad ambiental cuestiona las verdades de la racionalidad económica para lanzarse a la búsqueda de la verdad como identidad entre un saber holístico con una realidad total, abandonar el ideal de unidad y totalidad del conocimiento, para asumir la productividad de lo heterogéneo, el sentido de la diferencia, la vitalidad del conocimiento, la fecundidad del deseo; la complejidad ambiental se opone a la unidad de la ciencia, a la idea absoluta y al pensamiento hegemónico. Se trata también de una reconstitución de identidades que se apartan de lo idéntico para forjar lo inédito, reconocer identidades solidarias en la diferencia, en la singularidad. Nos demanda la integración de los potenciales de la naturaleza, de las identidades culturales, para producir esa nueva racionalidad donde se funden: el rigor de la razón y la desmesura del deseo, racionalidad y éticas, el pensamiento y la sensualidad, y con ello hacer nacer una erotización del mundo que invada el saber.

La racionalidad ambiental nos invita a encender el fuego de la imaginación creativa y la labor solidaria. Es prospectiva de una utopía; es comprender las complejas interrelaciones que se dan entre procesos del mundo para generar habilidades innovadoras para la construcción de lo inédito. Se trata de reconocer al ser, deshacer la subyugación del ser y reconocer el saber, en las distintas y múltiples epistemologías producidas por las culturas, vivas y extintas, descifrar saberes enterrados por el dominio del occidente moderno.

Empero, la epistemología ambiental no es una aventura que carezca de capitán; por el contrario, Enrique Leff es un conductor que, como todo maestro, nos reta a reconocer lo que nos es desconocido a través del diálogo de saberes, es ser en lo otro y con lo otro, deconstrucción del pensamiento simplificado; nos coloca en la deconstrucción de las certidumbres para arribar a la construcción de sentidos colectivos e identidades compartidas que constituyen sendas inéditas para pensar lo que aún no es, para saber llegar a ser.

¿Cómo transitar hacia nuestras esperanzas? En esta vorágine de depredación, se tejen al mismo tiempo las redes invisibles que atan a las personas, las ideas, las palabras, los gestos, los sonidos, las imágenes, la forma de hacer política. Que echan anclas, que bajan las velas, que dicen no hay marcha atrás. En ese ambiente, cada discurso, cada escrito, cada lectura que nos entrega Enrique Leff de su pensamiento, son discursos contruidos por saberes para distintos momentos y para ser escuchados; se inscriben en la búsqueda y necesidad de renacer la palabra, como forma de construir y prever mundos posibles; es un concierto de saberes y pensamientos que averiguan la cuestión de las raíces; son diálogos que llaman al compromiso ambiental y a la felicidad fecunda de ser ambientalista, y apuntan:

Aquí te espero para encontrarnos, por la senda del caos quiero buscarte, nueva racionalidad, que permita la felicidad humana, senda de la pasión melódica del universo, partitura vivísima de fuego y agua, aire y tierra, remolino del tiempo donde el ser se desliza, se crea y se destruye.

En el camino de la crítica, pero de la creación de caminos que parten de develar la insustentabilidad económica hacia la racionalidad ambiental, nos llama a pensar la senda que está apegada a la herrumbre porque la herrumbre es tiempo y necesitamos construir la

tierra fecunda que descubre su esencia, canción de ronca resonancia y zumbido de luz, música de silencios.

El *diálogo de saberes* comprende la indagación de las nuevas sendas, sendas de ciego que quieren deshacerse de todo cuanto sobra; son discursos hechos para oírse desde la herida líquida que se va haciendo viva, interior y fructífera herida de creación: racionalidad y futuro, deconstrucción de la economía en un ilógico sendero que descubre en el cuadro el perfil del dolor y por el dolor la senda de la paz. Senda donde al mirarnos sentimos en los poros que la senda del diálogo es el mosaico de la diversidad de nuestros rostros, de la necesidad del diálogo de saberes, de la política de la diferencia, del reconocimiento de la riqueza de la diversidad cultural.

Enrique no inventa nada, sólo nos muestra que la realidad es un espectro de horror y con sus palabras se disuelve lo que parecía consustancialmente común y nuestro porque estamos bajo el efecto psicotrópico llamado mercado. El agua como objeto de mercado, el aire y cualquier bien común, lo desenmascara para hacernos ver que el infierno es el mercado, y así nos convida, nos demanda correr sin mover las piernas para avanzar vertiginosamente entre los colores y las formas que se mezclan en el mundo; entre las texturas que nos rodean invitándonos a probar un poco y pasar el dedo para probar el postre, y saborear el encuentro con los otros, en el camino de otros viajeros de este nuevo mandato ambiental.

Todos tenemos el mismo destino: el cambio climático, los límites de nuestro tiempo, caminamos por un mismo hilo los humanos todos, el lamento eterno terminó o al menos cumplió el círculo. Fundimos el sol, el mar, la sal, tu mar, mi sol, mi mar, tu sol, nuestra sal, sal de la tierra, sal de vida que es fuego y es eterna búsqueda incesante. Eterno sin búsqueda, inconscientes como si fuéramos inorgánicos.

En cada escrito de Enrique se devela la mentira sagrada envuelta en verdades estúpidas. Contento, lleno de la soledad intelectual y

poética, se mueve entre los sueños de sus maestros y pares, que son filósofos, poetas y músicos y nos despierta para acompañarnos en el recorrido para sentir la multiversalidad del alma, solitario y parte de todos. Brillando entre el todo, su conciencia muta en armonía hermética; cantando todos los colores su mirada se torna pacífica. Escribiendo, su corazón lleno de angustias se tranquiliza. Voluntad, de saber y de ser.

Sus escritos son lecturas del mundo de vida, defensa de la vida misma, y conforman espejos para los ambientalistas donde nos buscamos y buscamos caminos. En ellos encontramos un manantial para refrescar la sed, llenar de todos los colores los espejos y los espejos de los espejos. Son escritos-lecturas-diálogos que abren ventanas, que necesitan nuestra respuesta, que convocan a rechazar las profundidades del sinsentido, a romper la costumbre de oír a las voces que, sin callar jamás, intentaban decir qué pensar hasta volverse insensibles y recibir sólo cuanto estímulo se nos imponga.

Sus textos son escritos-lecturas-diálogos que nos llaman a mirar el horizonte, a colocarnos en una nueva dimensión, a colocarnos en un nuevo imaginario, palabras que emplazan, que nos dicen que “se sienten enfermos los sentires, que dislocan el putrefacto presente, que llaman a reconocer que siempre la realidad no es como siempre [...]” La palabra de un hombre hace visible lo real. En estos escritos-lecturas-diálogos el tiempo retrocede hacia su origen y, ondulado, fluye y gira en raudos remolinos. El tiempo se curva y avanza y nuevamente retrocede y asciende remontando y cruzando puentes pasados, más allá del tiempo. ¿Cómo, si no, detener la caída que arrastra y desgrana las cosas del mundo? ¿Cómo, si no, en busca de las voces, las escuchas y las respuestas a las que nos convocan los escritos-lecturas-diálogos?

Enrique abarca todos los matices imaginables del maestro carismático, del amigo leal, del ser humano que se mueve por los prin-

cipios de honradez, del transformador que mantiene su indagación en busca de las posibilidades para la vida, que apuesta por la vida.

El mundo se va a acabar , nos dicen; empero, él responde con sabiduría. ¿De dónde le viene esta extraña sabiduría, esta palabra ajena e incommensurable, este peso oscuro y aterciopelado con el que él juega sin temor en un profundo diálogo con los pensadores de nuestro tiempo?

Inquieto. Levantado entre los suyos (¿sus iguales?), hablando lenguas nuevas, riendo como si aquello pudiera no ser una lengua. Como si aquel discurso (¿no era un discurso?) pudiera no ser un discurso, lo que yo llamaría, a falta de una definición más precisa y material, el misterio que le es inherente. ¿Qué es lo que confiere a un hombre o a una mujer el poder para enseñar a otro ser humano? ¿Dónde está la fuente de su autoridad? Está en el intercambio: el eros de la mutua confianza e incluso amor, en la generosidad del maestro-amigo, capitán de la nave. La autoridad que se da en un proceso de interrelación, de ósmosis, el maestro aprende de sus discípulos cuando les enseña. La intensidad del diálogo genera amistad en el sentido más elevado de la palabra. Puede incluir tanto la clarividencia como la sinrazón del amor.

El eje del tiempo cruza y vuelve a cruzar. ¿Cuál es el significado del viaje por la epistemología ambiental? Tal vez no sea accidental el encuentro; estas vibraciones de sentido y de intención actúan poderosamente en el concepto, siempre desafiante él mismo. Es su enseñanza, en un sentido fundamental, un modo de translación, un compromiso entre líneas, donde son distinguidas las virtudes de la fidelidad y la verdad.

Los maestros repudian a los discípulos si los hallan indignos o desleales. Si no son ellos mismos. Enrique Leff practica la auténtica enseñanza que es la demanda de actos trascendentes o, dicho con mayor exactitud, de descubrimiento, de ese desplegar verdades y plegarlas hacia adentro, volverlas uno mismo. Evidentemente las

artes, los discursos y los actos de enseñanza son, en el sentido propio de este término, dialécticos. Leff es el maestro que aprende del mundo, de las culturas, de la naturaleza, de los filósofos y nos enseña con su propia voz otros mundos posibles, una realidad que es modificada por esa interrelación con lo otro, que se convierte en un proceso de intercambio. La donación se torna recíproca, como sucede en los laberintos del amor. Cuando soy más yo es cuando soy tú.

Nunca ha dejado de fascinar a Enrique la sensibilidad filosófica y poética. Estimula no sólo la argumentación, sino la crítica al curso de toda la historia intelectual de Occidente para abrir los caminos de los saberes alternativos y también al arte, la poesía y la música. Sin embargo, lo que realmente enseña ha llegado hasta nosotros de forma luminosa, sobre la “nada”, la dialéctica filosófica en sí misma, para pisar tierra firme.

El maestro habla al mundo, a las culturas, hacia la utopía, el ideal de la verdad viva es un ideal de discurso y respuesta cara a cara. ¿Cómo y a quién ha enseñado? Lo que importa aquí son las íntimas afinidades entre la pedagogía filosófica, por un lado, y las artes del poeta, por otro; es la fundación de unas comunidades iniciadas de adeptos y discípulos que contribuyen a componer un fermento que ahora puede parecer irrecuperable, pero de grandes consecuencias. Su fuerza se puede evaluar por las huellas que ha ido dejando su pensamiento en un mundo en transformación.

Hay un hechizo que irradia de sus enseñanzas, de su escritura; aunque el compromiso ético e intelectual es sin duda primordial, la visión de Enrique Leff tiene implicaciones políticas. La lectura del mundo que Enrique nos propone puede con justicia calificarse de revolucionaria; sus audaces especulaciones sobre la “nada”, sobre la condición paradójica de las proposiciones existenciales, consiguientes aspectos del juego mundano de la deconstrucción lacaniano-derridiana, parecen compartir una fascinación por el lenguaje que se anticipa de forma radical a nuestros intereses filosófico-se-

mióticos más recientes. De máxima pertinencia es su papel en el desarrollo de la educación ambiental.

A las implicaciones filosóficas, morales y epistemológicas les falta poco para ser ilimitadas. Afectan a todos los aspectos de nuestro mundo. ¿Cómo es posible pagar por la transmisión de sabiduría, de conocimiento, de doctrina ética? ¿Qué equivalencia se puede establecer entre la sagacidad humana y la entrega de la verdad, si el maestro es realmente un portador y comunicador de verdades que mejoran la vida, un ser inspirado por una visión y una vocación que no son en modo alguno corrientes? Pero ¿cómo podemos valorar y pagar lo que dice cuando se trata de *El fuego de la vida*?

La auténtica enseñanza es una vocación. Es una llamada y nos hace pensar en una dignidad inmemorial; su auténtica enseñanza es consecuencia de una citación: “Por qué me llamas, ¿qué quieres que haga?” El maestro se acerca con su mente a las cosas de la naturaleza, a la contemplación humana que las extrajo con los ojos del espíritu. Y cuando ha estudiado todas las cosas con su mente y su vigilante preocupación, las entrega a todos para que las aprendan, y a la multitud que guardaba silencio le agrada caminar por entre los elevados astros, una vez abandonada la tierra y sus desmañados terrenos, para ser transportada en una nube y apoyarse en los hombros del fuerte Atlas, y desde lejos contemplar a los seres humanos que andan errantes, a la desbandada por doquier y privados de razón, y exhortar así a los temblorosos y temerosos de la muerte y desplegar el desencadenamiento del destino.

Los peligros se corresponden con el júbilo. Enseñar con seriedad es poner las manos en lo que tiene de más vital un ser humano. Es buscar acceso a la carne viva, a lo más íntimo de la integridad de un niño o de un adulto. Un maestro como Leff invade, irrumpe, puede arrasarse con el fin de limpiar y reconstruir, prende fuego en las almas nacientes. Enrique nos ha ayudado a ser lo que somos, como ambientalistas, y esa debe ser seguramente su mayor recompensa y

nuestro gran privilegio; recompensas, toque de gracia y de esperanza no comparable con otros.

Leer con otros, estudiar a Enrique Leff, introducir (de manera titubeante) su pensamiento en mis estudiantes. Su lectura es, en un lenguaje que no es del todo de este mundo, la luz de la indagación y comunicación de las cosas grandes y definitivas. Leer a Leff cobra vida en la persona y en las prácticas, así como también en los dilemas planteados; los comentarios, las interpretaciones, la erudición son tan numerosos que ni siquiera los más cualificados de los lectores pueden obtener una visión completa, aquellos a quienes inspira, embelesa, intriga, exaspera, exige la ágil sutileza de estos sombreados y “líneas de visión”, lo que supone un desafío a la clasificación.

Por ello vivimos allí, donde el sol penetra, sin prisa, con el corazón para la vida, con el corazón persiguiendo saberes perdidos, en valijas imposibles de abrir. Vivir, vivo entre tantas cosas que hice y tantas que haré recorriendo las letras verdaderas, mientras los pálidos del miedo me empujan cuando voy, cuando regreso, mientras los otros se van a comer.

Los que hemos sido afortunados habremos topado con verdaderos maestros como Enrique Leff, que ponen una obsesión en su camino, en una comunidad cuyos valores son casi la antítesis de los que actualmente prevalecen; una y otra vez se ofrecen los diálogos de saberes como narraciones retrospectivas que apuntan a las posibilidades de futuro, un constructo poético-filosófico cuya densidad de presencia, cuya presión de vida es sentida y nos abrumba una enorme franqueza, una inmediatez del sentimiento trágico.

Esa seducción va mucho más allá de las palabras. Es un compuesto indefinible, espiritual y carnal. La naturaleza, la cualidad del amor, llena sus indagaciones. El control y el despliegue del eros dentro de lo político, dentro del alma, la concordia y el conflicto entre el amor y la búsqueda filosófica de verdades primordiales; estas

dos últimas cosas, a la postre, han de ser unificadas, son un tema recurrente de la *racionalidad ambiental*.

El erotismo, encubierto o declarado, imaginado o llevado a la práctica, está entretejido con la enseñanza, ¿cómo podría ser de otro modo? El pulso de la enseñanza es la persuasión. El maestro solicita atención, acuerdo y, óptimamente, disconformidad colaboradora. Invita a la confianza: “sólo se puede cambiar amor por amor y confianza por confianza”, como dijo Marx. La persuasión es tanto positiva (“comparte esta habilidad conmigo, sígueme en este arte y en esta práctica, lee este texto”) como negativa (“no creas esto, no malgastes tiempo y esfuerzo en aquello”). La dinámica es la misma: construir una comunidad sobre la base de la comunicación, una coherencia de sentimientos, pasiones y frustraciones compartidas.

En la persuasión, en la solicitud, es inevitable un proceso de seducción, deseada o accidental. El maestro Leff, el pedagogo, se dirige al intelecto, a la imaginación, al sistema nervioso, a la entraña misma de su oyente. El hecho de dirigirse y el de recibir, lo psicológico y lo físico, son estrictamente inseparables, apelan a una totalidad de mente y cuerpo. Enrique siempre se dirige al espíritu vivo de sus oyentes. Los peligros y los privilegios no conocen límites. Toda “irrupción” en el otro a través de la persuasión raya en lo erótico, lo libera, crea una atmósfera saturada de tensiones cordiales. Hay algo que tiene aquella efervescencia de los fuegos internos: inquietudes de locura que estallan en palpitantes angustias de corrientes subterráneas y a veces en fugitivas claridades.

Pero la vida está sobre el espíritu y el amor que adormece los cerebros con sus horas internas, ese tranquilo sino de agua clara, de las aguas que pasan por la vida, humildes, de encontrar en este mundo sólo aquello que duerme, sueña o canta...es la alegría de su alma, hasta la hora de la enorme victoria en que, vencidas, las sombras se desprendan de los ojos para dejarnos ir serenamente cara a cara a lo impenetrable... siempre con la luz de la esperanza.

Enrique Leff y la ruta hacia nuevos horizontes de vida

ELOÍSA TRÉLLEZ SOLÍS



En octubre de 1985, en el marco de las actividades de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, se celebró en Bogotá el Primer Seminario Universidad y Medio Ambiente en la región, convocado por la Unesco y el PNUMA. En ese tiempo yo estaba trabajando como coordinadora del área de Matemáticas y Ciencias Naturales en el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES), y cuando me invitaron a participar en el evento me sentí feliz porque desde hacía mucho tiempo llevaba pensando en el campo ambiental, en la interdisciplinariedad, la interculturalidad y en las posibles formas de articulación entre todos los saberes.

Y allí, en ese seminario, tuve la oportunidad de escuchar por primera vez a Enrique Leff, quien habló sobre la incorporación de la dimensión ambiental en las ciencias sociales. Recuerdo muy bien ese instante, porque sentí que se me estaban abriendo puertas hacia nuevos horizontes. Al terminar las presentaciones me acerqué a Enrique y le comenté mi emoción y la necesidad que sentía de seguir adelante en esos temas cruciales. Allí comenzó una maravillosa amistad que continúa hasta ahora y continuará. Y allí, ese día y en esos momentos emotivos, pude ver y sentir que esa era (y sigue siendo) mi ruta de vida.

Al año siguiente, en 1986, al ICFES se le encargó la coordinación de la Red de Formación Ambiental en Colombia, y en ese marco organizamos un evento con la participación de un conjunto de universidades de la región en la ciudad de Cartagena, evento al que, por supuesto, invitamos a Enrique Leff. Fue una actividad muy interesante, pero lo que nos marcó a quienes estuvimos allí fue un momento “histórico”: como parte de las actividades que programamos, hicimos un paseo en un lindo velero por la Bahía de Cartagena. Estando allí, celebramos felices la creación y puesta en marcha de la Red de Formación Ambiental de Colombia. Era de noche, y en medio del balanceo y del rumor de las olas, comenzamos a escuchar a alguien que cantaba pletórico de emoción: ¡era Enrique con su extraordinaria voz de cantante de ópera! Quedamos maravillados, en silencio, escuchando, vibrando con él y sintiendo.

Pasando el tiempo, fueron numerosas las oportunidades que tuve de aprender de Enrique, leyendo sus valiosos aportes en libros que me fueron marcando diversas rutas: *Saber ambiental*, *Ecología y capital*, *Aventuras de la epistemología ambiental* y muchos otros, así como sus coordinaciones y contribuciones en *Los problemas del conocimiento y la dimensión ambiental del desarrollo*, *La complejidad ambiental*, *Ciencias sociales y formación ambiental*, en fin, una cascada de conocimientos, propuestas y miradas que me fueron enriqueciendo y con los cuales se fueron profundizando mis ideas y prácticas en el campo de la educación ambiental, mi percepción sobre el pensamiento ambiental latinoamericano y mucho más.

Nuestra amistad siguió, abriéndose paso una forma de conversar y de relacionarnos en cada ocasión que podíamos vernos y compartir. Yo me fui a vivir a Lima y allí, en muchos momentos divertidos, conversamos y nos pusimos al día de nuestras respectivas vivencias personales y profesionales. Claro que en cada encuentro en Lima había que cumplir un “requisito” o una “ceremonia”: irnos juntos a almorzar a Punta Sal, un restaurante limeño frente al mar donde

Enrique pedía, como ritual del encuentro, ¡un ceviche de conchas negras!

Un espacio fundamental que seguimos compartiendo fue el de los congresos iberoamericanos de educación ambiental que comenzaron en 1992 en México. Tengo numerosos recuerdos de su presencia creativa y propositiva en muchos de ellos, en particular en los dos últimos: el VI Congreso en Argentina en el año 2009 (con sus aportes: “La esperanza de un futuro sustentable: utopía de la educación ambiental” y “El pensamiento ambiental latinoamericano”) y el VII Congreso en Perú en el año 2014 (con su participación “La interculturalidad y el diálogo de saberes, hacia una pedagogía de la otredad”).

Quiero destacar, además, un tema y un momento trascendentales en el marco de la realización del Simposio Regional sobre Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable, organizado por iniciativa de Enrique al frente de la Red de Formación Ambiental, que se llevó a cabo en Bogotá en mayo de 2002 a través de la convocatoria del Ministerio del Ambiente de Colombia, en colaboración con el PNUMA y el Consejo de la Tierra. En ese evento, en el que tuve la suerte de participar, Enrique hizo la valiosa exposición “Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder”. Todos los aportes fueron incluidos en el libro *Ética, vida y sustentabilidad*, que formó parte de la serie Pensamiento Ambiental Latinoamericano que publicara Enrique en su labor editorial de la Red de Formación Ambiental del PNUMA.

Lo fundamental de esa experiencia fue que, como resultado de las deliberaciones de los participantes y de la coordinación de Enrique, se elaboró el “Manifiesto por la vida, por una ética para la sustentabilidad”, documento que sin duda sigue teniendo enfoques, aportes y sugerencias de gran valor hoy y hacia el futuro.

Es imposible resumir en unos pocos trazos todo lo que Enrique nos ha dado a lo largo del tiempo. Sus enfoques y búsquedas, sus acercamientos e innovadoras miradas, la creación de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, los avances en

el pensamiento ambiental latinoamericano, su sabiduría y creatividad, la apertura a nuevos horizontes. Son tantos los detalles que tendría que compilar, que voy a limitarme a una reflexión final: he recibido de Enrique una gran amistad y permanentes pensamientos y aprendizajes. Merece todos los homenajes y mucho más. Muchas gracias, querido amigo, seguiremos juntos abriendo puertas, trazando rutas y construyendo nuevos horizontes. ¡Un gran abrazo!

**Reterritorializar el saber
para emancipar la vida.
Una mirada al legado de
Enrique Leff en diálogo
con una experiencia
pedagógica desde el norte**

MARIA ALESSANDRA WOOLSON



Enrique Leff es uno de los pensadores latinoamericanos más destacados en el campo de la epistemología ambiental y la ecología política. Pionero en repensar los fundamentos de nuestra interacción con el mundo, su propuesta sobre la sustentabilidad dialoga con el conocimiento tradicional —y culturalmente diverso— producido desde y practicado en los territorios de América latina, y como tal, reflexiona sobre la esencial integración de las formas del saber de los pueblos de la Tierra. Su campo de acción ha sido afín a su generosa naturaleza, especialmente en el marco de la educación ambiental para Latinoamérica, donde impulsó importantes iniciativas institucionales a favor de la sustentabilidad.¹ Hoy estas iniciativas se traducen en una renovación pedagógica en materia ambiental a nivel local, regional e internacional.

Filósofo, sociólogo y ambientalista, su prolífica producción intelectual se inicia en la década de los setenta, época en que Enrique Leff transita por el ecomarxismo y plantea la construcción de la sus-

1 En 1986 Enrique Leff comienza su trabajo como coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, donde fomenta programas de formación y educación ambiental para América Latina por más de dos décadas.

tentabilidad a partir de una productividad ecotecnológica, que más tarde integrará en su categoría más amplia de *racionalidad ambiental*. Este concepto, al que Enrique se referirá como el “sintagma que generalmente más se asocia a mi obra” o el que más lo representa, es seminal en la evolución de un pensamiento que veremos destilado y enriquecido en sus libros más recientes (Woolson, 2020a: 4). Como nos explicaba en una entrevista hace unos años, “no me refería a otro modo de producción, sino a otra forma de racionalidad, [...] a pensar la producción desde la productividad de la naturaleza y la creatividad de la cultura, y a eso integrarle la potencia tecnológica” (Woolson, 2020a: 3).

Su pensamiento crítico innovador y su talento lírico en la enunciación de ese pensamiento han evolucionado hoy hacia interrogantes que buscan desentrañar no sólo la complejidad de nuestros modos de producción y de acción en el mundo, sino también los aspectos más íntimos del pensamiento que condujo a la actual negación de la vida del planeta y de las condiciones necesarias para la vida. La suya es una perspectiva epistemológica, filosófica y pedagógica que apela a una *reterritorialización del saber*, a una búsqueda de modos de encuentro, a la integración de formas de entender la vida. Es un llamado a adoptar, en palabras de Enrique, una *ética de la otredad* que sea capaz de integrar diversos saberes y que al mismo tiempo desarticule aquellas vías del conocimiento que hoy se muestran contrarias a la naturaleza de la vida misma.

Quisiera en estas páginas recoger algunas palabras con las que Enrique ha enriquecido nuestro discurso en materia ambiental, y como homenaje a este gran pensador y mentor de mi generación, destacar aquellas ideas que, junto a la capacidad transformadora de sus textos, han sido fundacionales de mi propia trayectoria profesional e intelectual a lo largo de las últimas dos décadas.

DE LO SOCIOAMBIENTAL A LA PLURALIDAD DE SABERES LATINOAMERICANOS

En 2004 llega a mis manos un ejemplar de *Saber ambiental*, libro que cambiaría mi aproximación a la temática medioambiental, la pedagogía y el pensamiento crítico. Este libro lúcido, esencial en mi aventura del aprendizaje hacia la sustentabilidad, iniciada años antes en cursos de ecología y la lectura de novelistas como Luis Sepúlveda, completaría algunos de los vacíos que me acompañaban en esa época, resultado de los enfoques disciplinarios que manejaba. Como primer encuentro con un pensamiento innovador que proponía un diálogo entre la experiencia latinoamericana y la tradición europea de la educación universitaria, esta lectura resultaría ser también un punto de inflexión, ya que desafiaba el conocimiento que hasta la fecha había adquirido formalmente —el conocimiento especializado de las ciencias biológicas—, al mismo tiempo que estimulaba una nueva manera de pensar la temática medioambiental. *Saber ambiental* legitimaba mi deseo de transgredir barreras disciplinares de pensamiento, reafirmaba mi aproximación pedagógica a la temática en instituciones de Estados Unidos, pero también me invitaba a la desafiante tarea de navegar hacia horizontes desconocidos. Había que ser creativos al integrar en la enseñanza universitaria otras formas entender el mundo; había que facilitar otra mirada para comprender la diversidad ontológica de los pueblos de América. El medioambiente dejaba de limitarse a un espacio biofísico y socioambiental visto desde una lente antropocéntrica, para transformarse en una oportunidad de repensarnos como seres vivos, culturalmente diversos, sobre un planeta vivo y finito. En este sentido, Enrique señalaba:

El ambiente emerge como un saber reintegrador de la diversidad, de nuevos valores éticos y estéticos, de los potenciales sinérgicos que ge-

nera la articulación de procesos ecológicos, tecnológicos y culturales. El saber ambiental ocupa su lugar en el vacío dejado por el progreso de la racionalidad científica, como síntoma de su falta de conocimiento (Leff, 1998, 2002: 19).

¿Qué significaba para una bióloga, formada en la tradición de las ciencias exactas, tomar conciencia de los “vacíos dejados por la racionalidad científica, como síntoma de su falta de conocimiento”? Comprender la síntesis epistemológica de estas ideas fue el desafío que me impulsó a un proceso de búsqueda hacia la complejidad y la interdisciplinariedad en el contexto latinoamericano, y a fomentar en mi alumnado una empatía hacia otras formas de construir conocimiento. Esto influiría también en mi manera de conceptualizar la enseñanza. Enrique se ha referido a *Saber ambiental*, texto de cabecera para la carrera de formación ambiental de docentes argentinos entre 2000 y 2008, como un libro que “ofrece un discurso accesible, donde los capítulos son eslabones de temas asociados al rompimiento del paradigma de la racionalidad de la modernidad” (Woolson: 2020a: 4).

Fue así como *Saber ambiental* llegó a manos de mis alumnos en una pequeña universidad de Nueva Inglaterra,² invitándolos a una búsqueda sobre cómo pensar de otra manera. Se consolidó mi transición desde las ciencias biológicas y la entomología hacia nuevos horizontes de integración transdisciplinaria, que fueron entrelazándose pedagógicamente. Para el estudiante norteamericano, la forma de dismantelar y reintegrar ideas y disciplinas propuesta por los textos de Enrique sigue siendo una sorpresa que no siempre

2 En esa época era profesora en Middlebury College, en Vermont, institución pionera en estudios medioambientales, con el primer programa y título de grado de los Estados Unidos.

coincide con el acercamiento a la materia ambiental en otros cursos. Como esta propuesta tampoco se adecua al imaginario norteamericano, resulta una maravillosa oportunidad pedagógica para generar un pensamiento divergente y críticamente responsable, en el que se comience a vislumbrar la complejidad ontológica de los saberes americanos y se hable de decolonizar el discurso ambiental marcado por un ambientalismo convencional, incapaz de desprenderse del proyecto civilizatorio occidental. Como oportunidad pedagógica resultó ser particularmente significativa durante la primera década del nuevo milenio, a casi diez años del empuje de los tratados de libre comercio y frente a una retórica ubicua de seguridad nacional, que ocupaba espacios discursivos e imaginarios en todo Estados Unidos. Había que aprender a escuchar de otra manera. Había que cultivar otra mirada.

HACIA UNA COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LA SUSTENTABILIDAD

Me propuse, entonces, basar en la sustentabilidad la pedagogía que implementaría en todos mis cursos. Lo entendí como una oportunidad de construir conocimiento colectivo y colaborativamente, pensada desde la integración disciplinaria, en contextos transnacionales y abordando el conocimiento corporizado y emocional de la experiencia humana. Amplié entonces mi lectura a otras publicaciones de Enrique, que entraron en diálogo con propuestas de algunos de los grandes pedagogos del siglo xx. Me refiero, además de *Saber ambiental* (1998), a *Ecología y capital* (1986), *Green Production* (1995), *Racionalidad ambiental* (2004) y *Discursos sustentables* (2008), publicaciones que hoy considero textos seminales en la evolución de su pensamiento, como hitos en una trayectoria intelectual hacia un pensamiento crítico latinoamericano. Diré Enrique

que, vistos de esa forma, se trata de textos que “han ido marcando de alguna manera las huellas o los caminos tomados, que como un eje de reflexión fue llevando a lo que siguió” (Woolson, 2020a: 1).

Históricamente, el concepto de sustentabilidad surgió de las aspiraciones de paz, libertad y desarrollo del diálogo internacional tras la Segunda Guerra Mundial, arraigadas en valores que hoy se reafirman a través de acuerdos internacionales, utilizando términos como equidad, solidaridad, tolerancia, respeto y responsabilidad compartida por la naturaleza y por la vida. Esta comprensión amplia de la sustentabilidad requiere de un diálogo interdisciplinario capaz de brindar conocimientos vitales sobre la cultura y las instituciones humanas, que a su vez requiere abordar una ética a favor de la vida en el planeta, más allá de los valores que se reafirman internacionalmente como objetivo global común. ¿Qué nos sostiene en este planeta como comunidades, como seres culturales ontológicamente diversos, en entornos interconectados y ecosistemas complejos? Enrique nos invita a interrogar críticamente la propuesta de desarrollo sustentable que no logra distanciarse del proyecto moderno, y propone un análisis desde los orígenes de la modernidad que nos alienta a ver el desequilibrio medioambiental a partir de una crisis del conocimiento occidental; conocimiento que buscó su expansión en los territorios del sur. Porque, en efecto, sin dismantelar la colonialidad inherente al proyecto moderno, las aspiraciones internacionales resultan incapaces de abrazar la pluralidad humana y la vida del planeta.

Con el advenimiento de la modernidad impulsada por el Iluminismo de la Razón, la naturaleza no sólo se ha fracturado y fragmentado. Más simple y llanamente, ha fracasado (Leff, 2004: 107).

La problemática ambiental emerge en los tiempos modernos y en el tránsito hacia la posmodernidad, como una crisis civilizatoria. La crisis ambiental es, en esencia, una crisis del conocimiento, de las formas

como hemos comprendido el mundo e intervenido a la naturaleza; de la racionalidad moderna que nos ha llevado a objetivar la realidad y cosificar el mundo (Leff, 2008: 151).

Racionalidad ambiental (2004) y *Discursos sustentables* (2008) entraron entonces en diálogo con mi alumnado, enriqueciéndolo a medida que iban explorando el lenguaje con el cual seguir abriendo horizontes. Por un lado, se trataba de fortalecer el espacio discursivo y crítico de la ecología política y entender cómo generar un análisis desde la racionalidad ambiental. Pero, además, había que encontrar sendas viables y accionables para fomentar empatía hacia otras formas de conocimiento, hacia otra manera de pensar la vida sobre el planeta.

La crisis ambiental es el síntoma —la marca en el ser, en el saber, en la tierra— del límite de la racionalidad fundada en una idea insustentable: la de la construcción del mundo llevado por la totalidad, universalidad y objetividad del conocimiento, [...] que sólo es posible trascender rompiendo el cerco del conocimiento y abriéndose a un diálogo de saberes en el encuentro del Ser con la Complejidad, con la Diversidad, la Diferencia y la Otredad (Leff, 2008: 111).

Aceptar que la complejidad fuera a veces indescifrable, festejar la diferencia para vivir la diversidad y hacerle frente a la otredad para desarticularla, resultaban ser grandes desafíos. Estos desafíos requerían que se comenzara a priorizar lo que Enrique denominó un *Diálogo de saberes*:

El diálogo de saberes es un diálogo entre seres marcados por la diversidad del ser y del saber; por una otredad que no se absorbe en la condición humanan genérica, sino que vive y se fertiliza en el encuentro de seres culturalmente diferenciados (Leff, 2008: 114-115).

Emprender un *diálogo de saberes* es fundamental para abordar la sustentabilidad de manera integral. En términos educativos, estas consideraciones han generado en mis cursos constantes interrogaciones estéticas y empáticas. Más allá de una aproximación transcultural, más allá de comprender conceptualmente las ideas, la propuesta ha buscado facilitar las palabras que le permitieran a cada estudiante descubrir cómo generar preguntas para desarrollar el arte de escuchar y cultivar empatía hacia otras formas de vivir en el mundo. La sustentabilidad reemplazaba al desarrollo sustentable al operar como una epistemología de interdependencia y coevolución entre la cultura y el entorno natural en todas sus escalas; como único camino a seguir para celebrar la diferencia y enfrentar la otredad; como forma de abrazar la interdependencia que sostiene la vida y trazar un camino claro que responda a una obligación ética intergeneracional, pero también entendida como el principio ético básico para las democracias contemporáneas, en las que habría que “buscar las huellas, rastrear los signos de las respuestas posibles en la imaginación sociológica y en la creatividad política, de las motivaciones y las estrategias de la ciudadanía frente a la globalización” (Leff, 1998, 2002: 161).

SUSTENTABILIDAD, ¿UN COMPROMISO ÉTICO?

Enseñar a partir de una aproximación empática hacia el Otro, o en palabras de Enrique, integrando una *ética de la otredad* que permita una genuina valoración de diversas formas de conocimiento, significa repensar el enfoque pedagógico. ¿Cómo abordar una ética biocéntrica a favor de la vida? La ética no es prescriptible. Hay que alimentarla. Esto implicaría prescindir de la prescripción en la enseñanza, estimular el libre albedrío apoyado por un pensamiento crítico y bien informado, y fomentar la responsabilidad colectiva y

colaborativa. Implicaría, además, llevarlo a cabo en un sistema que ha privilegiado la valoración individual y se ha valido de la competencia como mecanismo de selección. Sin embargo, una ética de la sustentabilidad, es decir, una aproximación ética a favor de las formas de vida del planeta ha sido explícitamente enunciada en el *Manifiesto por la vida. Por una ética de la sustentabilidad*.³ Diría Enrique sobre este proyecto colectivo:

El *Manifiesto por la vida* fue una experiencia maravillosa. Es un destilado, un doble destilado del pensamiento ambiental latinoamericano [...] un discurso que toma los conceptos de una manera casi minimalista y alcanza a traducirlos a una textualidad que es ampliamente asimilable (Woolson: 2020a: 6)

En efecto, la síntesis llevada a cabo en este texto es accesible a un público amplio y singular, suscitando una aproximación a un *ethos* ecológico del pensamiento latinoamericano de alcance universal. El *Manifiesto* revela el papel central que juega la cultura en la construcción de la capacidad sistémica para evolucionar en condiciones cambiantes; el *Manifiesto* explica nuestra actual crisis ambiental desde una perspectiva ética. Nos convoca a adoptar una ética del conocimiento y del diálogo de saberes; una ética para la ciudadanía global y la emancipación comunitaria; una ética de la diversidad

3 El *Manifiesto por la vida. Por una ética de la sustentabilidad*, fue elaborado por intelectuales latinoamericanos que participaron en el Simposio sobre Ética y Desarrollo Sustentable, convocado por Enrique y celebrado en Bogotá, Colombia, entre el 2 y 4 de mayo de 2002, mismo que fuera presentado ante la séptima reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, San Pablo, Brasil, entre el 15 y 17 de mayo de 2002, para llevarlo como una propuesta de la región a la Cumbre de Medio Ambiente de Johannesburgo en junio de 2002.

cultural y de una política de la diferencia; una ética de gobernanza global y democracia participativa, de paz y de diálogo en la resolución de problemas; una ética de derecho, de justicia y de democracia para los bienes comunes y para el bien común (*Manifiesto*). La propuesta de adoptar la sustentabilidad como ética del bien común invita a su vez a una reflexión sobre cómo entendemos la participación colectiva en la construcción de una sociedad plural. La ética es necesaria para vislumbrar cómo prosperar como comunidades culturales, con diferentes cosmovisiones, en un mundo finito. De esta manera, el *Manifiesto por la vida* nos estimula a ver otra dimensión de la problemática medioambiental, una dimensión sintomática de una crisis ética.

HABLA, LENGUAJE, COMUNICACIÓN

El pensamiento latinoamericano presenta una oportunidad para pensar un futuro colectivo para la región y dar lugar a nuevas formas de pensar la sustentabilidad. América Latina cuenta con una gran riqueza en las diversas formas de conocimiento práctico y adaptativo que surgen de sus múltiples culturas. Entender la experiencia y el pensamiento latinoamericanos desde la perspectiva de su alcance universal enriquece las oportunidades de acción hacia un futuro sustentable, especialmente cuando entendemos que gran parte de su potencial ecológico proviene del conocimiento tradicional de sus comunidades (Leff, 2012). Durante quinientos años, la Tierra, *a terra*, y la naturaleza, una naturaleza construida, romantizada, denigrada, imaginada, mercantilizada y explotada, ha sido el objetivo central de las luchas del continente y su colonización. Las secuelas de las transformaciones efectuadas a la Tierra y a la diversidad biocultural de sus territorios impactan aún hoy el bienestar de sus comunidades y aceleran el colapso de sus ecosistemas (Lovejoy y Nobre, 2019). En

otras palabras, la perpetuación del legado colonial que Aníbal Quijano caracterizó como *colonialidad*, inherente al orden moderno, es otra forma de ver que la modernidad fue inicialmente un viaje epistemológico moldeado por encuentros y construcciones de otredad. En palabras de Enrique,

el saber ambiental cuestiona la relación del conocimiento con la objetividad [y] pone de relieve el problema de la relación social a través del lenguaje y del habla, de la comunicación intersubjetiva y de la relación de otredad, que llevan a cuestionar y a deconstruir los preconceptos que fundan nuestra percepción del mundo desde las entrañas de la racionalidad de la modernidad (Leff, 2008: 113).

El hecho de destacar la función del lenguaje y del habla en la comunicación intersubjetiva es parte de un reconocimiento causal amplio acerca de la crisis de proporciones extraordinarias a la que se enfrenta el mundo. Esto a su vez confirma el giro epistemológico que es necesario para una reterritorialización del conocimiento. Pero, además, es un llamado de atención a cómo, al referirnos a la sustentabilidad, se ha pasado por alto la íntima conexión que existe con el aporte del pensamiento humanístico. Las disciplinas humanísticas fomentan una polinización de ideas sobre la naturaleza y las capacidades humanas que es necesaria para enriquecer aportes interdisciplinarios y acuñar conceptos sinérgicos. En palabras de Enrique, la epistemología ambiental es

una aventura del conocimiento que busca el horizonte del saber, nunca el retorno a un origen de donde zarpa el ser humano con su carga de lenguaje; es el eterno retorno de una reflexión sobre lo ya pensado que navega por los mares de los saberes desterrados, arrojados al océano en la conquista de territorios epistémicos por el pensamiento metafísico y por la racionalidad científica (Leff, 2007: 13).

Enrique nos plantea la relevancia semiótica del lenguaje en los argumentos ambientales, que es una forma de comprometerse a dismantlar la íntima interconexión entre la colonialidad y la racionalidad. De hecho, el lenguaje —qué lengua se habla y cuál se privilegia— importa. El lenguaje juega un papel fundamental en la construcción de la vida social y a través del lenguaje nuestra realidad se convierte en una experiencia compartida y colectiva mediante la cual percibimos el mundo. Por lo tanto, en un sentido lingüístico, deberíamos además subrayar que la mayoría de los textos escritos en el canon occidental que empleamos en la enseñanza son incompletos a la hora de representar el potencial biocultural de la región, que reside en la experiencia humana, o en lo que Arturo Escobar identifica como las “epistemologías del Sur” (Escobar, 2015: 13). Por lo tanto, es importante prestar atención a qué voces han sido silenciadas y cuáles privilegiadas. Por ejemplo, la comunicación en la tradición oral de muchos pueblos es un discurso del devenir; es decir, es un lenguaje más afín para expresar nuestra realidad cambiante mediante un discurso en el que se entrelazan lenguaje y acción (Echeverría, 2005). La importancia de esta forma de comunicación intersubjetiva, esencial para interactuar con nuestro entorno, no es fácil de comprender en un contexto académico del norte global. ¿Cómo podemos nombrar un momento por medio de un texto escrito sin traicionar el constante devenir del mundo cambiante, cuando incluso el mismo acto de nombrar puede decirse que le quita al momento su calidad dinámica? Esta pregunta de índole filosófico es pertinente a la hora de aproximarse a diversas epistemologías en las Américas.

Esclarecer esta encrucijada desde una revisión epistemológica profunda, inclusiva y sin afán de prescribir, requiere de la profundidad filosófica que hoy le brinda Enrique a la materia mediante su trabajo de los últimos años, que ha plasmado en los libros más recientes: *La apuesta por la vida* (2014), *El fuego de la vida* (2018) y

Ecología política (2019). En estos textos podríamos decir que se conjuga la evolución de algunas de las ideas que lo caracterizan como pensador, o lo que Enrique ha llamado “una relación de caminos, un encuentro entre las exploraciones personales de vida y aquellas de reflexión y construcción en torno de la interdisciplinariedad” (Woolson, 2020a: 2). Se remonta a un análisis de causas metafísicas y de cómo las mismas se configuraron en lo que Enrique llama “racionalidad contra natura” (Woolson, 2020a: 6), o sea contra la vida misma.

PRODUCCIÓN NEGUENTRÓPICA Y DECRECIMIENTO

Desde una reflexión sobre mi actividad pedagógica en el hemisferio norte, frente a un modelo educativo que continúa enmarcado y organizado en torno a estrategias competitivas en búsqueda de conocimiento “experto”, donde los educadores debemos abordar la responsabilidad creativa de integrar el conocimiento fraccionado que se ha cimentado en contextos académicos —al servicio de una sociedad de consumo—, los libros de Enrique continúan forjando una secuencia de oportunidades hacia un pensamiento divergente, que reconoce los límites ecológicos del crecimiento y contempla la riqueza de los saberes de los pueblos de la Tierra. En este contexto, cabe mencionar su libro *Ecología política* (2019), particularmente el capítulo que dilucida campos de acción para fomentar el decrecimiento económico a partir de procesos biológicos, como una oportunidad singular para ensamblar campos disciplinarios y dar vuelo a otra forma de observar. En palabras de un estudiante universitario de primer año de la Universidad de Vermont:

Fue emocionante leer este texto. Pide más que cambios estéticos y conceptuales. El decrecimiento exige cambios estructurales y una

deconstrucción total de la racionalidad económica perpetuada por el capitalismo, sumado a la adopción simultánea de una racionalidad sustentable. El decrecimiento tiene una agenda política concreta con tareas y objetivos. Entender el capitalismo como un sistema entrópico es una forma convincente de argumentar a favor de la necesidad del decrecimiento. Los resultados no cambiarán hasta que abolamos esta racionalidad económica y reorganicemos completamente el sistema; “reformular” no es una opción. Reterritorializar la cultura es parte del proceso de decrecimiento.⁴

Entender el capitalismo como un sistema entrópico, como un sistema lineal que consume recursos y libera energía hacia un mayor desorden —o mayor entropía—, es una manera de nombrar la íntima conexión que existe entre los procesos productivos inherentes a nuestro sistema económico y las consideraciones bioenergéticas planetarias. Schrödinger introdujo el concepto de entropía negativa, concibiéndola como una forma de extraer orden del entorno para responder a la tendencia entrópica sistémica, la tendencia al desorden, producto del intercambio de energía y materia de un organismo con su entorno.⁵ Enrique explora este concepto y lo extiende con el propósito de explicar el déficit energético de los procesos

4 Respuesta del estudiante al texto sobre decrecimiento en el libro *Ecología política*, cuya versión original en inglés fue “This was an exciting piece to read. It asks for more than just aesthetic changes and academic work. Degrowth demands structural changes and a total deconstruction of the economic rationality perpetuated by capitalism, with the simultaneous adoption of sustainable rationality. Degrowth has a concrete political agenda with tasks and goals. Understanding capitalism as an entropic system was a convincing way to argue for the need for degrowth. The results will not change until we abolish this economic rationality and reshape the system entirely; ‘reform’ is not an option. Cultural reterritorialization is part of the degrowth process”.

5 Segunda ley de termodinámica.

productivos y sociales arraigados a nuestro paradigma económico moderno. En *Ecología política*, además de señalar la relación entre las actividades económicas y el flujo de crecimiento entrópico unidireccional —a partir de un discurso de las ciencias exactas—, Enrique vislumbra una producción neguentrópica capaz de contemplar los procesos termodinámicos planetarios. En palabras de otro estudiante de primer año de la Universidad de Vermont,

La muerte entrópica del planeta se refiere a la idea de que nuestros procesos económicos incrementan irreversiblemente la entropía de la materia y la energía. Esto conducirá a la muerte del planeta porque la energía y la materia estarán demasiado degradadas, dispersas y desorganizadas para poder sostener los procesos de vida. La idea de deconstruir por completo nuestro modelo económico actual para reconstruirlo de manera sostenible fue nueva para mí: no podemos simplemente desvincularnos de la economía o desmaterializarla, en realidad tenemos que cambiar fundamentalmente la forma en que pensamos y existimos en el mundo.⁶

Si bien Enrique ha dicho que estas ideas ya se anunciaban desde sus primeras publicaciones, previas a su libro *Ecología y capital* (1986), en *Ecología política* (2021) encontramos la continuidad de su desa-

6 Respuesta del estudiante al capítulo sobre decrecimiento en el libro *Ecología política* cuya versión original en inglés fue: “Entropic death of the planet refers to the idea that our economic processes irreversibly increase the entropy of matter and energy. This will eventually lead to the death of the planet because energy and matter will be too degraded, dispersed, and disorganized to be able to sustain life’s processes. The idea of completely deconstructing our current economic model to rebuild it in a sustainable way was new for me: we cannot just un-associate from the economy or dematerialize it, we actually have to fundamentally change the way we think and exist in the world”.

rollo y un destilado que invita a una lectura fluida y una comprensión claramente accesible.⁷

COMENTARIOS FINALES

Tal vez la mayor síntesis filosófica y epistemológica de Enrique Leff sea la de celebrar la vida en *Apuesta por la vida*. En esta época de volátiles divisiones políticas, en las que nuestras democracias están siendo probadas por la forma en que responden a la pobreza endémica, la desigualdad, las migraciones masivas, y en algunos casos, la falla frente a los principios de los derechos humanos, una época en la que la brecha de desigualdad se ha ido ampliando progresivamente desde la década de 1970 (Sachs, 2019), Enrique nos convoca a ver la problemática socioambiental como un dilema *bioético*, invitándonos a festejar la vida planetaria. En otras palabras, para Enrique, “la crisis sistémica llama a recomprender la vida”, y el nuevo debate sobre la justicia social se debe referir al “valor y el derecho a la vida” (Leff, 2020: 7).

Nos enfrentamos hoy a un paisaje globalizado dinámico, impulsado por la movilidad transnacional de personas, imágenes e ideas, configurando una aparente interdependencia que es, al mismo tiempo, una internacionalización del flujo de capital y relaciones desiguales de poder. Los avances tecnológicos e imágenes simbólicas siguen estando al servicio del capital que a su vez fomenta una mayor fragmentación social, cultural y ecológica en múltiples escalas (Fisher y Hajer, 1999; Sachs, 2019; Woolson, 2020b). Sin embargo, seguimos defendiendo el privilegio del paradigma cartesiano,

7 Una síntesis del análisis ofrecido en este capítulo del libro puede también encontrarse en “Negentropic production” (Leff, 2019).

el cual es, en palabras de Enrique Leff, una forma de “racionalidad anti-natura” (Leff, 2021: 9). Vale entonces concluir destacando la sintética propuesta que Enrique nos ofrece al enunciar los tres principios fundamentales con los cuales abordar el futuro:

1. Una *ontología de la diversidad*, que afirma la esencia de la vida en su devenir diversificante desde la *physis*, la complejización de la evolución creativa de la vida.
2. Una *política de la diferencia*: la manifestación y resolución pacífica de las diferentes visiones, intereses y posicionamientos en la construcción de un mundo “hecho de muchos mundos”.⁸
3. Una *ética de la otredad*: la convivencia de diferentes mundos de vida, irreductibles a una unidad, a una identidad, a una racionalidad que gobierne los diversos modos y derechos de ser en el mundo (Leff, 2020: 1).

Los desafíos actuales, como la reorganización sistémica y ecosistémica repentinas, nos obligan a una interpretación de fenómenos complejos como multicausales y dependientes de sus contextos, para lo cual debemos aceptar la incertidumbre en el aprendizaje; debemos, dentro de lo posible, prescindir de la prescripción y acep-

8 Esta referencia puede encontrarse citada tanto en el artículo de Arturo Escobar como en la introducción al *Pluriverse*, y se remonta a un dictamen del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1997: “Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas. En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos” (Kothari *et al.*: 2019: 15).

tar tiempos imprevistos y espontáneos, en búsqueda del ser creativo capaz de encontrar las vías para restablecer inteligibilidad dialógica y responsabilidad ética. En mi condición de pedagoga, resulta imperativo reevaluar los enfoques educativos hacia un objetivo que facilite al alumnado una comprensión amplia de la naturaleza compleja y sistémica de los problemas actuales vistos a través de marcos transdisciplinarios, transnacionales y regionales, al mismo tiempo que se fomenta una ética para la sustentabilidad o, como dice Enrique, una ética a favor de la vida y de todas las formas de vida del planeta, una ética que nos lleve a celebrar la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Echeverría, Rafael (2005). *Ontología del lenguaje*. Santiago: Lom Ediciones.
- Escobar, Arturo (2015). "Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11(1): 11-32. Disponible en <<https://europhilomem.hypotheses.org/files/2018/07/110102e.pdf>>.
- Fisher, Frank, y Maarten Hajer (1999). "Introduction. Beyond global discourse: The rediscovery of culture in environmental politics". En *Living with Nature: Environmental Politics as Cultural Discourse*, editado por Frank Fischer y Maarten Hajer, 1-20. Nueva York: Oxford University Press.
- Kothari, Ashish; Federico Demaria; Alberto Acosta; Ariel Salleh, y Arturo Escobar (eds.) (2019). *Pluriverse: A Postdevelopment Lexicon*. Londres: Zed Books.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (1995). *Green Production: Towards an Environmental Rationality*. Nueva York: Guilford.

- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental: la apropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2007). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de las ciencias al diálogo de saberes*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2008). *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2012). "Latin American environmental thinking: a heritage of knowledge for sustainability". *Environmental Ethics* 34(4): 431-450.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginarios sociales e imaginación sociológica en los territorios del Sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). "Negentropic production". En *Pluriverse: A Post-development Lexicon*, editado por Ashish Kothari, Federico Demaria, Alberto Acosta, Ariel Salleh y Arturo Escobar. Londres: Zed Books.
- Leff, Enrique (2020). "Clima viral: reflexiones para repensar el lugar de la humanidad en el planeta". *Nexos* (24 de junio). Disponible en <<https://medioambiente.nexos.com.mx/clima-viral-reflexiones-para-repensar-el-lugar-de-la-humanidad-en-el-planeta/>> <https://medioambiente.nexos.com.mx/clima-viral-reflexiones-para-repensar-el-lugar-de-la-humanidad-en-el-planeta/>.
- Leff, Enrique (2021). *Ecología política: deconstruyendo el capital y territorializando la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Lovejoy, Thomas E., y Carlos Nobre (2019). "Amazon tipping point: last chance for action". *Science Direct* 5(12): 1-2.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (2002). "Manifiesto por la vida, por una ética de la sustentabilidad". *Ambiente & Sociedade* (10): 1-14. Disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/317/31713416012.pdf>>.
- Quijano, Aníbal (2008). "Coloniality of power, eurocentrism, and social classification". En *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, 181-224. Durham: Duke University Press.

- Sachs, Wolfgang (2019). "Foreword: The development dictionary revisited". En *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, editado por Ashish Kothari *et al.*, xi-xvi. Nueva Delhi: Tulika Books.
- Woolson, Maria Alessandra (2020a). "Diálogo de saberes, sustentabilidad y el pensamiento ambiental latinoamericano. Una conversación con Enrique Leff". A *Contracorriente* 17(2): 17-24. Disponible en <<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/2034>>.
- Woolson, Maria Alessandra (2020b). "Introduction: A sustainable future for Latin America?". A *Contracorriente* 17(2): 1-8. Disponible en <<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/2030>>.

**Enrique Leff: re-en-
cantador de la vida.
Carta de agradecimiento
por enseñarme a pensar
ambientalmente desde el
amor a la vida**

ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI



Querido Maestro:

Ante la importante invitación que me hizo nuestro querido Sandro Dutra a escribir un capítulo en homenaje a ti, *Maestro de Maestros* del pensamiento ambiental latinoamericano, y que agradecí con sentimientos de alegría, honor y orgullo, pero sobre todo de temor por el riesgo que implica tratar de comprender tu bello, profundo, riguroso, agudo y complejo pensamiento ambiental, decidí escribirte una carta porque en nuestro Centro y Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental Sur queremos recuperar el valor de la palabra íntima, fraterna, cercana, crítica y solidaria que permite la comunicación epistolar, perdida en gran medida por la eficacia informativa de los correos electrónicos.

Estoy segura de que muchas de mis interpretaciones de los diversos modos como has ido configurando tu pensamiento filosófico ambiental, son resultado de una lectura que he realizado, muy desde mi perspectiva, de algunas de tus inmensas y hermosas obras. Por ello te pido perdón, querido Maestro. En estos tiempos de miseria, penuria y devastación de la vida, tener maestros es un don que cada vez es menos frecuente. La burocratización de la educación, su reducción a empresa y negocio, su puesta a las órdenes del capitalis-

mo, del desarrollo y del progreso de los estados-nación modernos, su sometimiento, en estos tiempos de crisis de la vida, a los objetivos del desarrollo sostenible como para-dogmas que no es posible cuestionar, ha hecho que los maestros vayan cediéndole el paso a funcionarios del conocimiento que cumplen un estricto horario y rinden variedad de informes de *estándares* de producción y “calidad del producto”, al estilo de la industria moderna, pero que no tienen tiempo para pensar cuando, a mi juicio, la educación tendría que ser una educación para pensar no sólo lo ya pensado, sino aquello im-pensado, aquello por pensar, aquello dejado de lado del pensar o que aún no ha sido pensado. Pero, ¿qué significa pensar ambientalmente? Significa salirse al afuera del orden epistemológico sujeto/objeto para pensar-nos-sentir-nos tejidos de vida, hilos enredándose entre-hilos, cuerpos-entre-cuerpos-tierra, entre-tactándose. De ese profundo con-tacto emerge el pensamiento ambiental que hemos tratado de develar, porque está en la inmanencia de la tierra: que somos, como lo expresas en *La apuesta por la vida* (Leff, 2014).

Sin embargo, y recordando un verso esperanzador del poema *Patmos* del poeta de la tierra Friederich Hölderlin: “Pero donde hay peligro crece lo que nos salva” (2018: 213), tu pensamiento se ha convertido en Esperanza y tus caminatas por el mundo de la Vida se han convertido en líneas de fuga que permiten pensar penetrando en la filigrana de la vida, la crisis ambiental como expresión radical de la crisis de la civilización occidental moderna.

Entonces comienzo por agradecer tu generosa y magistral presencia como pensador ambiental en esta profunda afro-anglo-américa-latina-abyayala, y por las puertas que has abierto junto con un maestro como nuestro Augusto Ángel-Maya, al despliegue de un pensamiento ambiental latinoamericano como filosofía ambiental.

Pensar en tus claves, tus partituras y composiciones escriturales es pensar en el florecimiento de la vida en medio de su devastación. La preciosa manera como tu escritura despliega el fuego, la comple-

jidad, la diáspora y el enigma de la vida, nos acerca poéticamente al momento originario de la vida, ese enigma extraordinario que sin embargo tu escritura sabia y serena puede comprender en los tejidos sensibles del pensamiento ambiental que ha persistido en la pregunta por el habitar humano. El sentimiento ambiental que despierta tu poética inmediatamente abre caminos a transformaciones políticas rotundas, a maneras-otras de existir, crear, ser y estar. La grandeza de tu palabra está en la profundidad de tu escritura y de tu voz que cuando la escuchamos o leemos, nos recuerda bellas arias de Bach, Mozart, Verdi o Puccini.

Tu obra, similar a una fuga de Juan Sebastián Bach, se teje y se entreteje melódica y armónicamente. Desde obras como *Ecología y capital* (1986, 1994), *Ciencias sociales y formación ambiental* (1994), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (1998, 2002), *La complejidad ambiental* (2000, 2003), *Racionalidad ambiental* (2004, 2022), *Discursos sustentables* (2010), hasta obras en las que la vida se convierte en el motivo que teje las profundidades filosóficas de un pensamiento filosófico ambiental que pone en cuestión las bases antro-po-racional-centristas de la civilización occidental, vas creando una serie de fugas bachianas en las que voces-otras participan de esta arquitectura musical para pensar y expresar en palabras polifonías del pensamiento ambiental latinoamericano que compones, ordenas, re-ordenas y mezclas, serena y cuidadosamente.

Ecología política, economía ecológica, sociología ambiental y mi predilecta: filosofía ambiental, emergen de tu pensamiento y del pensamiento ambiental del maestro Augusto Ángel-Maya,¹ a quien

1 Filósofo e historiador colombiano que propone el término pensamiento ambiental para nombrar las emergencias de un geo-eco-pensamiento que hasta hoy sigue inspirando nuestro pensamiento meditativo y cercano a lo poético.

conociste en profundidad y cuya obra filosófica también te inspiró para adentrarte en las huellas de las bases estructurantes de la civilización occidental. Ellas marcaron el compás del nacimiento de la modernidad con su promesa científica de universalidad del conocimiento y de la verdad objetiva y precisa; política de igualdad, libertad, fraternidad y democracia; estética de lo bello y la belleza universal, y ética de valores universales y eternos; pero también marcaron el compás del progreso, la riqueza y el desarrollo, a partir de una economía que abandonó la comprensión y el cuidado de la naturaleza (recordemos que *eco* viene de *oikós* que significa *casa*, y *nomos* tiene que ver con nombrar y en ese nombrar, cuidar), para dedicarse a cuidar la acumulación de riqueza expresada en capital-dinero: la economía capitalista, que fue a su vez la que potenció el extractivismo y la industrialización de la tierra por medio de su dominación científica y su explotación-devastación tecnológica.

Querido Maestro, la filosofía ambiental que construyes en clave de la vida, en obras extraordinarias como *La apuesta por la vida* (2014), *El fuego de la vida* (2018) y *El conflicto de la vida* (2020), muestra una senda que, creo yo, comienzas a recorrer una vez liberado de las presiones sostenibilistas del capitalismo verde presente en muchos espacios del PNUMA, espacio en el cual, sin embargo, lograste darle fuerza inusitada a una serie de publicaciones que recogieron el pensamiento ambiental latinoamericano (PAL) en su momento inaugural. Movido en primera instancia por darle al término “sostenibilidad” un significado complejo, profundo y ambiental, como podría ser el término “sustentabilidad”, y movido por la presión urgente del ambientalismo crítico de desplazar los proyectos y la educación ambiental de su tecno-euro-capital-racional-centrista preocupación por no detener el desarrollo ni cambiar su curso, a preocuparse por la vida de manera amorosa, compleja y profunda; movido por este importante desplazamiento para pensar ambientalmente, te detienes en ella para sentipensarla en todos sus mati-

ces, maneras y radical “afuera” de la capitalización de la naturaleza e industrialización de la tierra.

En estas obras científico-poéticas, cercanas a la manera de componer de Mozart, te adentras en una comprensión de la inmanencia de la vida con la actitud de quien se asombra ante un rayo de luz (Ángel-Maya, 2009), ante la perfección tecnoestética de una florecilla de salvia (Maeterlinck, 2022) y de quien piensa con la tierra, en, desde y gracias a la vida. La vida es la joya de la corona de la tierra-madre, creadora de la vida. El cuidado que la tierra-madre ha tenido con la vida ha sido extraordinario, porque la vida es la realización plena de la tierra, lo que ha hecho a la tierra, tierra. Escribes sobre la vida, sintiéndola en su dolor por la atrocidad que, a toda hora, en muchísimos lugares de la tierra, es violentada, exterminada, convertida en mercancía, reducida a campos de concentración claramente fascistas, para explotarla, venderla y en esa carrera sin tregua, devastarla.

Escribes sobre la vida desde tu amor a ella. Ya el desarrollo sostenible-sustentable no es el motivo central de tu pensamiento, es la vida. El ingeniero químico y economista vira a filósofo. La salida del patriarcal antropocentrismo capitalista, propio del humanismo ilustrado, a la vida como un afuera del pensamiento moderno, como una preocupación secundaria ante la diosa razón, y la promesa de la eternidad del desarrollo sosteniéndose, pasan a la sombra de un sujeto que se desvanece (Leff, 2010a). El desvanecimiento del sujeto o, como escribiría en mi libro *El reencantamiento del mundo* (2004), la disolución del sujeto y del objeto, la urgencia de retornar, como Ícaro, al tejido de la tierra (Ángel-Maya, 2002), el desplazamiento del ser al estar, del qué es, cómo es y para qué es, a la pregunta por el cómo habitamos; el abandono de la metafísica para realizar civilizatoriamente la sumergencia en la *physis*, el retorno a casa, en la cual está lo humano como flujo, entretejido en las densidades profundas y enigmáticas de la vida, comienza a ocupar tu pensamiento

no sólo en la madurez de tu vida, sino desde que iniciaste la tarea de pensar lo ambiental y decidiste dedicar tu vida a senti-pensar la vida.

Ese giro de economista ambiental a filósofo me ha parecido hermoso y sorprendente. Imagino las tensiones que se movieron en tu pensar, cuando haces la crítica a la imagen técnica del mundo; cuando encontraste en Heidegger esa relación entre construir, habitar y pensar; cuando encontraste en Heráclito la fuente del pensamiento marxista que has amado, como todos los que iniciamos nuestro caminar por el pensamiento ambiental, inspirados y movidos por la injusticia, la desigualdad, la colonización del mundo de la vida por imaginarios positivistas, por un pensamiento calculador y reduccionista, propio a su vez del mundo de la ingeniería, de la economía capitalista y del capitalismo verde sostenibilista. A mí me pasó, escuchándote a ti en 1991, y antes a Augusto Ángel en 1987, en la sede Manizales de la Universidad Nacional de Colombia. Al escuchar a Augusto, descubrí una filosofía de la que hasta ese momento no tenía noticia, y al escucharte a ti, sentí que era posible el giro ambiental crítico de la sociedad en un medio tan antiambiental como es la ciudad moderna y su incontenible crecimiento urbano, reduciendo el suelo, la tierra, la naturaleza y la vida, a negocio y a objetos mercantiles; desplazando atrozmente seres humanos y otros seres, para engrosar los inmensos capitales de la industria de la construcción a costa de negarle a todos los seres, humanos y otros, el derecho a un lugar, a un hogar, a un refugio, a la tierra natal.

Luego, en 1994, viajé cuatro años a la Universidad Estadual de Campinas, Brasil, para hacer mi doctorado en Filosofía de la Educación, cuya tesis fue declarada laureada por relacionar la educación ambiental con lo estético y las estéticas expandidas desde la fenomenología y la hermenéutica. Cuando regresé a casa, sentí que ya no tenía lugar, estaba en una frontera: ni en la interioridad de lo ambiental en sentido tecnocientífico y menos aún sostenibilista, ni

en la exterioridad habitada por lo ambiental en sentido óntico-epistémico-poético-ético-político. Sentí que, como tú, tenía que labrar la tierra-pensamiento como una obra de arte y construir siguiendo tus pasos y los de Augusto Ángel-Maya, una casa que ahora estamos llamando pensamiento ambiental sur.

Me dediqué entonces a pensar cómo podría realizarse este pensamiento que siendo de frontera, no tenía lugar ni en los discursos ambientalistas sostenibilistas del desarrollo, políticamente correctos, ni en la educación ni en la estética, y encontré en tu obra que era urgente una conversación profunda entre el pensamiento ambiental y las ciencias sociales, y que la interdisciplina, el diálogo de saberes, eran prioritarios en la educación ambiental y en la ambientalización de las ciencias, la educación, la investigación y el trabajo con grupos sociales y comunidades originarias. Pero sobre todo sentí la urgencia de dedicarme a deconstruir, colocar en la sombra o incluso disolver el sujeto y el objeto instalados políticamente como bases epistemológicas de la ciencia moderna, y por tanto de todo conocimiento reglado, incluyendo el ambiental. Encontré que las ciencias sociales sin naturaleza, como decía Augusto Ángel, se habían configurado para objetivar la sociedad compuesta de individuos, sujetos e individualidades y subjetividades, y hacer de la sociedad una categoría universal, a la manera positivista de las ciencias naturales y exactas. Recuerdo con nostalgia la crítica y profunda escritura de *El sujeto como objeto de las ciencias sociales* (1982), de otro de mis grandes maestros: el filósofo colombiano Guillermo Hoyos Vázquez, escritura en la que muestra la contradicción paradójica entre las ciencias sociales atrapadas por el positivismo y las ciencias sociales cuyos métodos dialéctico, fenomenológico y hermenéutico urgían un giro ontológico, metodológico, epistemológico, ético, estético y político de las ciencias sociales en clave de la intersubjetividad trascendental que desvanece la objetividad en la relatividad de una subjetividad compartida. Sin embargo, lo am-

biental hizo y continúa haciendo tambalear la categoría de sociedad, base de la sociología, por lo cual, esa sociología ambiental que propones en tu libro *Ciencias sociales y formación ambiental* (1994), ya tendría que pensarse por fuera de las categorías sujeto-objeto, *sujeto* como transcendental y *objeto* como portador de una verdad en sentido universal, en tanto precisa y exacta dada su matematización y su lenguaje sin ambigüedades o, por lo menos, en esa especie de desvanecimiento del sujeto que propones en 2010:

El sujeto emerge del giro que opera la racionalidad moderna en esa ipseidad del yo, desde su condición gramatical como sujeto de sus enunciados, del imaginario que se configura en el estadio del espejo que le devuelve su imagen y lo identifica con ella, hacia la subjetividad generada por el vuelco cartesiano que lo lleva a pensar el mundo desde la autorreflexión de sí mismo como sujeto del conocimiento del mundo objetivo (Leff, 2010b: 4).

Y caminando en conversa con tus palabras, sentí que era urgente no el desvanecimiento ni la disolución del sujeto que yo había construido en mi tesis doctoral, sustentada en 1997 (Noguera, 2000) y en el libro que generosamente me publicaste en la serie PAL, *El re-encantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo* (2004), sino pensar desde y en el *afuera* del sujeto y del objeto con todos sus adjetivos, prefijos y sufijos, incluyendo palabras tan instaladoras de verdad científica y social como subjetividad y objetividad, subjetivismo y objetivismo, subjetivación y objetivación, que continuaron sustentando las bases de la modernidad, mientras el edificio rigurosamente construido por Descartes, Kant, Hegel, Marx, el idealismo, el empirismo, el positivismo, el neopositivismo, e incluso el estructuralismo, cae de manera desastrosa. Pensar desde y en el *afuera*, en la *exterioridad radical* del sujeto-objeto, sólo ha sido posible desde otras geografías

poéticas, es decir, geo-poéticas-otras, geo-culturas-otras, aprender de la otredad habitante que es el sur, no como punto cardinal, aunque en muchos momentos también lo sea, sino como maneras-otras, perspectivas-otras, organizaciones-otras, mundos-de-vida-otros en los que la vida es florecencia permanente, diáspora metamórfica de aquello que quedó por fuera de la cápsula del ser moderno: la vida misma en su radical inmanencia.

Ese *afuera* del sujeto, *afuera* inspirado por Michel Foucault (1993) y Maurice Blanchot (2004) no lo pensé escindido del objeto; por el contrario, quise nombrar ese *afuera radical* del sujeto-objeto como un pensamiento ambiental sur porque implicaba —y esto realmente ha sido un encuentro acontecimental de nuestro pensamiento ambiental deviniendo, transitando y en metamorfosis—, un *afuera* sin concesión alguna, de toda metafísica, en esa inmanencia de la vida como emergente de la *physis*, en la *physis* y como *physis* (Leff, 2018). Finalmente, un *afuera* vacío de todo contenido subjetivo-objetivo; un *afuera* innombrable, lo abierto, en palabras extraordinariamente profundas de Giorgio Agamben (2006).

Maestro querido, ahí siento que existe una diferencia óntico-epistémica-ética-estética-política entre el *vivir bien* que despliegas en tu *Apuesta por la vida* y el Sumak Kawsay-Sumak Iquiña-Sumak Samkasiña, Abya Yala e incontables expresiones, vocablos, palabras acontecimentales presentes en incontables lenguas-otras de comunidades originarias y ancestrales de la Tierra, muchas de ellas lenguas térreas, telúricas, metamórficas como la vida misma. Esa diferencia tan profunda marca un nuevo compás en la búsqueda de conexión entre la sustentabilidad de la vida y el florecimiento de la vida; cada una pone en jaque a cada otra, porque ambas están inscritas en campos existenciales en los que la vida es experiencia pensada-vivida de manera profundamente diferente. Me atrevería a decir, recordando a Boaventura de Sousa Santos en su obra *Crítica de la razón indolente*, vol. I. *Contra el desperdicio de la experiencia* (2003),

que la diferencia es abismal, porque son mundos abismalmente distintos.

Pienso que el *vivir bien* en la sociedad moderna, neo-moderna, trans-moderna, postmoderna y global, inmediatamente muta a *mejor vivir*, porque en la sociedad como concepto de la sociología moderna hay una primacía del sujeto-individuo, de la *ipseidad* del yo, a la que te refieres en tu *Apuesta por la vida* (2014), de la razón universal y del programa de la modernidad que es el dominio racional de la tierra y el universo. Pensar en un *vivir bien* y no en un *vivir mejor* implica ir por sendas-otras, diferentes a las vías del capitalismo ahora verde, global, con ODS, que transmuta permanentemente, como una monstruosa y gigantesca ameba que busca introducir en su interioridad membranosa y porosa toda forma de vida que ella pueda devorar. Dicho de otro modo, al capitalismo global, que no sólo es una forma de economía, sino un tejido simbólico que se ha convertido en una secreta red de símbolos (Ángel-Maya, 1996) omniabarcante, homogeneizante y dominadora, no le interesa la diversidad de mundos, la singularidad ni la sustentabilidad de la vida, sino la sustentabilidad del capital, de la hegemonía, de la dominación y de la riqueza, palabras que se recogen en el paradigma dominante: el desarrollo. Por esta razón, siento que el tránsito de la sustentabilidad de la vida a su cuidado y florecimiento implica un profundo conflicto de intereses sociales que no será posible armonizar; por esto, migrar, transitar a partir de diseños comunalaritarios (Escobar, 2016) a mundos-otros en la clave de buenos vivires es lo que ya está permitiendo no sólo la sustentabilidad sino el florecimiento de los tejidos mutantes y metamórficos de la vida.

Estas caminatas, estos éxodos, sólo han sido y están siendo posibles en microfísicas de la vida cotidiana, en el ocultamiento urgente del ser-estando, porque su desocultamiento se ha convertido en espectáculo cosificador y mercantil del turismo global de la gran humanidad, la post-ilustrada, la del sujeto global, la de las ciencias

sociales orientadas al desarrollo, la del capitalismo global verde, la de industrialización de la cultura, la de las sociedades de consumo de conocimientos reducidos a datos, la de las sociedades informáticas, digitales y digitalizadas, la de los objetivos del desarrollo sostenible, la de las grandes industrias transnacionales sostenibles que está llegando, inexorablemente, a su ocaso.

Siempre tuvimos una tensión entre desarrollo sostenible-sustentable y florecimiento de la vida, que se desvaneció cuando comprendí tu propuesta de sustentabilidad de la vida, que inicia el giro de un pensamiento ambiental crítico del discurso y la geopolítica del desarrollo sostenible —paradigma o mejor *paradogma* de una Europa con pretensiones de neocolonizar el planeta, ahora con palabras de movimientos ecológicos de comunidades originarias y ancestrales—, a un pensamiento emergente de la vida misma, como diáspora de ella y que se despliega en esos profundos despliegues de la sustentabilidad de la vida: un compromiso existencial con la vida y un progresivo desvanecimiento del sujeto encarnado en el desarrollo sostenible.

Siento que en ese giro de la sustentabilidad del desarrollo a la vida, el inmenso pensamiento ambiental inspirado por ti comenzó su retorno a casa. Este retorno, este giro, este tránsito, había comenzado a realizarse con la propuesta ecosistema-cultura, desplegada por Augusto en su obra *El reto de la vida* (Ángel-Maya, 1996). Pero debes saber que tu propuesta de sustentabilidad de la vida fue un magnífico y magistral regalo a nuestro pensamiento ambiental sur,²

- 2 Nuestro pensamiento ambiental sur ha surgido del diálogo y el encuentro con comunidades intensas, densas, diversas, ocultas por el DS pero que, sin embargo, están emergiendo potentes, en estas geografías poéticas del sur que somos, diría Carlos Mesa González, arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, que trajo al Grupo de Pensamiento Ambiental la palabra geopoética, tomada y re-pasada por el filósofo español José Luis Pardo

y a tendencias críticas del pensamiento latino-americano-afro-abbayalense, que siglos atrás y en el presente ya estaban y siguen hablando en clave de la tierra-madre y no de la tierra-recurso.

Tu sustentabilidad de la vida fue la entrada magistral a la vida como un afuera radical del desarrollo; un afuera pluriverso, sin objetivos, en diáspora planetaria, creador y en creación permanente, en-redado, complejo, enigmático; ese *afuera* que pensaste-escribiste-cantaste, me reafirmó en maneras-otras de pensar la vida por fuera y en el afuera del sujeto-objeto. La vida des-sujetada y des-objetivada; la vida verdadera, el nutrir la vida (Jullien, 2007), la vida en metamorfosis (Coccia, 2021); la vida incalculable, innumerable, in-contable, in-medible y en florecimiento; la vida que no es un momento de la tierra, sino aquella que está presente en la tierra como manera de ser tierra, en la tierra y de la tierra. Era urgente movilizar la vida por fuera de la epistemología sujeto-objeto que le ha dado soporte a gran parte de la biología. Porque la vida, como geo-epifanía, es *sagrada*; toda lógica que quiera explicarla la reduce, y es a la vida como manifestación de lo in-explicable, del enigma de todos los enigmas, que es urgente movilizar y sacar afuera del sujeto-objeto; cimientos metafísicos de las ciencias modernas, tanto de las sociales y humanas como de las exactas y naturales.

Kant entraba a ser profundamente de-construido desde tu pensamiento ambiental y desde el pensamiento ambiental que Augusto Ángel-Maya venía configurando en su serie de libros que llamó La razón de la vida, serie que culmina con *El retorno de Ícaro* (2002), que tú bellamente prologas. Inspirada en este libro y en el *El reto de*

Torío en su obra *Sobre los espacios: pintar, escribir, pensar* (1991) y que luego, gracias a la magistral y bella obra del extraordinario filósofo ambiental Jaime Alberto Pineda (2009, 2014), se desplegaría y continúa desplegándose como un territorio conceptual comunitario, en nuestro pensamiento ambiental sur.

la vida (1996), yo había comenzado también mi regreso a casa. Sin embargo, antes de haber vivido la alegría de conocer a Augusto y de conocerte a ti, la fenomenología había entrado a mi corazón leyendo a Edmund Husserl en su conferencia dictada en Viena en 1935: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (Husserl, [1911] 1991). En esta conferencia, la crítica al positivismo es profunda en tanto devela la relación entre éste y la guerra altamente tecnológica e industrializada en la que la ciencia y su epistemología positivista se muestran claramente comprometidas con el sujeto de poder dominante y con la objetivación/mercantilización/cuantificación del mundo de la vida. Husserl, en esta conferencia y en sus escrituras posteriores, expone con profunda tristeza que la crisis de la filosofía expresa la crisis de la humanidad europea, crisis emergente del mundo de la vida invadido por el mundo del cálculo, del capital, de la guerra y de la devastación. La crisis de una filosofía que se convirtió, por medio de la epistemología positivista sujeto-objeto, en meretriz de las ciencias (Husserl, 1991), para una positivización y reducción del mundo de la vida, dirá Janke (1988), al cálculo energético, materia prima disponible para la producción industrial, objetivación y mercantilización de lo vivo.

Recuerdo aún nuestra estancia en Montevideo en un evento sobre ética ambiental citado por la Unesco, en el que nos reunieron a un grupo de pensadores ambientales latinoamericanos para llenar un formulario con falso o verdadero o ninguna de las anteriores. Ahí primaba la ética de la sustentabilidad y no la ética del florecimiento de la vida. Propuse que hubiera una conversación y que ese grupo tan importante de pensadores ambientales —la mayoría de la ecología política y unos pocos de la filosofía ambiental—, se pronunciara por una renovación de una ética profundamente humana y, por ello, profundamente térrea, terrestre, de la tierra, de la tierra-madre. Que nos saliéramos de las determinaciones de la ética de la sustentabilidad para hablar de una ética ambiental (re-

laciones ecosistemas-culturas-sistemas complejos emergentes del sistema en complejidad creciente de la naturaleza, según Augusto Ángel-Maya, 1996: 96), que para mí —inspirada en la dolorosa y profunda frase “la vida si no florece en poesía... no vale la pena” que el Maestro Ángel-Maya (2009) pronunciara en una entrevista realizada por nosotros—, ha sido una ética en el florecimiento de la vida (Noguera y Echeverri, 2020; Noguera, Pineda y Chacón, 2021); una ética como *ethos-casa* (Boff, 2001); como *oikos*, *habitar-hábitat*, dado que la palabra sustentabilidad tenía aún lo económico como base estructurante —y por lo tanto reduccionista— para un pensamiento ético; de hecho en inglés —idioma de la neocolonialidad del saber, el ser y el poder—, las dos palabras son una sola. Recuerdo nuestros acuerdos y desacuerdos, consensos y disensos, expresados en esa reunión en Montevideo, en esa complicidad de pensamiento ambiental latinoamericano que siempre has tenido la generosidad de construir-compartir.

Hace unos meses te escuché en un espacio que tuve la alegría de compartir también con Omar Felipe Giraldo. En ese espacio en el que tu voz cantó un aria bellísima sobre *El fuego de la vida* (2018), encontré que ya te habías distanciado de la sustentabilidad de la vida, lo que me alegró profundamente. Tu insistencia en la *Apuesta por la vida* (2014) y *El fuego de la vida* (2018) ha sido trascendental en las ciencias sociales hoy, porque ha movilizado, descentrado y deconstruido el edificio racional-centrista-positivista en el que la ciencia moderna se instaló. Creo que estas dos obras, junto con tu propuesta de sustentabilidad de la vida, forman una trilogía ineludible para comprender *El reto de la vida* (1996), que Augusto inauguró en ese tránsito del retorno a la tierra de un Ícaro que comprende, un minuto antes de la catástrofe final, que debe retornar a la tierra para cuidarla amorosamente, antes de la estrepitosa caída en la que ya, infortunadamente, estamos; de un Ícaro sordo, que ha creído

dominar la tierra desde el arriba de la razón universal; Ícaro, que es el arquetipo de la humanidad ilustrada.

El reto de la vida deviene apuesta por la vida. ¿A qué le tenemos que apostar para responder al reto de la vida? Pienso, contigo, que no sólo le tenemos que apostar al tránsito de una sociología del desarrollo a una sociología de la vida, sino a la salida de una racionalidad capitalista a una poética de la esperanza y de la vida, en clave de una geo-poética de la tierra. Pienso que el tránsito económico es urgente y necesario porque implica el derrumbamiento del monstruo del capitalismo, pero pienso que urge el tránsito cultural en todas sus formas; la emergencia, el develamiento y el diseño de economías del afecto, la solidaridad, el amor a la tierra, de la tierra y de tierra; micro-económico-poéticas del habitar humano que comprendan la lengua enigmática de la tierra. Como lo planteas en ese maravilloso fuego de la vida: “la reconstitución de la vida se realiza por el encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes, por sus imaginarios y prácticas, en la reinención de sus identidades y sus modos de reinscribir la vida humana en sus territorios de vida” (Leff, 2018: 253).

El paso de lo social a lo cultural es urgente, porque mientras lo social se refiere a la sociedad, lo cultural se refiere a la comunidad, y si bien no es posible una separación dicotómica ni de oposición radical entre sociedad y comunidad, sí es urgente hacer la distinción, sobre todo en lo referente a la relación con la tierra. La *sociedad*, concepto universal acuñado por la ciencia de la sociología moderna, se apropia de la tierra desde la perspectiva de una economía de propiedad a partir del dominio y sujeción de la tierra a la racionalidad instrumental, con arreglo a la industrialización de la tierra para fines del capital, como verdad absoluta; las *comunidades*, acontecimientos ligados a las singularidades de los territorios de vida, se definen en clave de lo que les es común originariamente: la tierra-madre, la tierra-casa, la tierra tensionada con el cielo, con los

mortales y los divinos en esa cuaternidad que Heidegger nos donara y que citas en la nota a pie de página de la misma página 253 de tu libro (Leff, 2018).

El ser constituido por sus signos, símbolos, prácticas del habitar, desaloja al ser metafísico, puro, sin contaminación de la naturaleza ni de la cultura. El sujeto kantiano termina de disolverse en la apuesta por la vida, como tejidos densos, complejos y enigmáticos que el logos no alcanza a explicar. Ese retorno a lo in-explicable es el retorno a la tierra de esta humanidad metafísica, del hombre occidental moderno, signo incomprensible, humano desterrado y, por tanto, deshumanizado. Humano configurado en la ilusión de una verdad universal emergente de las operaciones de la razón universal del sujeto trascendental.

El retorno a la tierra como emergencia y emergente de ella, está comenzando en la medida en que todo se vuelca al cuidado (*colere*) y cultivo (*cultivare*) de la vida y no a la conservación de recursos para sostener el desarrollo, definido por los lakotas como “la destrucción permanente de la tierra removida” (Pineda, 2016: 25). Esto no ha sido ni será fácil, porque el desmonte del edificio simbólico de la modernidad tecnocientífica, que mantiene el sujeto de poder sobre la naturaleza objetivada; la disolución misma de ese sujeto y de ese objeto en el tejido denso de la vida, el tránsito de una mirada lineal del mundo y del universo a una compleja de los mundos y los pluriversos, implican tránsitos, giros y transiciones que por fortuna vienen proponiéndose y realizándose desde tiempos originarios en los “territorios ambientales del sur”. Esa es la *Apuesta por la vida* (2014), que la sociedad tendrá que asumir en trayectos dolorosos, sin duda, de des-aprendizajes de conocimientos anclados a la explotación y devastación de la tierra para la sustentabilidad del desarrollo, al florecimiento de la vida.

Querido Maestro, gracias infinitas por la grandeza y profundidad de tu pensamiento ambiental y recibe un inmenso y fraterno

abrazo, no solo mío sino de Jorge Echeverri, mi amado esposo, quien te quiere y admira por el ser humano maravilloso que eres y por la inmensa profundidad de tu pensamiento.³

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Ángel-Maya, Augusto (1996). *El reto de la vida*. Bogotá: Editorial Eco-fondo.
- Ángel-Maya, Augusto (2002). *El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*. Bogotá: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/Asociación de Corporaciones Autónomas Regionales y de Desarrollo Sostenible/ Instituto de Estudios Ambientales/UNDP.

- 3 Jorgeche recuerda con mucha alegría tu estancia en Manizales, invitado por nuestro Grupo de Pensamiento Ambiental a inaugurar el nodo regional Caldas-Tolima-Huila de la Red de Pensamiento Ambiental apoyada por la Red de Formación Ambiental para América latina y el Caribe del PNUMA. Recuerda que en ese viaje descubriste en la plaza del mercado de Neiva y en los mercados callejeros que visitaron, guanábanas, ahuyamas y calabazas gigantes, que no era imaginación del pintor colombiano Fernando Botero sino de la naturaleza siempre generosa y exuberante; recuerdo que mientras ustedes dos paseaban por esos mercados probando los sabores-saberes de las comunidades, yo trataba de entre-tener a más de quinientas personas presentes en el auditorio central de la Universidad Surcolombiana, ansiosos de escuchar tu discurso inaugural. Nunca olvidaré la entrada triunfal de ustedes dos en el auditorio, con una maravillosa expresión de alegría, mientras acababan de comerse un delicioso pedazo de carne de puerquita, luego de haberse tenido que refugiar en un café para evadir las balas de unos grupos violentos enfrentados en la ciudad de Neiva y luego de haber conversado interminablemente, mientras caminaron a lo largo del Malecón del río Magdalena. Hermosos recuerdos que siempre estarán presentes en el afecto de la vida que seguimos compartiendo.

- Ángel-Maya, Augusto (2009). "Palabras Augusto Angel Maya". Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=45-LooST9MI>> (consulta: 10 de julio de 2022).
- Blanchot, Maurice (2004). *La espera, el olvido*. Madrid: Arena Libros.
- Boff, Leonardo (2001). *Ética planetaria desde el gran sur*. Madrid: Editorial Trotta.
- Coccia, Emanuele (2021). *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Foucault, Michel (1993). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- Hölderlin, Friedrich (2018). "Patmos". En *Antología poética*, editado por Francisco Bermúdez-Cañeta, 65-77. Madrid: Cátedra.
- Hoyos-Vázquez, Guillermo (1982). *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- Husserl, Edmund [1911] (1973). "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En *Filosofía como ciencia estricta*, 49-85. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Janke, Wolfgang (1988). *Postontología*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Jullien, François (2007). *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Madrid: Katz.
- Leff, Enrique (1994). "Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento". En *Ciencias sociales y formación ambiental*, editado por Enrique Leff, 13-52. Barcelona: Gedisa.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2004). "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes. Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 7: 45-57.

- Leff, Enrique (2010a). *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2010b). “El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental”. *Polis. Revista latinoamericana* 27: 179-195.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Maeterlinck, Maurice (2022). *La inteligencia de las flores*. Madrid: Editorial Gallonero.
- Noguera, Ana Patricia (2000). *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, Ana Patricia (2004). *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental contemporáneo*. Manizales: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, Ana Patricia (ed.) (2016). *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*. Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, Ana Patricia, y Sergio Echeverri (2020). “Ethos-cuerpo-tierra. Diseños-otros en tiempos de transición civilizatoria”. En *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur*, editado por Ana Patricia Noguera, 271-300. Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, Ana Patricia; Jaime Pineda, y Carlos Chacón (2021). “Ambientalización de la educación en tiempos de transición civilizatoria. Tránsitos y giros epistémicos-estéticos-éticos-políticos”, 153-201. En *Consideraciones de la ambientalización en la educación superior*, editado por Julio Carrizosa. Bogotá: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Pardo, José Luis (1991). *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Serbal.
- Pineda, Jaime (2009). “Geopoética del habitar humano”. Tesis de maestría en Filosofía (inédita). Manizales: Universidad de Caldas.
- Pineda, Jaime (2014). “Geopoética de la guerra. No pudimos ser... la tierra no pudo tanto”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Manizales: Universidad de Manizales.

- Pineda, Jaime (2016). "Paisajes del desarrollo: desilusión, disolución, devastación y desolación". En *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala*, editado por Ana Patricia Noguera, 15-68. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Sousa Santos, Boaventura de (2003). *Crítica de la razón indolente*. Volumen I. *Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Enrique Leff: un pensador urgente para una época de inmenso peligro

OMAR FELIPE GIRALDO



Culminaba mis estudios de doctorado a finales de 2012 cuando se me ocurrió, por una suerte de fe en el destino, pedirle a Enrique Leff que me asesorara en un eventual posdoctorado. No tenía relación con él, pero sabía quién sí la tenía: Patricia Noguera, la gran filósofa ambiental con la que vivía en ese entonces en Manizales debido a una breve estancia académica que hacía con su grupo de pensamiento ambiental. Cuando le comenté la idea a Patricia durante un desayuno en su cocina, ella de inmediato me dijo que lo llamaría para recomendarme. Y así fue. El gran Maestro aceptó recibirme como posdoctorante, sin conocerme, motivado, seguro, por el inmenso cariño que le guarda a la profesora Patricia. No podía creerlo: ¡el mismo Leff había consentido fungir como mi asesor!

Un mes después, cuando fui a conocerlo personalmente en su oficina del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, yo estaba realmente nervioso. Aunque lo había escuchado muchas veces en distintas conferencias, uno no puede sino quedar atónito frente a su presencia y su extraordinaria voz de barítono. Recuerdo, aun sin evitar sonreír, que cuando le comenté sonrojado y con las manos sudando que yo no era filósofo y ni siquiera era sociólogo de profesión, que mi carrera de base era la de Veterinaria, y que había entrado al pensamiento ambiental porque los tiempos urgentes así me lo habían impuesto, con su maravilloso humor y sonrisa pícaro

me consoló diciéndome que él había hecho un doctorado en Economía. Guardó silencio, me miró fijo a los ojos, y concluyó: ¡nadie es perfecto! (quizá sólo a quienes conozcan en profundidad su obra podrá hacerles gracia la anécdota).

Meses más tarde estaría iniciando uno de los tiempos más fructíferos de mi vida académica, cuando en el curso de mi posdoctorado le propuse servirle de profesor auxiliar en su seminario de posgrado en ecología política y sociología ambiental. Se encontraba terminando su libro *La apuesta por la vida* y aceptó retomar el curso, a pesar de sus múltiples compromisos y la premura por entregar el manuscrito a la editorial. Visto en retrospectiva, fue un privilegio para los estudiantes de esa generación tomar su seminario (creo que nunca se volvió a ofrecer), pero debo admitir que para ellos y ellas era realmente un reto porque debían leer su obra y presentar una síntesis frente a él y al grupo. Aún tengo grabada en mi memoria sus rostros de angustia cuando les correspondía exponer ante la mirada del Maestro. Debían explicarle al mismísimo Leff los contenidos de su propia obra. Podrán imaginar la descomunal tarea que ello les representaba, pues si cuando eres un iniciado leer a Leff no es fácil, lo es menos explicárselo a él mismo y salir adelante en el intento.

Y es que Enrique Leff es un autor difícil. Me imagino que nunca ha sido su interés ser de otro modo. Su obra es profunda como lo es él. Para leerlo bien, debes tener al menos un conocimiento básico en filosofía, pero también ser inmensamente sensible frente a la vida. Y es bastante inusual que estas dos características se den al unísono. Quienes han leído (y entendido) a autores como Lacan, Heidegger, Levinas, Derrida, Castoriadis o Nietzsche, por nombrar sólo algunos de los más recurridos por Leff, no suelen tener interés por los temas ambientales. Las facultades de filosofía siguen aún en sus temáticas clásicas y son poco dadas a descubrir pensadores del trópico. Y a quienes vienen de áreas de las ciencias naturales, motivados a entender la dimensión social de la crisis ambiental, les

cuesta mucho comprender la jerga académica de las humanidades. Esa es una de las razones por las que la filosofía ambiental todavía es un campo aún tan reducido y una temática tan pospuesta pese a ser tan urgente. Pero también esa laguna es la que explica por qué Leff es el referente obligado para quien quiera entender los orígenes profundos de la crisis ambiental. Quien lo haya hecho y se haya encontrado con su inmensa obra, debe hacer un doble esfuerzo: lo mismo comprender las honduras de la filosofía que tener una sensibilidad particular para ser afectado por las heridas de nuestra Madre Tierra.

Enrique es, con razón, uno de los autores más leídos y citados en el mundo en el campo de la ecología política, la economía ecológica y el pensamiento ambiental, pero también uno de los más citados de toda la UNAM, que es la universidad más grande del continente. Lo resalto como una rareza y proeza intelectual, no sólo por la poca citación que existe en la filosofía comparado con los científicos con quienes comparte el podio, sino también porque casi todos sus lectores se encuentran en el mundo hispanohablante de Latinoamérica, y en Brasil, donde Leff es toda una celebridad. Esto, por supuesto, es una maravilla para el pensamiento latinoamericano, pues es un orgullo tener autores tan leídos y referenciados, y de tal estatura académica en este bello rincón del mundo. Pero también, creo yo, es bastante injusto que sea una figura tan desconocida en otras latitudes. Como me lo comentó alguna vez, las relaciones intelectuales y editoriales con el norte son totalmente asimétricas por su arrogancia intelectual (los latinoamericanos podemos ser comentaristas, pero la gran teoría filosófica está reservada para los pensadores europeos y estadounidenses). También porque las grandes editoriales con distribución global sólo publican textos sometidos en su idioma, lo que implica que nosotros asumamos los costos de traducción. Creo que Leff es uno de esos autores que, a pesar de su enorme reconocimiento latinoamericano, está aún por ser descu-

bierto para los lectores del mundo entero. Su pensamiento es más urgente que nunca y su obra completa debería estar disponible en todos los idiomas posibles. No sólo por ser un pionero en la filosofía ambiental, sino también por su originalidad y por su pertinencia en estos tiempos de oprobio.

La intuición que guía el pensamiento leffiano es aparentemente sencilla, pero explorada durante toda una vida, revela una potencialidad explicativa impresionante tanto para comprender la crisis ambiental de nuestro tiempo, como para idear las salidas, si aún nos queda algo de sabiduría para re-aprender a habitar este hermoso planeta mancillado por la racionalidad económica metafísica. Su tesis principal, de la cual se deriva toda su apuesta filosófica, descansa en pensar la separación del orden simbólico respecto del orden ecosistémico. Leff abreva en Derrida para decir que hay una diferencia preontológica irreductible entre la simbolización del mundo propia de lo humano y lo real de la vida. ¿Cómo entender desde ahí la crisis ambiental? Como un corto circuito por medio del cual el magma de significaciones del dominio simbólico devino incongruente con la inmanencia de la *physis*. La crisis ambiental no es una crisis ecológica; es una crisis explicada por una falla del orden simbólico compuesto por el *logos* (la palabra y la técnica, el lenguaje y la razón), y el deseo inconsciente descrito por el psicoanálisis. Leff hace una hermenéutica de las consecuencias de la disyunción entre lo real y lo simbólico, entre la *physis* y el *logos*, entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

El autor hace una deconstrucción del discurso filosófico para entender la manera como los significantes del *logos* construidos durante la historia de la metafísica occidental han incomprendido los modos de despliegue de la vida: cómo el pensamiento humano hegemónico ha desconocido los límites planetarios y ha creado una voluntad de dominio de la técnica sobre la vida. La crisis ambiental es una crisis del entendimiento, un desconocimiento de lo real; es un

efecto del olvido de la vida: la consecuencia de una falla en la comprensión de las condiciones que hacen posible las fuerzas creativas la naturaleza y que conducen a la muerte entrópica del planeta. Por eso para Leff la crisis ambiental es una crisis tejida en el aparato simbólico: en las significaciones, en el inconsciente, en el lenguaje, en las relaciones de poder.

Leff rechaza la idea de emprender cualquier tipo de monismo que borre la diferencia ontológica entre naturaleza y cultura. Hacerlo implicaría una mescolanza biologicista o sistémica que acabe por confundir el problema de fondo: el hecho de que la simbolización de la cultura está desacoplada de lo real de la vida. Por eso es inútil (y contraproducente) intentar hacer una fusión entre ambos órdenes. No podemos ni debemos, sostiene Leff, aspirar a “una visión totalizadora y omnicomprensiva del mundo” (2004: 71), pues en caso de hacerlo estaríamos ignorando que el orden simbólico obedece a reglas distintas a las de la naturaleza. Si no atendemos, con todo rigor, la diferencia de la condición humana y la unificamos por el lado del orden biológico, no podríamos adentrarnos en el aparato psíquico, en las pulsiones del deseo inconsciente, en el lenguaje, en la voluntad de dominio de la técnica, en las relaciones de poder del capital. El ser humano habita en la cultura, su guarida es el lenguaje (la casa del Ser), y es desde ahí donde configura la significancia del mundo. Por eso si queremos adentrarnos en la incongruencia entre lo real y lo simbólico, debemos hacer un esfuerzo para entender cómo la lengua ha fraguado el *logos*, el *eidos*, la *razón*, la *res cogitans*, separada de la naturaleza, pero también cómo *la lengua* del inconsciente aflora en nuestra angustia y pulsiones de muerte. Lo real y lo simbólico deben mantener cada uno su propio orden si queremos entender bien la crisis ambiental en esta escisión originaria de la metafísica, así como las alternativas para construir un mundo habitable.

Las posibilidades de esta propuesta de epistemología ambiental son enormes. En sus últimas obras, Leff ha transcurrido desde una

crítica al valor en Marx y la racionalidad económica en su libro *Racionalidad ambiental* (2004), pasando por una crítica a la sociología ambiental y las ciencias sociales en la *Apuesta por la vida* (2014), hasta llegar a un diálogo crítico con Heidegger en *El fuego de la vida* (2018) y una hermenéutica de la “voluntad de poder” y “la falta en ser” con Nietzsche y Lacan en *El conflicto de la vida* (2020). Todos estos últimos trabajos son un despliegue cada vez más hondo, cada vez más profundo, cada vez más potente, de esta idea-fuerza de la separación entre lo real y lo simbólico, para aventurar la pregunta de cómo ha sido posible que el pensamiento occidental se haya apartado de las condiciones de existencia de la vida en el planeta.

Vale la pena insistir una vez más en la tesis central de Leff (lo que se dice dos veces se piensa dos veces, decía Heidegger): la crisis ambiental reside en que el orden simbólico (el pensamiento de lo real) no es compatible con la materialidad de lo real. La estructura simbólica compuesta por el lenguaje, la ciencia y la tecnología de la era moderna no está acoplada a las condiciones de vida en la Tierra. Esta crisis no es un evento geológico, ecológico y termodinámico; es un hecho ontológico expresado en la aprensión del mundo-objeto de la modernidad. La causa de la degradación ambiental es metafísica, pues es el efecto de haber pensado un orden social de manera independiente de las condiciones de la vida en el planeta. Por eso, la crisis ambiental es un efecto del conocimiento moderno sobre la naturaleza: un conocimiento que interviene sobre el mundo y que ha generado una degradación entrópica y una devastación ecosistémica. Aquel conocimiento que buscaba hacer transparente el mundo, iluminarlo y arrebatarse hasta el último de sus secretos, ha terminado por descolar la naturaleza, creando una realidad producida por la epistemología moderna. Para Leff, “la crisis ambiental que afecta las condiciones de vida en el planeta es el efecto histórico más contundente de la intervención del *Logos humano* en el devenir de la *Physis*” (Leff, 2020: 15).

Es a partir de un pensamiento metafísico que la racionalidad moderna ha creado una sobreeconomización del mundo; una simbolización de lo existente regida bajo el código del valor económico. La cultura occidental y sus estrategias simbólicas van a mediar con lo real a través de significaciones derivadas de las leyes de la oferta y la demanda del mercado. Con esas simbolizaciones no sólo se devasta el planeta vivo, sino que además el tren del progreso avanza devorando culturas y sometiendo la diferencia. Para Leff entonces, el pensamiento, escindido de la inmanencia terrestre, ha creado una simbolización fundada en la racionalidad económica que no toma como sustento el suelo vivo, y se ha erigido de forma independiente de las condiciones naturales.

¿Cuál es entonces la alternativa para construir una sustentabilidad de la vida? La tarea es reencauzar el pensamiento hacia la inmanencia de la vida: hacia las condiciones ecológicas del planeta, de modo que pueda fundarse “una nueva coherencia entre lo Real y lo Simbólico”. Esa nueva congruencia es lo que Leff llama una racionalidad ambiental: “una vuelta al orden simbólico para resignificar el mundo” (Leff, 2014: 127).

Para entender esta idea, debemos comprender cuál es la comprensión que Leff tiene de lo real. El filósofo ambiental parte de la pregunta ontológica fundamental que el pensamiento metafísico nunca se hizo para construir la simbolización del mundo: ¿qué es la vida? La respuesta a esa pregunta Leff la consigue en la respuesta termodinámica que hace Schrödinger. Para este físico la vida es vida porque los seres vivos son capaces de captar y transformar “energía negativa” (*neguentropía*) de la luz solar, mientras la biosfera disipa entropía, que es energía en forma de calor que no puede volver a utilizarse. Es decir, los organismos succionan energía solar a través de la fotosíntesis para mantener su funcionamiento. De ese balance entre entropía y neguentropía depende la estabilidad biosférica.

Leff (2004) pone el ejemplo de un bosque tropical. Este ecosistema genera entropía como resultado de la disipación de energía en forma de calor, que ocurre durante los procesos metabólicos de las redes tróficas. Pero al mismo tiempo (y esto es la neguentropía), el bosque colecta energía solar que convierte en biomasa gracias a la fotosíntesis de las plantas verdes. Así el bosque conserva su estabilidad. La termodinámica de la vida depende del balance de la productividad *neguentrópica* y la degradación entrópica. La vida es posible gracias a un proceso termodinámico, y es precisamente ese proceso el que se ha desbalanceado y desestructurado por la cultura y por las estrategias de poder en el saber del progreso, el desarrollo y el capitalismo.

La racionalidad ambiental entonces debe fundarse en los potenciales termodinámicos de la vida. Ello significa que una simbolización sustentable debe tomar como asiento la entropía, como ley límite de la naturaleza. ¿Qué significa esto? Una transmutación de una racionalidad económica metafísica a una racionalidad ambiental sustentada en los potenciales *neguentrópicos* de la biosfera. Si el orden simbólico funciona a través del lenguaje, el deseo inconsciente, la ciencia, la tecnología, la voluntad de dominio, el orden de lo real funciona mediante la termodinámica como la condición necesaria para la reproducción de la vida en la Tierra. Y si el dominio simbólico de la modernidad es incompatible con el orden termodinámico, la tarea es crear una racionalidad ambiental que, por un lado, deconstruya el sistema simbólico que soporta la degradación entrópica del mundo, mientras que, por el otro, se reconfigure en torno de la comprensión de las condiciones de vida, de modo que sepan construir “mundos neguentrópicos de vida”.

De lo que se trata entonces es de que podamos hacernos cargo de nuestra condición humana pero ahora reincorporándonos a la vida. Pensar y actuar en la vida y desde la vida. Aprender a vivir en las condiciones de vida. Este es el giro ontológico fundamental

de la crisis ambiental: que aprendamos a responsabilizarnos de la condición vital de un planeta, hoy puesto en la ruta de una degradación entrópica. Reinscribir la vida humana en la inmanencia de la vida; incorporar los modos de vivir en las condiciones termodinámicas-ecológicas del planeta.

Esto es lo que llama Leff la *racionalidad ambiental*: una nueva racionalidad fundada en potenciales ecológicos de los territorios y en los imaginarios sociales de los pueblos que los movilizan hacia la reapropiación social de la naturaleza y la reconstrucción de sus territorios de vida. Esta otra racionalidad implica hacer emerger una ética de vida que abra los horizontes para vivir bien dentro de las condiciones de la vida. Leff recurre al sintagma “diálogo de saberes” como la vía en la que diferentes modos-de-ser-en-el-mundo se encuentran para la construcción de otros mundos posibles basados en la reterritorialización de la vida.

Es realmente impresionante su obra y mi interés no es “resumir” ideas que Leff despliega en decenas de libros y centenas de artículos. Mi propósito es más bien mostrar la importancia que tiene su pensamiento para la reconstitución de la odisea humana dentro de la red de vida en estos tiempos en los que nos advierten que nuestro planeta Tierra podría ser inhabitable en el año 2050. Leff es imprescindible para comprender cómo y por qué llegamos a esta encrucijada que amenaza nuestra supervivencia, así como lo es para atisbar algunas claves para no sucumbir a la devastación generada por una ontología antinatura.

El reto para sus discípulos es leerlo críticamente e ir más allá de él: una tarea que, dada su erudición y productividad, parece imposible. Sin embargo, poco favor le hacemos al pensamiento ambiental, y a los autores, si repetimos sus ideas como autómatas sin problematizarlas; si no llevamos nuestras intuiciones al menos hasta la duda. A mí me han asaltado algunas preguntas que apenas he esbo-

zado en un reciente libro denominado *Afectividad ambiental* (2020) coescrito con Ingrid Toro.

Mi inquietud me lleva a preguntarme si acaso tanta ontología y epistemología de la razón no habrá terminado por ignorar el cuerpo en su conjunto, y si ello no tendrá implicaciones profundas para comprender la crisis ambiental y las salidas civilizatorias que requerimos crear. Aunque el “olvido del cuerpo en Leff” (como él mismo lo llamó en alguna ocasión) fue corregido en su último libro. ¿Por qué seguir tratando la racionalidad sin atender primero toda la dimensión sensible, afectiva, sintiente, estética, contenida en el cuerpo? ¿Acaso la razón no ha estado siempre guiada por la sensibilidad y los afectos? ¿No deberíamos comenzar con el cuerpo en su integralidad (sin divisiones anatómicas): con sus afectos y humores, con sus temperancias que se amalgaman con la razón, con sus emociones y sensibilidad, con el deseo y la percepción, con la consciencia y la inconsciencia, con las energías químicas y eléctricas, con las apetencias y los sentimientos, y las maneras como ese maremágnum de afectos y procesos mentales son afectados por el encuentro con otros cuerpos, en vez de separar el *logos* como una sustancia independiente y deconstruible en sí misma? Entiendo que para efectos de heurística política es necesario hacer un ejercicio de deconstrucción de la racionalidad que gobierna al mundo, pero me pregunto si eso mismo podríamos hacerlo sin separar las formaciones simbólicas de lo real de la naturaleza.

Siento incomodidad en seguir pensando en diadas (así sea de forma dialéctica), en vez de hacer epistemología ambiental desde las *multiplicidades*. Por eso me pregunto: ¿estamos condenados a pensar siempre la diferencia entre cultura y naturaleza? ¿No somos acaso tan pequeños en la inmensidad cósmica como para pretender abarcar un gigantesco orden simbólico escindido de lo natural, y la faz del universo fotografiada por el telescopio James Webb no es lo suficientemente infinita como para que termine ocupando un mi-

núsculo orden llamado real? ¿Por qué seguir pensando lo simbólico como una sustancia ajena al orden de la vida como lo proponen Derrida y Lacan? ¿No son el deseo, el poder, la inconsciencia y la lengua, una fuerza misma de la vida? ¿Por qué no entender la alteridad humana no desde la diferencia entre lo real y lo simbólico, sino en la inevitable continuidad de la trama de la vida que somos?

Esas mismas preguntas son atendidas, quizá de otras formas, en muchos pasajes de la obra de Leff. En su libro *El conflicto de la vida* (2020) propone una tesis de una potencia extraordinaria: el despliegue de la voluntad de poder (que retoma de Nietzsche) que es la vida misma (la vida queriendo ser vida en un eterno retorno creativo del cosmos sobre sí mismo), entra en conflicto con otra voluntad de poder que es la vida misma también, pero que se ha decantado en nuestra especie en un régimen ontológico que interviene en la inmanencia terrestre. En esta comprensión el *logos* no es la anti *physis*, no es lo antinatural del sujeto y el deseo inconsciente; es la misma generatividad de la vida en su modo conflictivo de ser. Decía el poeta Walt Whitman en el *Canto a mí mismo*:

¿Qué tenéis que decirme?

¿Que me contradigo?

Sí, me contradigo. Y ¿qué?

(Yo soy inmenso...

y contengo multitudes.)

¿Por qué seguir bebiendo de la epistemología metafísica de Derrida (y Lacan) y su separación entre lo simbólico y lo real de la naturaleza, cuando lo que debemos hacer es nutrir el pensamiento inmanentista con toda la radicalidad posible? ¿No sería mejor comprender la alteridad humana y sus particulares construcciones simbólicas en el tejido de la vida y no ocupando un imperio por encima de otro imperio, como prevenía Spinoza? Creo que debemos volver a pregun-

tarnos si la fórmula de lo simbólico, por un lado, con sus leyes y sus reglas, y lo real de la vida, por el otro, con sus condiciones termodinámicas, es la mejor manera de entender el problema ambiental.

A pesar de esas dudas epistémicas, también creo que la obra de Enrique Leff es profundamente útil y didáctica. Yo la uso en las clases con mis alumnos y es la tesis que guía la ecología política de muchos de mis trabajos. Su tesis del dualismo dialéctico es esclarecedora de la crisis civilizatoria y fuente muy fecunda para imaginar las puertas que debemos abrir para dejar de ocupar el mundo y empezar a habitarlo.

Para terminar quisiera decir, una vez más, que Enrique Leff es, sin lugar a duda, el pensador ambiental más importante de América Latina y uno de los filósofos más destacados en el mundo en la ecología política. Su imprescindible obra ha sido referencia obligatoria para varias generaciones de personas sociólogas, geógrafas, antropólogas, educadoras y filósofas ambientales. No podríamos entender la importancia que en Latinoamérica ha cobrado el ambientalismo crítico sin los aportes de Leff. A él le debemos la autoría de conceptos como saber ambiental, epistemología ambiental, racionalidad ambiental, complejidad ambiental y diálogo de saberes, además del uso de nociones como ontología de la vida, política de la diferencia, ética de la otredad y justicia ambiental. También otros sintagmas como productividad neguentrópica, muerte entrópica del planeta, reapropiación social de la naturaleza y territorialización de la vida. Debemos a Leff la demarcación discursiva de la diferencia entre sostenibilidad y el concepto su sustentabilidad de la vida, tan importante para la discusión política entre el capitalismo verde y las apuestas por la vida que enarbolan lo que él llama “los pueblos de la Tierra”.

Quisiera ir aún más lejos: Enrique Leff es, junto a un puñado muy selecto de nombres, el autor más consistente, original y prolífico de las ciencias sociales latinoamericanas. Y sus lectores lo saben

y así lo reconocen. Durante el panel compartido con Arturo Escobar y Vandana Shiva en el congreso de Clacso en Ciudad Universitaria de la UNAM en 2022, intenté infructuosamente acercarme para saludarlo. Tenía muchas ganas de abrazarlo. Me fue imposible. Filas y filas de lectores querían tomarse una foto con el doctor Leff. Eran colas similares a las que se arman cuando llega una celebridad musical o deportiva a algún aeropuerto. Esta vez era para un pensador ambiental latinoamericano urgente para estos tiempos de inmenso peligro. Me alegró verlo rodeado de lectores ávidos por tener un recuerdo con el Gran Maestro. Merece que así se le reconozca; merece que se le hagan todos los homenajes posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Giraldo, Omar Felipe, e Ingrid Toro (2021). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Veracruzana.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.

Aportes de Enrique Leff para pensar la educación ambiental en el nivel superior

MARÍA LUISA ESCHENHAGEN



Escribir un texto en homenaje a mi maestro y amigo de hace ya más de veinte años es todo un honor. Sin embargo, al tratarse de un vínculo tan especial, no es una tarea fácil. No es fácil, en particular, encontrar el tono para hacer justicia a todo lo que hay en juego. Procurando adecuarme a los términos de la invitación, voy a referirme principalmente a dos aspectos o momentos. Primero, recordaré cómo pasé de ser su estudiante doctoral a ser su colega y amiga; después reflexionaré sobre algunos de sus principales aportes y su influencia en mi trabajo, rindiendo homenaje a su estatura intelectual.

En 2001, poco después del 11 de septiembre, comencé mi doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Ya había leído a Enrique y lo había escuchado en 1999 en Cali, en el Segundo Seminario de Universidad y Ambiente. Dadas las inquietudes que traía, “sabía” que era él quien tenía que dirigir mi tesis. Era casi el único en las facultades de ciencias políticas y de filosofía que trabajaba realmente el tema ambiental. Lo fui a buscar en la oficina del Programa de las Naciones Unidas, desde donde estaba coordinando la Red de Formación Ambiental de América Latina. Me recibió, y después de un cierto trabajo de convencimiento para que me aceptara, comenzaron cuatro años de trabajo intenso, siendo su “estudiante cautiva” en todos los seminarios que dictaba en la UNAM. Seminarios impor-

tantes para familiarizarme con su pensamiento, discutiendo y sobre todo escuchándolo.

Cuando me gradué, me dijo: “Ya eres mi colega”. En los años que siguieron, Enrique se encontraba en plena vorágine de viajes, cruzando y atravesando toda América Latina. Así, nos seguimos viendo en Colombia, para comer sancocho de pescado al lado del río Magdalena; en Chile, disfrutando del pisco y los mariscos. Cada vez que iba yo a México, lo llamaba para vernos. Definitivamente las mejores conversaciones se dan al lado de un buen café o vino. Y las conversaciones giraban en torno al saber ambiental, las apuestas por la vida, el dolor y la alegría del mundo. Conversaciones que siempre se caracterizaron por su gran calidez humana y sobre todo por la confianza y franqueza que fuimos construyendo. Así pude conocer también el cariño que le tiene a “su” bosque, al cual contempla desde el gran ventanal de su sala, comiendo tortillas azules con frijoles negros.

Cuando se pensionó del PNUMA en 2006, estuve feliz porque sabía que por fin tendría todo el tiempo que necesitaba realmente para escribir todo lo que tenía en mente, y efectivamente así fue. Hasta se cumplió su gran sueño y deuda que tenía con la filosofía: concluyó su doctorado de Filosofía en la UNAM, con lo cual también llegó a la cúspide de madurez plena intelectual reflejada en sus tres libros sobre la vida: *La apuesta por la vida*, *El fuego de la vida* y *El conflicto por la vida*. Comenzó a escribir más rápido de lo que uno podía seguir leyéndolo con la atención que merece: bien sabemos que sus libros no se pueden leer a la ligera, sino que requieren de tiempo, dedicación y concentración, tres condiciones que se han convertido casi en un lujo en épocas en las cuales el trabajo académico investigativo es cada vez más mercantilizado y vertiginoso, y la abrumadora carga docente, en muchos casos, sustrae tiempo a lo realmente importante.

Definitivamente le agradezco a la vida haber podido conocer a Enrique como maestro y poder ser su amiga. Comprender la com-

plejidad ambiental para ser, estar y habitar dentro de las condiciones de la vida y darle sentido me ha enriquecido de un modo que difícilmente se puede expresar en palabras. Pocas son las personas que logran marcarlo a uno e influir de manera significativa y profunda. Enrique es una de ellas.

Ahora, en la convocatoria para colaborar en esta *Festschrift* para Enrique no resulta nada fácil encontrar el estilo adecuado. Terminé optando por recoger una parte de su pensamiento, la cual aporta significativamente para fundamentar una educación ambiental superior, a manera de invitación para seguir explorando este marco teórico y filosófico. Y como la invitación también fue para compartir cómo su pensamiento nos ha influido en nuestro propio trabajo, presento mi propuesta de ambientalización de las universidades, resultado en gran medida de sus aportes.

ALGUNAS REFLEXIONES PREVIAS PARA CONTEXTUALIZAR

Discursos están hechos de palabras:
Palabras que habrá de llevarse el viento
para diseminarlas por el mundo;
palabras-concepto que forjan nuevos sentidos teóricos
y nuevas formas de ser en el mundo;
palabras-savia que arraigan en la tierra
y que construyen territorios de vida;
palabras-idea que se hacen sangre y carne de nuevas identidades,
que se incorporen en el ser de las personas;
lenguas de los pueblos, lugares para habitar el mundo y soñar el futuro;
profecías realizables en la construcción de un mundo sustentable.
Leff, 2010: 14

Por lo general la mayoría de las propuestas de la educación ambiental se quedan en términos de activismos puntuales (reciclaje, plantar árboles, etcétera); en la pretensión de generar conciencia y comportamientos “verdes” (consumo verde), o de legitimar pro-

yectos desarrollistas. Yo misma inicié mi carrera y reflexiones en torno al reciclaje y el desarrollo sostenible, y caí presa de su discurso. Sin embargo, a partir del encuentro con el pensamiento de Enrique Leff rápidamente me quedó claro que estos métodos tradicionales hegemónicos no eran el camino ni para “solucionar” y mucho menos para entender los problemas ambientales. Hace 50 años que el problema ambiental está en la agenda internacional y el supuesto desarrollo sostenible se viene promulgando desde hace más de 30 años, y más recientemente reforzado a través de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS); no obstante, los problemas ambientales claramente van en aumento, lo cual demuestra que las aproximaciones hegemónicas occidentales, modernas, para mitigar (ya ni hablar de prevenir) el desastre ambiental, no han mostrado resultados contundentes. A manera de ejemplo, están el fracaso en el manejo del cambio climático y la pérdida masiva e irreversible de la biodiversidad a nivel mundial.

Esto es debido a que el camino elegido para afrontar los problemas ambientales utiliza instrumentos siguiendo una racionalidad instrumental/economicista que no va a las causas, a la raíz del problema, sino que busca apaciguar con accionismos y apariencias supuestamente “verdes” los efectos. Por lo tanto, se trata de soluciones superficiales y pasajeras cuya ineffectividad queda clara si se observan, por ejemplo, los millones de toneladas de basura plástica flotando en el mar, formando islas gigantescas entrando ya en la cadena trófica, y encontrada ya también en la propia sangre humana (Leslie *et al.*, 2022). Cabe entonces preguntar: si todas las supuestas buenas intenciones de la Agenda 21 de Río 92, así como las medidas, propuestas e instrumentos en las que aún se sigue insistiendo y apostando ahora a través de las políticas de los ODS fueran efectivas, ¿por qué no hay mejoras sustanciales? (Eschenhagen, 2015).

Como bien lo ha venido develando Enrique, las discusiones que predominan en las políticas ambientales, pero también en la propia

educación ambiental, siguen girando en torno a instrumentos inmediatistas sin cuestionar realmente las causas, las bases, el mismo sistema, es decir, la civilización moderna que se ha vuelto insustentable. Desde hace décadas, Leff habla de una crisis civilizatoria, donde la crisis ambiental resulta ser apenas un síntoma más.

Es en los espacios universitarios donde se produce y se reproduce el conocimiento que justifica y legitima los diversos instrumentos de políticas públicas, económicas, ingenieriles y legales, todos basados en epistemologías que no piensan desde la vida, sino que más bien la excluyen al cosificarla para su dominación y explotación. Se trata de espacios universitarios que forman con criterios administrativos y mercantiles para la acumulación de capital, pero no para la vida. Es una manera de formar futuros profesionales donde las propuestas de educación para el desarrollo sostenible claramente no son de educación ambiental, ni aportan al cuidado de la vida. Es aquí donde entra el aporte de Leff. Es un aporte que llama a repensar a fondo la filosofía, las teorías, las racionalidades que se reproducen en las universidades. Para entender su envergadura, es preciso comprender primero cómo el pensamiento interviene en el mundo.

LA INTERVENCIÓN DEL PENSAMIENTO EN EL MUNDO

Para el pensamiento crítico, la complejidad ambiental no se limita a la comprensión de una evolución “natural” de la materia y del hombre hacia este encuentro en el mundo tecnificado. Esta historia es producto de la intervención del pensamiento en el mundo.

Leff, 2000: 10

La problemática ambiental viene a cuestionar el pensamiento y el entendimiento del mundo: la ontología y la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, los entes y las cosas; la ciencia y la razón tecnológica con las que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno. De la complejidad ambiental emerge un nuevo entendimiento del mundo, incorporando el límite de lo real, la incompletitud del ser y la imposible totalización del conocimiento.

Leff, 2006a: 62

El gran aporte de Enrique Leff a lo largo de toda su obra es demostrar que el pensamiento interviene en la vida. En el caso de la civilización moderna, es un pensamiento basado en un orden metafísico que separa al ser humano de las condiciones de la vida y que, por lo tanto, ha resultado ser insustentable. Es un pensamiento que ha llevado a una crisis civilizatoria, lo cual se traduce lentamente en la muerte entrópica de la vida. Las formas del conocer moderno justifican y legitiman modos de producción, transforman el uso y apropiación del territorio y cambian las formas de organización sociales y jurídicas, conduciendo a una crisis social, económica y ambiental. El pensamiento interviene en lo real: la metafísica, el logocentrismo y la cientificidad occidental han producido, a lo largo de los siglos, un mundo insustentable.

La cientificidad y el logocentrismo posibilitaron el surgimiento y la justificación de una racionalidad instrumental con la cual la naturaleza, la vida, se convirtió en una cosa, en un objeto de estudio y

de dominación/explotación. La cosificación del mundo permitió a las ingenierías, la economía, la agronomía y a muchas otras disciplinas, cuantificar, planificar, mercantilizar, explotar los recursos naturales para dominarlos, manipularlos y enajenarlos. La misma denominación de “recursos” es un indicador de la cosificación de la vida. La naturaleza es entendida como un recurso, como un objeto, una cosa, y no como vida. Esto a la vez permite apreciar lo profundamente arraigada de esta visión de mundo en el propio lenguaje. La cosificación interrumpe el orden de la vida y la termina destruyendo, porque ya no existe una coherencia entre el orden de la vida y el orden simbólico, cultural.

Dentro de esta comprensión cientificista, subyacente y poco discutida se encuentra la mayoría de las iniciativas que se formulan para supuestamente contrarrestar el problema ambiental, como el desarrollo sostenible propuesto desde 1987 con el Informe Brundtland. Y más recientemente, con la embestida desde las máximas instancias internacionales para implementar los ODS universalmente en las políticas de todos los gobiernos del planeta (tan disímiles como China, Rusia, Irán, Estados Unidos). En el arraigo de dichas iniciativas en ese modo de comprensión cientificista reside la respuesta, de acuerdo con Leff, a la pregunta sobre por qué, después de más de 30 años de haber sido implementadas, no se aprecian mejoras significativas, sino que más bien se observa un empeoramiento constante de los problemas ambientales.¹

Este fenómeno lo viene observando y criticando Enrique desde mediados de los años setenta del siglo pasado. Sin embargo, él no

1 Véanse todos los informes ambientales que sacan los más diversos actores y organismos tanto independientes, privados como internacionales, gubernamentales, etcétera, sobre cambio climático, pérdida de biodiversidad, deforestación, degradación y muerte de los océanos, etcétera.

trabaja la cuestión ambiental con análisis y/o denuncias coyunturales de casos específicos de problemas o conflictos ambientales, sino que indaga constante y sistemáticamente sobre las *causas* que han permitido semejante catástrofe: “la problemática ambiental es el efecto que produce la racionalidad formal, instrumental y económica como formas de conocimiento y en su voluntad de dominación, control, eficacia y economización del mundo” (Leff, 2004: 339). Por lo tanto, su gran aporte está en la capacidad de reconocer un panorama mayor y más profundo del problema y a la vez proveer un marco filosófico, epistemológico, para efectivamente comprender la complejidad ambiental. Entender, ver con otros ojos y así poder proponer caminos alternos desde la otredad, desde la diferencia, desde la vida.

Para ello resulta indispensable entender que Enrique Leff, como buen filósofo, otorga al concepto de ambiente un significado propio. Así, para él,

el ambiente *no es* la ecología, *sino* la complejidad del mundo; *es un saber sobre* las formas de apropiación del mundo y de la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento. Desde allí parte nuestro errante camino por este territorio desterrado del campo de las ciencias, para delinear, comprender y dar su lugar –su nombre propio– al saber ambiental (Leff, 2006a: 13-14).²

Y es aquí entonces donde entran dos conceptos centrales de su pensamiento ambiental: el *saber ambiental*, a través del cual evidencia la insustentabilidad de las formas de conocer modernas, y la *racionalidad ambiental*, clave para deconstruir el pensamiento occidental

2 Cursivas de la autora en todas las citas.

y resignificar el mundo. En cuanto al saber ambiental, señala que el mismo

devela y desentraña las estrategias de poder que se entretajan en la epistemología empirista y racionalista que confunden el ser con el ente, lo real con la realidad, el objeto empírico y el objeto de conocimiento; desenmascara las estrategias conceptuales de las teorías de sistemas y del pensamiento ecológico; establece las bases epistemológicas para la articulación teórica de las ciencias y abre el conocimiento hacia un diálogo de saberes (Leff, 2006a: 17).

Es decir, el saber ambiental hay que entenderlo no como un conocimiento dado, sino como un saber *sobre*, como una *actitud* inquisidora, exploradora para comprender, descubrir, revelar las maneras a través de las cuales Occidente, el mundo moderno, entiende y organiza el mundo socioambiental. Entender cómo llegamos³ a ser lo que somos, cómo intervenimos y transformamos los territorios y por qué ha resultado ser profundamente insustentable ese relacionamiento con el entorno. Sobre todo, entender por qué no se trata de ecologizar el pensamiento o de gestionar mejor los problemas ambientales, sino fundamentalmente de reconocer las estrategias (de poder y conceptuales) insustentables que subyacen a las acciones de apropiación y transformación territorial. El saber ambiental es una invitación a, o un lente para, comprender y ver el mundo desde la vida. Y en cuanto a la *racionalidad ambiental*, Leff *no* la entiende como

un orden determinado por una estructura (económica) o una lógica (del mercado, del valor, de la organización vital, del sistema ecológico), *sino*

3 Aquí el nosotros se refiere a *nosotros* como *sociedad occidental moderna*.

[como] la *resultante* de un *conjunto de formas de pensamiento*, de *normas* éticas, de *procesos* de significación y de *acciones* sociales, que limitan o desencadenan la aplicación o la manifestación de una ley (de la economía, de la entropía, de la ecología) en una oposición y conjunción de intereses sociales y que orientan la reorganización social, a través de la intervención del Estado y de la sociedad civil, hacia la sustentabilidad [de la vida] (Leff, 2006a: 44).

La racionalidad ambiental es una razón *desconstructora* de la racionalidad de la modernidad; es una racionalidad abierta a lo impensable dentro de los códigos de la razón establecida. Es una *razón crítica* de la racionalidad dominadora –encerrada en sí misma y cegada a la otredad–, para *pensar la diferencia* y lo que aún no es; es una categoría para construir un mundo que haga posible la realización de esos fines a los que apuntan esas desgastadas palabras (equidad, democracia, diversidad, sustentabilidad), para devolverles su sentido y su potencialidad (Leff, 2004: 340).

La racionalidad ambiental ofrece un marco para identificar la coherencia, consistencia y eficacia, o no, de estrategias, discursos, instrumentos, políticas que dicen ser ambientales. Y además exige una deconstrucción de la racionalidad universal dominante y del logocentrismo de las ciencias, lo cual se da a través de un diálogo de saberes (Leff, 2010). Por lo tanto,

la crisis ambiental es el síntoma –la marca en el ser, en el saber, en la tierra– del límite de la racionalidad fundada en una creencia insostenible: la del entendimiento y la construcción del mundo llevado por la idea de totalidad, universalidad y objetividad del conocimiento que condujo a la cosificación y economización del mundo (Leff, 2004: 298).

De este modo Leff, a lo largo de toda su obra, va precisando cada vez con mayor claridad y profundidad cómo las formas de pensar

intervienen y transforman el mundo. De ahí que se refiera a una crisis civilizatoria y que proponga un marco filosófico con base en el cual resulta posible comprender la complejidad ambiental a través del saber ambiental.

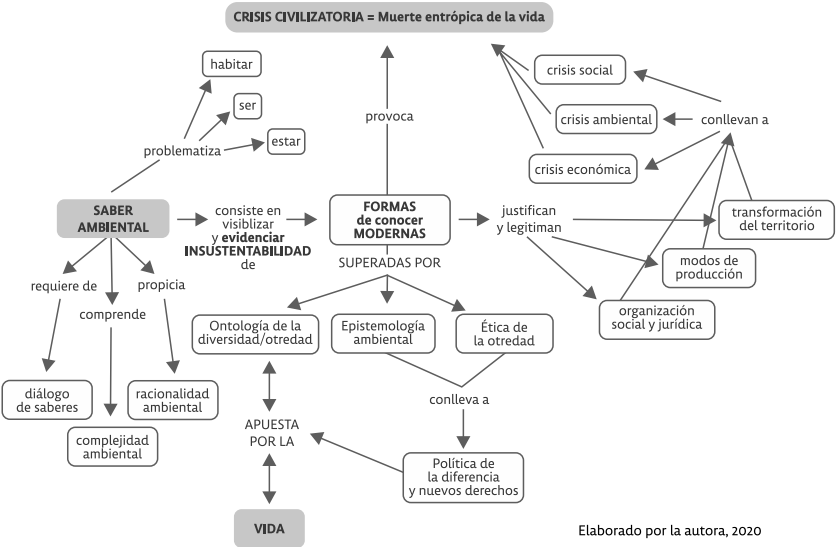
UNA PROPUESTA DE MAPA DE LA CRISIS CIVILIZATORIA: INTERPRETANDO A ENRIQUE LEFF

Crisis ambiental en la perspectiva de una crisis civilizatoria:
Llama a pensar, a desentrañar el origen, las causas, los procesos que llegaron
a instituir el régimen ontológico del Capital que gobierna al mundo globalizado:
al régimen regido por la racionalidad científica, tecnológica, económica y jurídica.
Leff, 2020:19

Al ser la idea de crisis civilizatoria tan central en la obra de Enrique Leff, abordada y precisada en tantos de sus textos, puede ser apropiado intentar aquí una aproximación visual, con fines meramente didácticos, a su interpretación. En Leff, la crisis civilizatoria puede ser entendida como la muerte entrópica de la vida. La pregunta central entonces es qué provoca esa crisis, esa muerte. Según Enrique, son las *formas* de conocer modernas, específicamente las ciencias y el método científico. Estas *formas* de conocer justifican y legitiman tanto la organización social y jurídica como los modos de producción y, también –por ende– la transformación del territorio. Al tratarse de formas de conocer que no piensan desde la vida, sino desde el objeto inerte, cosificando y objetivizando al mundo, conducen a las crisis económica, ambiental y social que en su conjunto conforman la crisis civilizatoria moderna. El esquema 1 sintetiza visualmente esta faceta puntual del pensamiento de Enrique Leff, que

resulta ser importante desde el punto de vista de la fundamentación de una educación ambiental superior.⁴

Esquema 1



Elaborado por la autora, 2020

Frente a esta crisis civilizatoria Enrique propone el *saber ambiental*, el cual consiste en visibilizar y, sobre todo, evidenciar justamente la insustentabilidad de esas formas modernas de conocer y la manera como éstas han cosificado al mundo. El saber ambiental problematiza el ser, el estar y el habitar en todas sus dimensiones. Es un saber ambiental que requiere en primera instancia del *diálogo de saberes* (Leff, 2006b), pero también requiere de (y favorece) la comprensión

4 Vale tal vez aquí la aclaración, para un público latinoamericano, que en Colombia se habla de educación superior mientras que en otras latitudes se habla de educación universitaria.

de la *complejidad ambiental* (Leff, 2000) y propicia la *racionalidad ambiental* (Leff, 2004).

Sintetizando, se puede decir que el saber ambiental *demand*a deconstruir la comprensión mecanicista, el logos globalizador del mercado y la ley de valor que ha desconocido a la naturaleza y a la cultura, así como también problematizar el campo de las ciencias. Es una racionalidad que *se coloca* por fuera del campo de la metafísica, del logocentrismo y de la cientificidad; asume la incertidumbre, la indeterminación y la posibilidad y hace un énfasis especial en incorporar la otredad, en trascender la dicotomía entre sujeto y objeto, característica del proyecto moderno.

Leff no solamente critica las formas de conocer modernas a través del saber ambiental, sino que también propone concretamente caminos para superar las formas insustentables de conocer. Para ello plantea la *epistemología ambiental* (Leff, 2006a), acompañada por la *ética de la otredad* con vistas a forjar una política de la diferencia acompañada por nuevos derechos (Leff, 2019), como también la *ontología de la diversidad y la otredad* (Leff, 2018). Con estas propuestas concretas plantea una *apuesta por la vida* (Leff, 2014) y una *sociología ambiental* (que se distancia por supuesto de aquella propuesta por el norte global).

Es así como Leff, a lo largo de su problematización de la vida y creación de pensamiento constante propone formas de conocer, comprender y afrontar la vida. Es posible identificar cinco niveles de su pensamiento, donde cada nivel está compuesto por una serie de conceptos. El primer nivel sería el epistemológico, compuesto por los conceptos de saber ambiental, epistemología ambiental, racionalidad ambiental, complejidad ambiental y diálogo de saberes. El segundo nivel es el ontológico, compuesto por la ontología de la vida, la política de la diferencia, la ética de la otredad, la justicia ambiental y la re-existencia. El tercer nivel es el productivo, fundado en la biotermodinámica de la vida, compuesta por una nueva ra-

cionalidad productiva, la productividad eco-tecnológica-cultural y neguentrópica, que conlleva la reapropiación social de la naturaleza y la territorialización de la vida. El cuarto nivel sería el discursivo, para demarcar los campos entre sustentabilidad y sostenibilidad, entre geopolítica del desarrollo sostenible y sustentable, entre racionalidad capitalista y racionalidad ambiental, entre racionalidad comunicativa y diálogo de saberes. Finalmente, el quinto nivel sería el subjetivo/inconsciente, con los conceptos de falta en ser y voluntad del poder.

A través de estas elaboraciones, Enrique fue profundizando cada vez más en la comprensión de la crisis civilizatoria, donde el problema fundamental no es la destrucción ecosistémica en sí, sino más bien sus raíces profundas, ubicadas en el plano epistemológico, es decir, en unas formas de conocer orientadas a apropiarse del entorno de manera insustentable. Luego las identifica más nítidamente en el plano ontológico (Leff, 2018), y señala la falla —por no decir tragedia— de la (in)comprensión de la vida, que emerge en el momento de la disyunción entre lo real (la materia) y lo simbólico (el lenguaje), esa escisión entre naturaleza y cultura donde se pierde la capacidad de *saber habitar dentro de las condiciones de la vida*; donde equivocadamente las reflexiones sobre esas condiciones de vida se realizan *desde el ser* como lo fundamental y la condición del mundo, siendo que esas condiciones de la vida se dan a través de la termodinámica, las condiciones ecológicas, en fin, la biosfera. Por eso termina evocando críticamente a Heidegger, haciendo referencia al “olvido de la vida”:

La crisis ambiental es el síntoma de una falla de comprensión de la vida que al configurarse en la psique humana e institucionalizarse en los dispositivos racionales de poder que dominan a los impulsos y a la potencia de la vida, conducen el metabolismo de la biosfera hacia la muerte entrópica del planeta (Leff, 2020: 33).

Se trata entonces de un marco teórico con base en el cual es posible comprender, trabajar, proponer otros caminos y mundos posibles. Su riqueza y solidez se refleja también en el hecho de que es referencia en campos de conocimiento tan disímiles como el derecho, la geografía, la educación ambiental, la ecología política y la bioética, y de que es además capaz de forjar nuevos sentidos de vida.

MARCO FILOSÓFICO PARA FUNDAMENTAR UNA EDUCACIÓN AMBIENTAL SUPERIOR

La educación se renueva en el espíritu emancipatorio
que impulsa una nueva comprensión del mundo, a partir del
pensamiento de la complejidad, de la política de la diferencia
y de la ética de la responsabilidad con la naturaleza y con la sociedad.
Leff, 2010: 247

Aprender a vivir en otro entendimiento del mundo, con otro
conocimiento, conviviendo con otros mundos de vida y diversas
formas de ser.
Leff, 2010: 218

El marco teórico-filosófico caracterizado en las secciones precedentes es el que permite fundamentar una educación ambiental, ahora sí transversal, en las universidades. Por educación ambiental en las universidades no se entiende ni materias optativas o electivas, ni cátedras ambientales,⁵ ni mucho menos gestión del campus ver-

- 5 Sin menospreciar claramente cualquiera de estas iniciativas de materias, cátedras, sabiendo muy bien que muchas veces son los únicos intersticios —o grietas, como diría Catherine Walsh (2017)— que existen en las universidades, que resultan indispensables de ser ocupados y aprovechados, generalmente impulsados por iniciativa de profesores preocupados, pero claramente resultan ser insuficientes y no responden al sentido transversal del saber ambiental según Enrique Leff.

de (reciclaje, consumo verde de agua, energía, etcétera), ni adosar adjetivos “verdes” o “ambientales” a programas, carreras y ofertas educativas. Tampoco se entiende la formación de educadores ambientales ni la ejecución de proyectos de educación ambiental a través de proyectos de investigación en comunidades aledañas o en la propia universidad. Muchas de estas actividades, en especial aquellas relacionadas con emprendimientos verdes, campus verde, por lo general provienen de, y se pueden asociar a los ODS.

Se trata, evidentemente, de algo distinto. Partiendo de la comprensión de la crisis civilizatoria y del saber ambiental según Leff, fui elaborando la siguiente aproximación:

la educación ambiental superior se refiere a la formación de *criterios ambientales* en su sentido más amplio, para propiciar que los futuros profesionales *comprendan* la *complejidad ambiental* a través del *saber ambiental*, y con ello fomentar los debates informados, con argumentos; facilitar la propuesta de soluciones y la toma de decisiones responsables, en las que se piense desde la vida y se le respete, decisiones que reconozcan el principio de precaución en el tiempo, y con todo ello poder transformar el mundo. Una formación de criterios ambientales que debe atravesar todas las universidades, *todas* y *cada* una de las carreras, disciplinas y materias. Por ende, no se trata de una formación de formadores en educación ambiental, ni de una concientización ambiental puntual, ni de la inclusión de la “dimensión” ambiental, ni de una materia extra, ni de un activismo ambiental ciego (plantar árboles, poner contenedores para el reciclaje, actividades con comunidades cercanas a la universidad, etcétera), ni de una “gestión” ambiental. No, es mucho más (Eschenhagen, 2021: 205).

De lo que se trata, entonces, es de formar a los futuros profesionales de tal manera que puedan relacionar su propio campo de conocimiento con la vida, reconociendo los impactos y transformaciones

sobre los territorios y sobre la vida a largo plazo, que su quehacer profesional y sus decisiones provocan. En síntesis, se trata de comprender la intervención, la incidencia del pensamiento en lo real, así como de reconocer la importancia de la ética de la sustentabilidad para asumir así la responsabilidad con la vida.

Esto significa, también, que para poner en práctica esta educación ambiental superior, el primer ámbito de acción deberían ser las comunidades académicas, el propio profesorado, requiriéndose además una revisión curricular correspondiente. Porque es allí, en las aulas y en los planes curriculares, donde se reproducen esas formas de conocer modernas insustentables. Aunque sin duda esto también implica una voluntad y disposición en todos los niveles políticos, institucionales, pedagógicos y hasta individuales/personales de compromiso.

A partir de esta lectura y comprensión de la educación ambiental, propongo siete requerimientos concretos para adquirir un saber ambiental. Dado que han sido tratados con mayor detalle en una publicación reciente (Eschenhagen, 2021), aquí apenas los enuncio y justifico brevemente:

La necesidad de la contextualización de los problemas ambientales

Considerando que por lo general las materias son muy “disciplinarias”, este primer requerimiento es una invitación para ver, mirar y entender los problemas ambientales desde múltiples perspectivas. Se trata, por un lado, de que las ciencias sociales y humanas se conecten con las ciencias naturales, duras y aplicadas y viceversa y, por el otro, de que dentro de cada campo (social-natural) se amplíe la mirada. Es decir, de abrir el panorama de comprensión de un fenómeno, considerando lecturas diferentes: por ejemplo, desde la política ambiental/ecología política, desarrollo sostenible/sustentable,

economía ambiental/ecología económica, historia, antropología, sociología ambiental, y a la vez también buscar entender el fenómeno desde la biología, la química, la física, la ecología, etcétera. Todos deberían comprender y manejar conceptos como entropía, poder, resiliencia, conflicto, eutroficación, cultura, ciclos biogeoquímicos o discursos, para dimensionar mejor los problemas ambientales. No es posible entender el problema ambiental desde una sola mirada o disciplina, de ahí el énfasis en una amplia contextualización.

La importancia de la identificación de las causas de los problemas ambientales

Este segundo requerimiento retoma claramente el pensamiento de Enrique Leff al llamar la atención sobre las bases epistemológicas del conocimiento, que luego define por ejemplo diferentes conceptos de ambiente (ambiente como objeto, como sistema o como complejidad). Aquí se hace también énfasis en llamar la atención sobre el hecho de que la universidad, al no apuntar meramente a una formación técnica, necesariamente tiene que hacer énfasis en las formas de conocer. Asunto que la neoliberalización de las universidades, así como la profesionalización instrumental-funcional de los futuros profesionales, tiende a invisibilizar.

El reto de la claridad y coherencia conceptual

Este requerimiento responde a la observación del uso cada vez más ecléctico y pragmatista de los conceptos, como sería justamente el caso de sostenible-sustentable, invisibilizando y diluyendo las diferencias teóricas e ideológicas y por ende instrumentales. Sin embargo, resulta indiscutible la existencia de relaciones de poder que atraviesan las formas de conocer, la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del saber, las cuales las universidades no pueden

obviar ni desconocer en la formación de los futuros profesionales, sino que las tienen que evidenciar, visualizar y debatir.

La importancia de la interdisciplinariedad

La interdisciplinariedad resulta ser una de las exigencias más reiterativas al hablar de educación ambiental en las universidades. Enrique Leff hablaba desde comienzos de los años ochenta acerca de la articulación de las ciencias y de la interdisciplinariedad, con sentido crítico y reconociendo sus limitaciones. En el contexto actual, las universidades continúan marcadas por propuestas “disciplinarias”; la interdisciplinariedad sigue siendo un gran reto, comenzando por el hecho de que se sigue confundiendo inter, multi y pluridisciplinariedad.

El aporte del pensamiento y la ética ambiental

América Latina cuenta ya con una trayectoria larga, rica y diversa en el tema del pensamiento ambiental,⁶ donde claramente está incluida la ética ambiental. Sin embargo, y aunque se trata de un tema que merece ser estudiado cuidadosamente, al decir del Colectivo de Investigadores en Educación Ambiental de América Latina y el Caribe (EArte-ALyC), en las tesis de maestría y doctorado sobre educación ambiental existen aún, muy curiosa y extrañamente, relativamente pocas referencias a la dimensión ética. Leff es, por supuesto, uno de los referentes principales en la materia.

6 No sobra aquí referenciar algunos trabajos compilados sobre el tema, desde diferentes perspectivas y énfasis: Vanhulst (2019); Pengue (2017); Sejenovich et al. (2012), y del propio Leff (2009).

La importancia de preguntar y problematizar

Este sexto requerimiento nace ya de mi propia experiencia como docente y tutora de tesis, al observar la gran dificultad que tienen los estudiantes para problematizar cuestiones. Sin duda, es el resultado de una educación que se ha preocupado más por “responder” que por preguntar, comprender, pensar: problematizar (véase Eschenhagen *et al.*, 2018).

El reto de cultivar cuatro habilidades

Estas cuatro habilidades son: asombro, creatividad (Bohm, 2002), empatía en combinación con la compasión (Ricard y Singer, 2017, y Hoyos-Valdés, 2018), y pensar interrelacionadamente. En un mundo en el cual la modernidad ha vaciado en muchos casos de sentido a la vida; en el cual se anestesian sistemáticamente todos los sentidos a través de una sobreexposición (ruido, visual, etcétera); en el cual la avalancha de información se pone como equivalente a conocimiento; en el cual la producción masiva de necesidades innecesarias incentiva un consumo supuestamente sin fin y cancela espacios de creatividad; en el cual el individualismo es cada vez más marcado; en el cual todo está compartimentado (el conocimiento, el tiempo, el trabajo, el ocio, etcétera), estas cuatro habilidades resultan vitales de recuperar para una vida digna.

Esto es apenas una presentación muy sintética de los siete requerimientos que requieren ser revisados y sobre todo discutidos y debatidos en las comunidades académicas, para luego ser incorporados en lo posible en los planes curriculares. Se trata de un reto mayor frente a una crisis civilizatoria que nos interpela de manera urgente. Y queda por delante un camino largo por recorrer.

Para cerrar quiero resaltar nuevamente el potencial que tiene el pensamiento de Enrique, que se refleja en el simple hecho de cuán-

tos campos de conocimiento —derecho, agroecología, sociología, ecología política, economía ecológica, educación— han tomado sus reflexiones y propuestas filosóficas y teorías como referencia y guía para pensar y actuar en el campo ambiental. Son pocos autores los que tienen este potencial. Así, Enrique nos deja un legado, una base, y a la vez una fuente invaluable y rica para fundamentar la educación ambiental superior y sobre todo para seguir pensando y proponiendo caminos para la vida, lejos de las trilladas e insostenibles derivas hegemónicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bohm, David (2002). *Sobre la creatividad*. Barcelona: Kairos.
- Eschenhagen, María Luisa (2015). “El fracaso del desarrollo sostenible: la necesidad de buscar alternativas al desarrollo, algunas entradas”. En *Espaço, políticas públicas e território: Reflexões a partir da América do Sul*, editado por Aurora González Serna, Edvania Torres Aguiar Gomes, Luz Stella Carmona Londoño, y Mariana Zerbone Alves de Albuquerque, 72-102. Recife, Brasil: Universidade Federal de Pernambuco.
- Eschenhagen, María Luisa (2021). “Fundamentación de la educación ambiental superior y propuesta metodológica para su puesta en práctica”. En *Consideraciones de la ambientalización en la educación superior*, 203-301. Bogotá, Colombia: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Eschenhagen, María Luisa; Denisse Roca-Servat; Marcela Vergara, y José Roberto Álvarez (2018). “¿Por qué, para qué y cómo problematizar para investigar?”. En *Construcción de problemas de investigación: diálogos entre el interior y el exterior*, editado por María Luisa Eschenhagen, Gabriel Vélez-Cuartas, Carlos Maldonado, Germán Guerrero Pino, 66-94. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia/Universidad Pontificia Bolivariana.
- Hoyos-Valdés, Diana (2018). “Budismo y filosofía moral occidental”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 14(2): 38-55.

- Leff, Enrique (2000). "Pensar la complejidad ambiental". En *La complejidad ambiental*, coordinado por Enrique Leff, 7-53. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2006a). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2006b). *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales. Disponible en <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/470trabajo.pdf>.
- Leff, E. (2009). "Pensamiento ambiental latinoamericano. Patrimonio de un saber para la sustentabilidad". *ISEE Publicación Ocasional* 6: 1-16. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/289741693_Pensamiento_Ambiental_latinoamericano_Patrimonio_de_un_Saber_para_la_Sustentabilidad>.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2012). "Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad". *Environmental Ethics* 34 (invierno): 97-112. Disponible en <<https://doi.org/10.5840/enviroethics201234Supplement58>>.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). *Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leslie, Heather A.; Martin J. M. van Velzen; Sicco H. Brandsma; A. Dick Vethaak; Juan J. Garcia-Vallejo, y Marja H. Lamoree (2022). "Discovery and quantification of plastic particle pollution in human blood". *Environment International* 163: 1-8. Disponible en <<https://doi.org/10.1016/j.envint.2022.107199>>.
- Pengue, Walter (ed.) (2017). *El pensamiento ambiental del Sur. Complejidad, recursos y ecología política latinoamericana*. Los Polvorines, Prov. de Buenos Aires, Argentina: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Sejenovich, Héctor; Beatriz Slutzky, y Sonia Cabrera (2012). *Rescatando la historia perdida. El pensamiento ambiental latinoamericano a la luz de las contradicciones actuales del desarrollo. Informe de investigación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216123606/RescatandoLaHistoriaPerdida.pdf>>.
- Vanhulst, Julien (2019). “Pensar la sustentabilidad desde América Latina. Retrospectiva del discurso académico a partir de un análisis bibliométrico entre 1979 y 2012”. *Revista Colombiana de Sociología* 41(1): 41-71. Disponible en <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15446/rcs.v42n1.73141>>.
- Walsh, Catherine (2017). “¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya-Yala”. En *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*, coordinado por Alai Garcia Diniz *et al.*, 1-29. São Paulo, Brasil: Pedro & João Editores.

La amistad y la sinergia como condiciones para la sustentabilidad de la vida

CLAUDIO LÖWY



Hace poco menos de 15 años me enteré de que Enrique Leff estaba en Buenos Aires. Ese mismo día, al final de la tarde, daría una charla en la sala de teatro de una universidad en el barrio de Constitución. Hacía un par de años yo había comenzado con actividades de investigación, difusión, reclamos y denuncias de los engaños vinculados a los registros de los agroquímicos biocidas por el Estado Nacional. En el teatro, luego de la exposición, los debates y numerosos saludos y conversaciones, Enrique me miró con expresión interrogadora.

—Hola Enrique. No nos conocemos personalmente. Soy Claudio Löwy.

Enrique dejó sus cosas en uno de los asientos, me abrazó y dijo con mucha calidez:

—Claudio. ¿Cómo es posible que no nos hayamos encontrado antes?

Y el encuentro con Enrique Leff, académico, militante, siempre afectuoso, ocurre una y otra vez desde entonces.

Pasé mi infancia y primera juventud en un pueblo del valle de Calamuchita de las sierras de Córdoba, provincia del centro de Argentina. Solía caminar el monte serrano con amigos y mi compañero perro. La ganadería era serrana, extensiva, en bosque nativo. El ganado vacuno aparecía con racimos de garrapatas colgados del cuello. El método principal de lucha eran los incendios controlados,

que muchas veces se descontrolaban. Los bosques se quemaban, la biodiversidad moría, el suelo descubierto se erosionaba, aparecían cárcavas con las lluvias, el agua de los arroyos, ríos y vertientes se deterioraba. A fines de la década de los sesenta no se hablaba de ambiente, de protección ambiental ni de desarrollo sustentable. La carrera más afín era la de Ingeniería Forestal, en la entonces Escuela Superior de Bosques de la Universidad Nacional de La Plata. En 1974 me recibí de ingeniero forestal, seguramente la más social de las ingenierías.

La lucha por la preservación de las condiciones para la sustentabilidad de la vida, por el cambio del paradigma civilizatorio hacia múltiples asociaciones solidarias, exigía también múltiples articulaciones. Entre ellas, las que debían ocurrir entre los conocimientos, los discursos, las necesidades de las personas y organizaciones que participaban de las luchas populares territoriales, por un lado, y de la academia, por el otro. Aparecía con mucha relevancia la necesidad de la deconstrucción del discurso que justificaba –que justificaba– las diferentes variantes de lo que luego denominaríamos extractivismo; en mi caso, de la justificación del uso de los agroquímicos biocidas. Una tesis no desarrollable en el contexto de la ingeniería forestal, por más que fuera la más social de las ingenierías. No encontraba la manera ingenieril de proponer allí la metodología del análisis crítico del discurso.

De vuelta en Buenos Aires desde Cataluña, donde había cursado la maestría en Desarrollo Humano, Globalización y Desarrollo Local en la Cátedra Unesco de la Universidad de Girona, inicié el programa de doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En eso estaba cuando ocurrió el encuentro con Enrique.

Hasta el plan de tesis me acompañó el doctor Alejandro Rofman, economista muy prestigioso, especializado en desarrollo regional, director y fundador, entre tantas otras actividades, del Centro de

Estudios Urbanos y Regionales (CEUR), amigo desde 1978, en plena dictadura militar.

El objetivo principal de la tesis “El discurso agroquímico plaguicida. De la OMS a los territorios”, es deconstruir el discurso que pretende justificar la aplicación de los agroquímicos biocidas en los territorios. La lucha en las localidades aparecía como más fructífera si los argumentos de esa deconstrucción tuvieran el respaldo académico de una tesis doctoral. Al momento de elaborar el plan de tesis, conversamos con Alejandro de incorporar a Enrique Leff en la dirección. Me contestó que, si Enrique aceptaba, que fuera el director, y él quedaría como codirector local. Enrique me aceptó inmediatamente a vuelta de correo, interesado en la temática y el ámbito académico. El intercambio fluido, interactivo y de mucho valor favoreció el enriquecimiento y la consolidación de los objetivos, la metodología y el marco teórico, a la vez que manifestaba gran respeto por las descripciones territoriales.

Enrique estaba muy comprometido con su tesis “La ontología de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental”, defendida el 16 de diciembre de 2017 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que diera origen al libro *El fuego de la vida*. A pesar de ello, fue colaborador y positivo en todo lo que tuvo que ver con las gestiones administrativas, la articulación con Alejandro y las lecturas comentadas. Me impulsó a defender mi trabajo de las restricciones reglamentarias, sobre todo en lo que hace a la extensión, que superaba el máximo indicado. Adicionalmente, viajó desde México a Buenos Aires para estar presente en la defensa en septiembre de 2019.

En la tesis planteo que el discurso hegemónico del neoliberalismo globalizado se sustenta en un grado muy significativo en la construcción de legitimidades de los procesos productivos insertos en la lógica tecno-económica que dicho discurso propone y promueve. Entre ellos, el sistema de producción agrícola que promueve el uso de los agroquímicos biocidas. Esa construcción es lograda en

un grado muy importante a partir de alteraciones, contradicciones, ocultamientos y falacias en los discursos contruidos por quienes promueven esos sistemas productivos.

ENRIQUE LEFF Y EL MARCO TEÓRICO PARA LAS LUCHAS TERRITORIALES SOCIOAMBIENTALES

Las luchas socioambientales en los territorios requieren marcos teóricos que favorezcan la continuidad y los resultados de sus estrategias; entre ellas la confrontación de las construcciones discursivas del neoliberalismo globalizado. Estas construcciones todavía buscan la legitimación científica, política y económica de los procesos productivos extractivistas que proponen y promueven, a partir de los marcos teóricos ecológico-ambientales como la visión estándar y la modernización ecológica, imponiéndolos en la agenda pública, mediática y política. Por ejemplo, buscan asignarle valor contingente a los bienes comunes, a los servicios ecosistémicos y a la diversidad biológica; valoran los daños ambientales del futuro descontándolos a tasas equivalentes a las del sistema financiero, y argumentan que no hay estudios suficientes para demostrar la relación de causalidad entre un determinado agroquímico biocida (glifosato) y una determinada enfermedad en humanos (algunos de los tipos de cáncer).

Ya en 1994 Leff argumenta que la problemática ambiental aparece en los últimos decenios del siglo xx como una crisis de civilización, cuestionando la racionalidad económica y tecnológica dominante. Que los argumentos tecnológicos han promovido el desarrollo unidimensional de las fuerzas productivas de la humanidad, tendiendo a homogeneizar las formas de organización social y las prácticas de aprovechamientos de los recursos comunes, los

patrones de consumo y los estilos de vida de las comunidades (Leff, 1994: 239-240).

El enfoque general de la “visión estándar” propone intervenir en la solución de los problemas ambientales después de su ocurrencia; deriva en parte de que ninguna preocupación ambiental debía interrumpir el camino del progreso (más precisamente, la acumulación del capital), y que cualquier dificultad ambiental posterior podría ser efectivamente solucionada en el caso de que fuera necesario. Toda intervención estatal sólo debía darse cuando hubiera evidencia clara de daños serios debido a las fallas del mercado, preferentemente cuando dichos daños pudieran ser cuantificados. Esto requiere evidencia científica fuerte de la conexión entre las causas y los efectos. Leff dice que la propuesta de la visión estándar

Implica capitalizar sobre unas reglas “democráticas” fundadas en la capacidad limitada del conocimiento sobre los efectos generados y solo manifestos a futuro, de los modos de intervención de la potencia tecnológica sobre el metabolismo de los ecosistemas y la salud humana y el hacer caso nulo sobre el principio precautorio en aras del progreso, del dar libre curso a la potencia apropiadora de la tecnología fundada en el desconocimiento del daño ambiental y humano (Leff, 2014: 94-150).

La modernización ecológica plantea la superación de la falla en el diseño de la modernidad a través de la innovación tecnológica y la eficiencia del mercado; estudia las transformaciones institucionales que conduzcan hacia la “reforma ecológica” del capitalismo globalizado. Leff (2014: 124) critica a autores que argumentan en contra de quienes señalan a la racionalidad económica como la causa primera y última de la degradación ambiental; que proponen la integración de la calidad ecológica con el crecimiento económico a través de la industrialización propuesta por el informe de la Comi-

sión Brundtland (WECD, 1987). Así, el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico, dos rasgos institucionales importantes de la modernidad, son vistos como compatibles e incluso como la condición para sostener la base de sustento, más que la causa principal de la destrucción ambiental.

La modernización ecológica incluye la economización de la ecología asignando un valor económico a la tercera fuerza productiva: la naturaleza; articula con las propuestas de la denominada “economía verde”, y se va constituyendo una comunidad epistémica y un sistema de alianzas en la retórica del desarrollo sostenible (Leff, 2014: 124). También cuestiona las concepciones de la modernidad reflexiva, que se mantienen alejadas de una reflexividad del mundo social sobre las condiciones ecológicas de la vida. Más adelante señala que:

La ecología política se diferencia de otros ecologismos surgidos 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 social (Leff, 2014: 151).

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 (Leff, 2014: 152).

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 contro-

versias 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 la racionalidad del sistema-mundo global.

La invasión de los cultivos transgénicos es un ejemplo de la confrontación de estrategias entre la explotación tecno-capitalista de la naturaleza y la reapropiación cultural del patrimonio ecológico de los territorios étnicos de los pueblos, donde entran en conflicto los pretendidos derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales, que transgreden los derechos de la propiedad comunal y los bienes naturales de uso común de las naciones y pueblos del sur.

Para los pueblos indígenas, la biodiversidad representa un patrimonio biocultural; es el ambiente en el que han coevolucionado a lo largo de la historia; el hábitat donde se forjaron y arraigaron sus prácticas culturales (Leff, 2014: 161). Sus potenciales ecológicos y los significados culturales asignados a la naturaleza son inconmensurables con los valores monetarios, crematísticos. Leff señala que:

La ecología política como una disciplina teórica, campo de investigación y de acción social, se ocupa de las luchas históricas de poder y las estrategias de apropiación de la naturaleza entre las naciones y los pueblos, así como los actuales conflictos distributivos de los recursos ecológicos. Estas investigaciones responden a los imperativos de la crisis ambiental: la escasez de recursos, el cambio climático, la degradación ambiental, las necesidades de emancipación, el deseo de supervivencia y la construcción de un futuro sustentable (Leff, 2014: 179).

En el capítulo “Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política: una mirada desde el sur” (Leff, 2017: 129-165), luego de señalar la concurrencia de la crítica ecológica de la racionalidad económica de Gorz; el desencubrimiento de la se-

gunda contradicción del capital de O'Connor; la crítica de la economía ecológica de Martínez Alier en el surgimiento de la ecología política, y la influencia de la ecología social, el eco-feminismo y el ecomarxismo, dice:

Otra fecunda vertiente se abrió de la demarcación de campos más vinculados con disciplinas cuyos objetos de estudio están más claramente establecidos en la relación directa de las prácticas sociales con la naturaleza [...] para referirse a las relaciones de poder en las que se forjan los dispositivos teóricos, técnicos y discursivos que dirigen y establecen los modos de la intervención humana hacia la naturaleza (Leff, 2014: 179).

Es esta vertiente de la ecología política la que aparece como más útil en la construcción del marco teórico de las luchas territoriales.

Al tiempo de los intercambios teóricos y académicos con Enrique Leff vinculados a la tesis, y posteriormente, ocurrieron algunos eventos que dan cuenta de sus cualidades personales y el compromiso con las luchas socioambientales. Describo sólo un par de ellos.

EL RIESGO DE UN DOCTORADO HONORARIO NO TAN HONORABLE

El contexto megaminero

San Juan es la principal provincia megaminera de Argentina. Desde que asumió su primer periodo como gobernador de la provincia de San Juan en 2003, José Luis Gioja ha promovido la actividad como el principal pilar para su crecimiento, a pesar de sus grandes impactos negativos ambientales y sociales. En 2008, entre otras acciones, consiguió que la presidente de la nación vetara la Ley de Protección

de Glaciares aprobada por el Congreso Nacional, que restringía su uso para la explotación minera (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 2008).¹

El emprendimiento megaminero Veladero, gestionado por Barrick Exploraciones Argentinas S. A, es uno de los más grandes del país y el principal de la provincia de San Juan. El entorno ambiental y comunitario sufre sistemáticas contaminaciones por derrames cianurados, así como la explotación destructiva de los glaciares.

Sólo un ejemplo: en marzo de 2016 se publicaba en medios nacionales e internacionales el procesamiento de funcionarios de la Barrick por el derrame de cianuro en la mina ocurrido el 12 de septiembre de 2015, cuando se rompió una válvula de la tubería que transportaba solución cianurada, que la empresa buscó ocultar:

Primero lo negó. Durante días rechazó las acusaciones, pese a que ya había notificado del accidente al gobierno de San Juan, que ofició de socio en esta trama. Luego dijo que fueron 15 mil litros de agua cianurada, más tarde 224 mil y finalmente 1 millón, aunque la cifra real es mucho (¡mucho!) mayor. Barrick Gold hizo todo lo posible para que la verdad no salga a la luz (Parrilla, 2016)

Un peritaje oficial realizado por el Departamento de Delitos Ambientales de la Policía Federal Argentina (PFA), determinó que el derrame fue de un millón de litros de agua cianurada desde la mina Veladero, provocando la contaminación de cinco ríos en la provincia de San Juan (Infobae, 2016; Aranda, 2018). En septiembre de 2016, *El*

1 El impacto de las exploraciones y explotaciones mineras de la Barrick ya eran conocidas en 2013. Véase, por ejemplo, “Los glaciares de Barrick Gold. Informe Técnico sobre el Impacto de Barrick Gold en Glaciares en los Proyectos Mineros de Veladero y Pascua Lama”.

País publicaba la nota “Cerrada una de las mayores minas de Argentina por el segundo derrame de cianuro en un año”, informando de otro derrame adicional (Barreiro, 2016).

En febrero de 2017 se conoció que Barrick Gold sabía que iba a haber una tragedia en Veladero, pero despidió al gerente que advirtió las pésimas condiciones de la explotación (Parrilla, 2017).

Una iniciativa bien intencionada

A principios de febrero de 2017, integrantes de la Red Nacional de Acción Ecologista (Renace) nos enteramos de que la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) había resuelto la entrega a Enrique Leff de su doctorado *honoris causa* (DHC). Esto ocurriría en el transcurso de las III Jornadas Nacionales de Ecología Política, en abril de 2017, en las que Enrique sería uno de los principales conferencistas. La gestión del reconocimiento ante el Consejo Superior Universitario había sido iniciativa de un grupo de ambientalistas, donde incluso había amigos muy cercanos a Enrique.

Un premio o un reconocimiento da tanto o más poder a quien lo otorga que a quien lo recibe. La persona que será reconocida entrega el poder de ser juzgada a quien lo va a premiar, lo cual es un poder de legitimación tanto o mayor que el transferido a quien recibe el reconocimiento.

Junto a una amiga en común, la periodista científica Silvana Buján, con quien comparto la pertenencia a la ONG BIOS Argentina, integrante de la Renace, nos contactamos con Enrique y le manifestamos nuestra preocupación, por un lado, por los riesgos de la aceptación del *honoris causa*, ya que podría ser interpretada y difundida como una legitimación de la política de la UNSJ, de vinculación con la Barrick y, por lo tanto, de la misma corporación. Y, por el otro, del riesgo de erosionar, de deslegitimar, la imagen y los trabajos de Enrique Leff en sus críticas a los emprendimientos extractivistas tan

deteriorantes socioambientalmente en nuestros territorios. La UNSJ era partícipe del saqueo megaminero, más allá de que hubiera gente perteneciente a la universidad, bienintencionada y preocupada por esos daños ambientales y sociales, que fuera perseguida, silenciada y censurada. La UNSJ nunca tomó formalmente postura adversa respecto a la megaminería hidrotóxica; su connivencia con la Barrick Gold es antigua y conocida. Además, los daños de la Barrick a la sociedad y al ambiente y sus intentos de ocultamiento, apenas tenían algún espacio marginal en los ejes propuestos para las III Jornadas de Ecología Política (Castro, 2016).

La connivencia entre la UNSJ y la minera Barrick es históricamente simultánea con las gobernaciones de Gioja. Ya en 2004 la UNSJ había firmado un Convenio de Asistencia y Transferencia Tecnológica (No a la mina, 2005). Continuó poniéndose de manifiesto de múltiples formas: convenios de asistencia y cooperación² y prácticas profesionales asistidas,³ realizadas por alumnos de la universidad. Pero, sobre todo, por la falta de cuestionamientos públicos y el ocultamiento por parte de la UNSJ del deterioro ambiental y social generados por las actividades de la Barrick.

El ingeniero Oscar Emilio Nasisi fue rector de la UNSJ entre 2012 y 2021. Es reconocido por su apoyo a la actividad megaminera y la aceptación de la cuota correspondiente a la UNSJ del denominado Fondo Minero, muy cuestionado en la comunidad universitaria por su origen. Sus argumentos principales en contra de los reclamos

2 Para más información, véase la Memoria de la Facultad de Ingeniería (2016-2017) de la Universidad Nacional de San Luis. Disponible en <<http://www.unsj.edu.ar/descargas/institucional/memoria/MEMORIAANUALFI.pdf>>.

3 Para más información, véase el Anexo de la Memoria Anual de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, de la Universidad Nacional de San Juan (periodo 2016-2017): <<http://www.unsj.edu.ar/descargas/institucional/memoria/MEMORIAANUALFCEFN.pdf>>.

debidos a la contaminación de la megaminería, se articulan alrededor de que “toda actividad humana contamina” y “que se atentaba contra la carrera de ingeniería en minas” de la propia UNSJ. El énfasis puesto en el argumento “con las preocupaciones y reclamos ambientales se ataca a la actividad minera”, se oculta que en San Juan siempre hubo actividad minera; que lo que se cuestiona es la megaminería a cielo abierto con el uso de cianuro: además de los daños por los derrames y las infiltraciones, está demostrado a nivel global que cuando termina no queda desarrollo alguno en las regiones (Movida ambiental, 2019).

En ese contexto ocurrió el debate sobre si Enrique Leff debía aceptar o no el doctorado *honoris causa*. Inmediatamente después de que Enrique tomó la decisión de no aceptarlo y no asistir a las III Jornadas de Ecología Política, declinaron su participación también Héctor Alimonda y Carlos Galano. Los intercambios para buscar la mejor estrategia ocurrieron en decenas de correos y mensajes a lo largo de varios días, buscando grupalmente la mejor forma de que Enrique Leff rechazara el doctorado *honoris causa* y a la vez que el colectivo académico y social que lo había impulsado no quedara afectado.

La renuncia de Enrique fue muy bien recibida, entre otros, por integrantes de la Renace, pero resistida por algunos de quienes habían propuesto la entrega de la distinción y quienes la apoyaban, visualizándola como una forma de instalar la ecología política crítica en el territorio y en la UNSJ. Esas resistencias se fueron diluyendo con los argumentos expresados en la carta de declinación enviada por Enrique, y el apoyo expresado en el comunicado de la Renace.

Sr. Rector,
Distinguidos Miembros del Consejo Superior
Universidad Nacional de San Juan

El día 26 de noviembre de 2016 recibí el atento correo de la Profesora Mariana Martinelli en el que me enviaba el texto de la Resolución 159/16-CS emitida el 24 de noviembre de 2016 por el Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan, mediante la cual me fue conferida la máxima distinción que ofrece una Universidad: el doctorado *honoris causa*. Recibí la noticia con el mayor regocijo, anticipando que tal reconocimiento provenía del movimiento socio-ambiental de la Argentina al que me unen estrechos lazos de solidaridad a lo largo de muchos años de reflexiones y acciones compartidas. Este galardón venía a representar para mí la valoración por parte de la Universidad Nacional de San Juan de los principios teóricos, políticos y éticos que dan sentido al movimiento ambientalista que arraiga en el compromiso social de tantos académicos y activistas de la Argentina y de toda nuestra América Latina.

Nunca se me ocurrió cuestionar la integridad ética de la Universidad en relación con estos principios. Sin embargo, en estos últimos días he tenido conocimiento de diversas acciones, reconocimientos y programas de capacitación que vinculan a la UNSJ con la empresa Barrick Gold, reconocida por los graves daños socio-ambientales que ha ocasionado en el territorio en el que opera.

Esos daños y acciones son contrarios a los principios y valores que sustentan al pensamiento ambiental, y la aceptación de este galardón les hubiera dado una legitimidad en profunda contradicción con mi afinidad y solidaridad con los movimientos sociales que luchan en su contra. Sé bien que en una Universidad cohabitan diversas visiones e intereses, y que la iniciativa de otorgarme este reconocimiento habría provenido de académicos y colectivos comprometidos con el ambientalismo crítico. Empero, un doctorado *honoris causa* es, indefectiblemente, un galardón ofrecido por la Rectoría y las más altas autoridades de la Universidad, las cuales han venido respaldando y apoyando los emprendimientos de la Barrick Gold en la Argentina.

Basado en estos criterios y en congruencia con los principios que han guiado mi pensamiento y mis acciones, así como la solidaridad inquebrantable que me une a los movimientos en defensa de la educación crítica, al ecologismo radical y a las luchas anti-extractivistas de la Argentina y de América Latina, me veo en la necesidad de declinar este galardón.

Atentamente

Dr. Enrique Leff Zimmerman

Comunicado: RED NACIONAL DE ACCION ECOLOGISTA de la Argentina
2 de marzo 2017

El Ing. Dr. Prof. ENRIQUE LEFF

RECHAZA EL DOCTORADO HONORIS CAUSA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Enrique Leff es sin dudas, uno de los referentes máximos del pensamiento ambiental de Latinoamérica. Autor de numerosas obras sobre la insustentabilidad del modelo capitalista, sus reflexiones son material de trabajo y estudio en las universidades y son a la vez, herramientas para el pensamiento ambiental latinoamericano.

Cuando la Universidad Nacional de San Juan anunció que le iba a entregar el doctorado *honoris causa*, la perplejidad corrió por los movimientos en el territorio: las organizaciones no gubernamentales, asambleas, asociaciones, se preguntaron cómo era posible que el Dr. Leff recibiera ese reconocimiento de parte de las autoridades de una de las dos universidades argentinas públicamente posicionadas a favor de la megaminería hidrotóxica.

Con la honestidad intelectual que lo caracteriza, respondió que había creído que ese galardón le era concedido sin contradicción alguna con los posicionamientos del movimiento socio-ambiental. Que al infor-

marse a través de documentos públicos sobre los proyectos y programas que relacionan la UNSJ con la minera Barrick Gold y con la minería a gran escala con uso de tóxicos, decidió renunciar al Doctorado que le ofrecían. Con ello, manifestó su voluntad de no legitimar la promoción de la megaminería hidrotóxica en modo alguno, ni a través de las empresas que la promueven, ni a través de las autoridades de las universidades que la celebran.

Renace saluda y agradece al Dr. Enrique Leff la coherencia y la integridad con la cual avanza con nosotros en este camino hacia el buen vivir.

UN VIAJE A TANDIL

A mediados de mayo de 2019 Enrique Leff vino a Tandil, invitado a dar una conferencia plenaria en las V Jornadas de Geografía Argentina, organizadas en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA) por el Centro de Investigaciones Geográficas del Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas.

Aprovechamos la oportunidad para recorrer el contexto territorial, social y ambiental de la tesis doctoral en un territorio local donde la comunidad y el ambiente padecen las consecuencias de las aplicaciones masivas de agroquímicos biocidas. La normativa vigente regulaba las aplicaciones sin restricciones de distancia, inclusive en todos los espacios verdes públicos y privados; por ejemplo, en plazas y jardines de las escuelas.

Visitamos el campo Monte Callado, donde Damián Colucci produce desde hace más de 20 años en forma agroecológica, y es muy reconocido en el sudeste de la Provincia de Buenos Aires. Recorrimos parte del campo, de unas 90 hectáreas. Damián relataba los procesos productivos, las rotaciones de cultivo, la ganadería, la cría

de cerdos, las aves de corral, los frutales, la producción integrada y diversificada para su propio consumo familiar y para la venta, principalmente su trigo orgánico. Nos mostró el funcionamiento de su propio molino de piedra de granito; la huerta, el invernadero, los depósitos de papa y cebolla. Hacía un frío que no es el habitual en otoño, para el que Enrique no había venido preparado. Damián le prestó la campera que usaba para el ordeño en las madrugadas, que Enrique agradeció mucho, y seguimos la recorrida.

Fuimos también al campo sojero, cruzando el camino vecinal, con la cosecha ya realizada, donde quedaban algunas pocas plantas secas con el suelo en barbechos, seco, pelado y resquebrajado. Pudimos ver y comparar, en el mismo sitio, las consecuencias para la vida ecosistémica de los dos sistemas productivos: uno hacia la destrucción de la vida, el otro hacia la preservación de las condiciones de sustentabilidad de la vida.

En el recorrido por Monte Callado nos encontramos con una vaca y su ternero, muy curioso como suelen ser las crías. El ternero se empecinó en seguir a Enrique, dándose un juego de me acerco y me voy que se notaba que los dos disfrutaron mucho. Terminamos la recorrida tomando mate en el calor de la cocina a leña de la casa, una construcción natural de adobe bien cálida.

Pudimos también recorrer el periurbano de Tandil, viendo silos de granos al lado de viviendas, depósitos de agroquímicos biocidas en la planta urbana y las aplicaciones de agroquímicos biocidas en los espacios verdes públicos, incluso en el centro de la ciudad.

Una de las noches organizamos una reunión en casa con mi compañera, la doctora Graciela Canziani. Vinieron amigos y compañeros de la UNCPBA. Antes de la reunión, Enrique nos acompañó gustoso y muy cómodo en la cocina, donde preparábamos los platos fríos para la ocasión, adelantándose muy especialmente con las berenjenas en escabeche caseras sobre rodajas de pan también casero, horneado a leña, de harina integral orgánica, la de Monte Callado

de Damián Colucci que antes habíamos visitado. Fue una reunión larga, de vino generoso y conversación intensa y muy amena.

Como decía, el encuentro con Enrique Leff, presencial y/o virtual, académico, militante, siempre afectuoso, ocurre una y otra vez.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, Darío (2018). “Un derrame de silencio”. *Página 12*, 24 de mayo. Disponible en <<https://www.pagina12.com.ar/116180-un-derrame-de-silencio>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Barreiro, Ramiro (2016). “Cerrada una de las mayores minas de Argentina por el segundo derrame de cianuro en un año”. *El País*, 15 de septiembre. Disponible en <https://elpais.com/internacional/2016/09/15/argentina/1473945572_560761.html> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Castro, Mónica (2016). “III Jornadas Nacionales de Ecología Política en la UNSJ”. *Noticias Universidad Nacional de San Juan*, 30 de noviembre. Disponible en <http://www.unsj.edu.ar/home/noticias_detalle/3390/2> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Infobae (2016). “Por el derrame de cianuro, cinco ríos terminaron contaminados en San Juan”, 23 de febrero. Disponible en <<https://www.infobae.com/2016/02/23/1792316-por-el-derrame-cianuro-cinco-rios-terminaron-contaminados-san-juan/#:~:text=Lo%20confirm%C3%B3%20un%20peritaje%20de%20la%20Polic%C3%ADa%20Federal&text=Un%20peritaje%20oficial%20determin%C3%B3%20que,la%20provincia%20de%20San%20Juan>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2017). “Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política: una mirada desde el Sur”. En *Ecología Política Latinoamericana*. Volumen 1. *Pensamiento crítico*,

- diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, coordinado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, 129-165. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Movida ambiental (2009). “Fondos de las mineras, para debatir: una crónica”, 8 de agosto. Disponible en <<http://sanjuancontaminada.blogspot.com/2009/08/fondos-de-las-mineras-para-debatir-una.html?m=0>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- No a la mina (2005). “Universidades compradas por mineras”, 26 de noviembre. Disponible en <<https://noalamina.org/general/item/58-universidades-compradas-por-mineras>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (2008). “Los negocios de Gioja, detrás del veto a los Glaciares”. Disponible en <<https://www.olca.cl/oca/argentina/mineras135.htm>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Parrilla, Juan (2016). “Cómo fue el plan de Barrick Gold para ocultar la contaminación por el derrame de cianuro en San Juan”. *Infobae*, 13 de septiembre. Disponible en <<https://www.infobae.com/politica/2016/09/13/como-fue-el-plan-de-barrick-gold-para-ocultar-la-contaminacion-por-el-derrame-de-cianuro-en-san-juan/>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Parrilla, Juan (2017). “Barrick Gold sabía que iba a haber una tragedia en Veladero, pero echó al gerente que lo advirtió”. *Infobae*, 3 de febrero. Disponible en <<https://www.infobae.com/sociedad/2017/02/03/barrick-gold-sabia-que-iba-a-haber-una-tragedia-en-veladero-pero-echo-al-gerente-que-lo-advirtio/>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Taillant, Jorge Daniel (2013). “Los glaciares de Barrick Gold. Informe Técnico sobre el Impacto de Barrick Gold en Glaciares en los Proyectos Mineros de Veladero y Pascua Lama”. Disponible en <<https://center-hre.org/wp-content/uploads/2013/05/Los-Glaciares-de-Barrick-Gold-version-20-mayo-2013-SPANISH-small.pdf>> (consulta: 19 de agosto de 2024).

Enrique Leff: luz poética de la epistemología ambiental

CARLOS GALANO



Frente a los tiempos desangelados, enturbiados hasta el ocaso sin amanecer por la racionalidad económica que gobierna al mundo, cobijando el siniestro proyecto moderno de conquista, dominación y devastación de la vida, se alza mesiánica la voz de Enrique Leff.

La crisis ambiental, surgida de la árida abstracción ausente del mercado hoy neoliberalizado, *geografiando* la desolación con la concentración del poder, los ejércitos, los medios, la ciencia sin convivencia labrada desde el siglo XIX por los trazos de la fragmentación, la ignorancia del otro, la metodología de los medios a los fines para explotar a las personas, la naturaleza y la vida misma, encuentra en el pensar-imaginar de Enrique Leff la luz orientadora para salir del laberinto de la racionalidad instrumental, deconstruyendo irremediablemente el engaño esquizofrénico del economicismo y del bosque petrificado de las teorías universales.

Enrique Leff ha labrado un camino inimaginable para lo consabido. Y su voz convocante atrajo mi andar y configuró con su poética de vida una trama que habito con la pasión, el corazón y el agradecimiento infinito. Este amigo de la vida nos convocó a transitar los bordes territoriales simbólicos y científicos de una época sin sentido, escrita con los grafos fáusticos del progreso, el desarrollo y la globalización, mostrándonos de manera inexorable cómo desde esa aciaga frontera se derrumban implacablemente el productivismo y

el extractivismo externalizador, concebidos en el útero deserotizado del conocimiento unidimensional superado por el saber ambiental.

Enrique nos situó en suelos fecundos. Abrió las compuertas para que pudiera desandar la estrategia liberadora de la educación ambiental y el diálogo intercultural, para resignificar el proceso civilizatorio desde el pensamiento ambiental latinoamericano.

Enrique Leff no sólo es un destacado pensador con una obra original y trascendente; el suyo es un pensamiento transformador del mundo que ha llevado a la humanidad a una crisis civilizatoria —a la crisis ambiental que ha puesto en jaque la vida en el planeta—, abriendo los caminos en los que se han inscrito las nuevas generaciones de estudiantes, profesionales y actores sociales para la construcción de un mundo sustentable.

Recién publicada la primera edición de su libro *Saber ambiental*, llegó a oídos y se difundió ampliamente en el seno de la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA), fundada en 1992, que invitó a su autor a dialogar con un sindicato nacional ávido de nuevos horizontes. Una tarde del mes de noviembre de 1999, ante una audiencia de más de mil personas, Enrique Leff disertó sobre la crisis ambiental, sobre sus causas históricas y el imperativo giro civilizatorio hacia la sustentabilidad de la vida. En una crítica radical a los anquilosados conceptos de la dialéctica de la historia, sus innovadoras categorías filosóficas abrían nuevos cauces al flujo de la vida.

Racionalidad ambiental y diálogo de saberes, saber ambiental y complejidad ambiental, crisis ambiental como crisis civilizatoria, ontología de la diversidad-política de la diferencia-ética de la otredad, configuran la fragua categorial con la que Enrique Leff ha abordado el conflicto ambiental a través de un pensamiento tan críticamente radical como prometedor de la reconstrucción humana de otros mundos sustentables posibles, fincados en las condiciones y potenciales de la vida, deconstruyendo la racionalidad economicista hegemónica y construyendo una nueva racionalidad ambien-

tal para la sustentabilidad de la vida; abriendo a través de anchas alamedas ambientalizadas de los saberes humanos una visión territorializada en la justicia ambiental alimentada por una educación ambiental emancipatoria.

Es desde esa re-comprensión de la vida que Enrique Leff ha aportado el soporte sustancial, multiplicador y sostenido hasta la actualidad para fundamentar la cruzada a favor de la educación ambiental que emprendiera la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA) a lo largo de la década 2000-2010, para la capacitación de miles de docentes de todos los niveles educativos de Argentina, desde el jardín de niños hasta los universitarios, sustentados en la obra de este destacado intelectual humanista.

En ese contexto se puso en marcha el Primer Posgrado de Especialización de Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable en la República Argentina. Este posgrado tuvo una génesis original e inédita en el mundo: nació del acuerdo entre la CTERA, organización gremial que inscribe a 350 000 educadores de todas las provincias del país, y la Universidad Nacional del Comahue, con sede en Neuquén, en la Patagonia. Acreditado académicamente por la Universidad del Comahue y organizado por la CTERA, el posgrado comenzó a dictarse en 1999 y hasta el 2010 en diversas sedes regionales: Buenos Aires, ciudad de Resistencia, capital de la provincia del Chaco en el nordeste del país; Paraná y Victoria, en el litoral centro; San Juan, región cordillerana del oeste; Tucumán, región del noroeste, y Neuquén, en la Patagonia.

El pensamiento de Enrique Leff, además de dictar en todas las regiones el módulo de saber ambiental, impregna todo el diseño curricular. Los docentes argentinos e internacionales que han cursado el posgrado, han abrevado en el pensamiento ambiental latinoamericano postulado por este pensador a través de sus libros como materiales de estudio.

El proyecto en su desarrollo involucró a 1 500 cursantes, inscritos según las condiciones de la Ley de Educación Superior y de todos los horizontes disciplinares. Esos egresados han sido y son, hasta en la actualidad, docentes de todos los niveles del sistema educativo argentino. Como director del Posgrado de Educación Ambiental y luego docente de la Maestría de Comunicación Estratégica y del Posgrado Especialización de Comunicación Ambiental de la Universidad Nacional de Rosario, puedo afirmar que en todas las universidades nacionales y también en varias privadas, así como en las escuelas secundarias, primarias y preprimarias, la producción de Enrique Leff figura en las bibliografías pertinentes. De ese modo estamos afirmando que su pensamiento y propuesta de transformación civilizatoria ha llegado y aún llega a cientos de miles de estudiantes.

Además de esta inserción académica y epistemológica de Enrique Leff durante más de diez años en el posgrado, también fue parte de un ciclo de conferencias y seminarios que recorrieron buena parte de la geografía argentina y de América Latina durante más de cuatro décadas. Asimismo, tuvo una activa participación en la organización y en las conferencias inaugurales de los congresos de educación ambiental organizados por CTERA y celebrados en Río Tercero, Córdoba, y en Chapadmalal, Mar del Plata, en los que participaron 5 000 docentes de todas las provincias. A través de videos y de la revista de la organización de esa actividad, las palabras de Enrique Leff llegaron a cientos de miles de trabajadores de la educación de la República Argentina.

Allende las fronteras de Argentina, Enrique Leff fue protagonista vital para la fundación del emblemático Centro de Saberes y Cuidados Socioambientales de la Cuenca del Plata, desarrollando durante el periodo 2006-2012 un proyecto de colaboración entre los gobiernos y la ciudadanía de los cinco países de la Cuenca (Brasil, Bolivia, Paraguay, Uruguay y Argentina), con el propósito de capacitar a más de 4 000 activistas forjadores de un proceso de construc-

ción de un territorio sustentable compartido. A mi conocimiento, este ha sido el proyecto socioambiental más ambicioso de este tipo en todo el orbe.

El Centro de Saberes y Cuidados Socioambientales de la Cuenca del Plata, con sede en Itaipú Binacional, en Foz de Iguazú, Brasil, fue impulsado y articulado en torno al pensamiento de Enrique Leff, junto con otras vertientes del pensamiento ambiental latinoamericano como la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y de Leonardo Boff, y la filosofía de los pueblos originales, como el Suma Qamaña aymara y el Ivi Maraei guaraní, involucrando a representantes del sistema universitario de los cinco países y a decenas de miles de ciudadanos y ambientalistas de la región de la Cuenca del Plata.

Enrique Leff ha inspirado, orientado y fundamentado un amplio movimiento social a favor de la sustentabilidad ambiental y de la vida a lo largo y ancho de América Latina. Desde su función como coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, impulsó una reforma del proceso educativo, dejando huella en la labor investigativa docente y profesional de decenas de miles de académicos y profesionales de todas las disciplinas.

Enrique Leff fue el artífice del Manifiesto por la Vida: por una Ética para la Sustentabilidad, síntesis crítica del pensamiento ambiental latinoamericano. Después de promover en el seno del Foro de Ministros de Medio Ambiente del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) la decisión de llevar la propuesta de una “ética de la sustentabilidad” a la Cumbre de Medio Ambiente celebrada en Johannesburgo en 2002, reunió en Bogotá, en mayo de 2002, a un selecto grupo de ministros, congresistas, pensadores, actores ciudadanos y líderes comunitarios latinoamericanos, entre los cuales se encontraban Juan Mayr (ministro de Medio Ambiente de Colombia); Marina Silva (ministra de Medio Ambiente de Brasil); María Fernanda Espinosa (exministra de Ecuador); Ismael Clark (presidente de la Academia de Ciencias de Cuba); Julio Carrizosa

(primer director general de Instituto Nacional de los Recursos Naturales de Colombia); Antonio Elizalde (exrector de la Universidad Bolivariana de Chile); Hernán Cortés (líder del Proceso de Comunidades Negras de Colombia), junto con otros destacados pensadores, educadores y ambientalistas de nuestra América Latina.

De esta manera llegó la voz de América Latina a la Cumbre de Johannesburgo. Las reflexiones de ese encuentro fueron publicadas en el libro *Ética, vida, sustentabilidad*, publicado de manera conjunta por el PNUMA, el Programa de Las Naciones Unidas para el Desarrollo, la CEPAL, el Consejo de la Tierra y el Ministerio de Medio Ambiente de Colombia. De manera complementaria, y también bajo el liderazgo y convocatoria de Enrique Leff, se celebró en la Ciudad de México el seminario internacional “La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe”, en mayo de 2002, dejando inscritas en uno más de sus libros seminales las reflexiones y propuestas de pensadores, educadores y gestores ambientales para reorientar los procesos sociales hacia la sustentabilidad de la vida.

Enrique Leff ha abierto nuevas vertientes originales para la construcción de un nuevo mundo sustentable desde los vientos refrescantes y renovadores del sur, en el que se inscriben miles de investigadores, docentes, militantes, servidores públicos, ciudadanos, pueblos y comunidades que hoy luchan por defender y construir nuevos territorios de vida inspirados en el valor epistémico, político y pedagógico del pensamiento y en el compromiso de nuestro amigo de la vida, Enrique Leff.

La deriva consciente: el itinerario intelectual de Enrique Leff

ANTONIO ELIZALDE HEVIA



Toda época en la historia humana ha requerido de una narrativa que inspire a quienes la viven. Hay una afirmación que dice que la historia la escriben los vencedores. Y en la época que nos ha tocado vivir, ante el enorme y descomunal desafío histórico que enfrentamos como especie, que nos puede conducir a nuestra desaparición de la faz del planeta, me parece que es imprescindible construir un relato o una nueva narrativa para instalar en el imaginario colectivo. Requerimos construir una épica acorde con la magnitud de las transformaciones que será necesario realizar para poder sobrevivir como humanidad.

Desde esta perspectiva es posible presentar la tarea intelectual realizada por Enrique Leff como la historia de un esfuerzo por instalar esta nueva narrativa en el imaginario colectivo. Es el tránsito en busca de un sentido en el eterno deambular del animal fantástico. Expresado en palabras del propio Enrique, es la tarea de “un átomo de materia viva tratando de pensar el enigmático mundo que habitamos enfrentado a la crisis ambiental”.

En el contexto que vivimos, es posible entenderla como una disputa por la narración que terminará imponiéndose, si es que logramos superar las dinámicas que nos están conduciendo hacia un suicidio colectivo.

Conocí a Enrique hace ya varias décadas, en alguno de los tantos eventos organizado por, o donde tuvo participación la Red de Formación Ambiental que él dirigía. Desde entonces he estado en diversos eventos de educación ambiental donde he podido escucharlo y conocer más de su profunda reflexión en torno a los diversos temas que ha ido abordando a lo largo de su ya extensa obra. He tenido además la suerte de recibir el regalo de cada libro que ha escrito desde que nos conocemos. Tuve el privilegio de contribuir además con una obra a la colección de pensamiento ambiental que fue publicada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). Enrique contribuyó, asimismo, cada vez que se lo pedí, con importantes trabajos en las publicaciones que pude crear como parte de mi trabajo académico y estuvo dispuesto a formar parte de los comités editoriales de estas revistas. Sólo puedo agregar al respecto la profunda amistad que siento que compartimos.

Cuando pude escuchar alguna conferencia suya o leer alguno de sus artículos o libros, fui descubriendo que Enrique ponía palabras y profundizaba la reflexión respecto de algunas de las intuiciones y aprendizajes que yo había ido desarrollando a lo largo de las distintas experiencias que había tenido en mi extensa y variada historia de vida académica y militante.

Es así como pude progresivamente ir sintiéndome parte de un colectivo intelectual latinoamericano de pensamiento ambiental, participando activamente en la Red de Formación Ambiental que Enrique encabezó durante más de dos décadas.

Como he tenido la fortuna de conocer a Enrique desde hace ya muchos años, he podido compartir con él y conocer su pensamiento, reflejado en las innumerables páginas que ha escrito como parte de su profunda capacidad reflexiva y sus búsquedas intelectuales en la construcción de un saber ambiental, configurado en la hibridación del mundo marcado por la tecnologización de la vida y la economización de la naturaleza, compromiso que Leff ha realizado a través

de un enorme esfuerzo desde hace ya varias décadas para construir un campo de conocimiento que ha denominado el *saber ambiental*. En el trabajo realizado por Julien Vanhulst en su tesis doctoral y en trabajos posteriores donde ha ido presentando los resultados de sus investigaciones realizadas mediante análisis bibliométricos de una muestra primaria de 93 académicos latinoamericanos que trabajan los temas de la sustentabilidad, seleccionados a partir de una revisión bibliográfica exploratoria y de técnica de la bola de nieve, se constata la absoluta centralidad que la obra de Enrique Leff tiene entre esos autores (Vanhulst y Elizalde, 2016: 173-217).

En los años recientes se ha introducido el concepto de Antropoceno¹ para dar cuenta de la profunda transformación que como especie hemos realizado en el planeta que habitamos. Ha habido incluso un largo debate, aún no culminado, entre los geólogos al respecto, incorporando crecientemente este concepto e intentando señalar cuáles serían los indicadores y desde cuándo este cambio de era geológica se ha producido, no obstante que de acuerdo con un reciente estudio publicado en la revista *Nature*, la masa de todo lo fabricado por el ser humano en el planeta en 2020 (masa antropogénica) superó por primera vez en la historia a la masa conjunta de los seres vivos (biomasa).² James Lovelock (2021), autor de la conocida hipótesis *Gaia*, publicó un último libro cumplidos

1 Se atribuye al Nobel de Química, Paul Crutzen, la creación de este concepto.

2 La masa producida por los seres humanos tiene un peso seco de alrededor de 1.1 teratones sin considerar la masa de basura. Sólo la masa de plásticos existente en el planeta ya duplica la masa de todos los animales terrestres y acuáticos. La masa antropogénica (edificios, coches, ropa, botellas, etcétera), en 1900 era tan solo de 35 gigatones, es decir, el 3 % de su peso actual. Este tipo de masa se ha ido duplicando cada 20 años hasta alcanzar, en la actualidad, un incremento anual de 30 gigatones, que es equivalente a que cada persona del planeta produzca su peso en masa antropogénica cada semana (Elhacham *et al.*, 2020).

sus 100 años de existencia, en el cual sostiene que el Antropoceno está llegando a su fin y plantea el surgimiento de una nueva era después de 300 años, a la cual denomina como Novaceno, en la cual surgirán nuevos seres a partir de los sistemas de inteligencia artificial existentes. Sostiene que estos seres superinteligentes requerirán, tal como los humanos, que la salud del planeta no siga deteriorándose, pues necesitarán, al igual que nosotros, que el sistema de refrigeración planetaria de *Gaia* nos proteja del creciente calor del sol.

A diferencia de Crutzen y de Lovelock, Leff afirma que el Antropoceno no comenzó recién, pues empezó cuando se fue instaurando en el *Pithecantropus erectus*, en el *Homo sapiens sapiens*, el orden simbólico. Por tal razón sostiene que la crisis ambiental es el signo más elocuente de una crisis civilizatoria, que es una crisis de los modos como hemos construido la civilización humana y la hemos impuesto sobre la vida en este planeta, y que por tanto ésta tiene un origen ontológico.

La respuesta de Enrique Leff es que la crisis ambiental es el signo de una nueva era histórica. Esta crisis civilizatoria es ante todo una crisis del conocimiento. La degradación ambiental es resultado de las formas de conocimiento a través de las cuales la humanidad ha construido el mundo y lo ha destruido por su pretensión de universalidad, generalidad y totalidad; por su objetivación y cosificación del mundo.

Como lo hemos señalado antes,

Lo significativo en la interpretación de la crisis de origen antropocéntrico actual, sugerida por Leff, es que en este caso lo que está en juego es la idea de progreso de la modernidad, el iluminismo de la razón que se ha desprendido del saber de la vida, y con esto se pone en jaque el logocentrismo de la ciencia y la racionalidad tecno-económica globalizada de la modernidad, entendiendo que justamente esto es lo que dirige

al mundo hacia la muerte entrópica del planeta. Con lo cual se renueva la necesidad de preguntarnos y cuestionarnos sobre los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la construcción social del mundo en crisis y de la modernidad insustentable. Todo esto llama a la necesidad de construcción de una nueva sociología, y en gran medida de una(s) nueva(s) ciencia(s) (Elizalde Soto y Elizalde Hevia, 2019: 185).

El concepto de crisis civilizatoria es un concepto central en el pensamiento de Enrique Leff y pienso que es el punto de partida de la profunda reflexión que él ha hecho sobre estos temas y desde el cual se organiza toda su reflexión. Señala que esta es una crisis que estaría atravesando la humanidad desde hace ya algún tiempo. Una crisis que tiene sus aristas económicas, sociales y políticas, pero que tiene también sus aristas ambientales, y una idea central que provee de sentido a todo su trabajo intelectual es entender que lo que tenemos enfrente es una crisis en nuestros modos de pensar, de ordenar y de habitar el mundo.

Según María Luisa Eschenhagen, la tesis fundamental de Leff es que “la crisis ambiental es el reflejo y el resultado de la crisis civilizatoria occidental, causada por sus formas de conocer, concebir, y por ende transformar, el mundo” (Eschenhagen, 2012: 2). Enrique Leff sostiene que estamos viviendo la crisis de mayor magnitud que ha enfrentado la especie humana a lo largo de su historia. Ella se manifiesta en todas las dimensiones de nuestra existencia: se expresa en nuestras formas de pensar, de decir, de hablar, de conversar sobre algo, de actuar y de comportarnos, es decir, en nuestras formas de habitar el mundo. Es esa convicción la que lo empuja a buscar una respuesta, transitando progresivamente desde el ámbito de lo más conocido o cercano a su formación académica, el quehacer económico, para irse abriendo progresivamente hacia una reflexión fundamentalmente sociológica y filosófica. Va transitando así desde temas de la relación entre la ecología y el capital, la democracia y

el desarrollo, la complejidad ambiental, la racionalidad ambiental, hasta el sentido de la vida y de la existencia humana.

La observación más detallada del enorme esfuerzo intelectual desplegado por Enrique, me hace mirar hacia lo que ha sido mi propia experiencia vital, recordar lo que fue mi fascinación adolescente y juvenil por la modernización de nuestras sociedades y por los imprescindibles cambios que debían experimentar las estructuras arcaicas prevalentes en ellas, y la energía dedicada a la búsqueda de un camino que nos permitiese alcanzar los niveles de desarrollo económico, social, cultural y político que tenían las sociedades del primer mundo. Fascinación que culminó en profundas frustraciones, en mucho dolor y sufrimiento personal y colectivo y en una creciente constatación del carácter destructivo que tenía gran parte de las propuestas, de los instrumentos y de las políticas a los que estábamos habituados; del conocimiento desde el cual estas surgían o se asentaban, es decir, del paradigma, de la visión de mundo o matriz epistémica en la cual nos situábamos para enfrentar la realidad.

Es interesante constatar cómo los trabajos de Enrique nos han hecho posible encontrar un nuevo lenguaje, una forma distinta de manifestación discursiva y una perspectiva diferente para interpretar la realidad y para comenzar a pensarla de otra manera. Recuerdo al respecto, ahora, una de las lecturas que me permitieron abrir mi mirada, hacia fines de los años setenta o comienzos de los ochenta: un breve texto de José Matos Mar (1984), antropólogo peruano, quien en este texto señalaba que América Latina era un continente sin teoría social; vale decir, la afirmación fundamental de Matos Mar era que las aproximaciones teóricas con las cuales intentábamos dar cuenta de nuestra realidad eran absolutamente inadecuadas, ya que eran una simple transposición de una reflexión teórica surgida en torno a otras realidades, a otras experiencias humanas, a otras vivencias.

Parte importante del esfuerzo intelectual al cual he dedicado mi vida, ha sido justamente tratar de dar respuestas a problemas que no teníamos capacidad de resolver, debido a un enfoque que no se correspondía con la realidad que enfrentábamos. Quizás la mejor manera de describir esto que indico sería la experiencia vivida, cuando iniciábamos el esfuerzo para diagnosticar la realidad de América Latina en nuestro trabajo respecto al *desarrollo a escala humana*. Lo que allí apareció a primera vista fue que los marcos teóricos con los cuales buscábamos enfrentar los problemas de la pobreza, de la miseria, de la explotación tanto humana como de la naturaleza, eran inadecuados, pues nos hacíamos preguntas respecto a las formas o estrategias de vida de las personas para sobrevivir en un contexto de una crisis económica generalizada, desde un marco teórico que señalaba que para mantenerse vivo diariamente es necesario e imprescindible ingerir una determinada cantidad de energía-materia en la forma de alimentos, los cuales son provistos por los ingresos de las personas. Nos preguntamos entonces por lo que pasa cuando una proporción importante de ellas no obtenía ingresos, y por lo tanto no podían acceder a los alimentos que les proporcionaban la energía requerida para seguir vivos. La respuesta teórica a la pregunta que inmediatamente saltaba a la vista era que sin ingresos no era posible vivir, de modo tal que una proporción importante de la población tendría que estar muerta. Y era obvio que esto no era así, la realidad era muy porfiada porque no se ajustaba a la modelación teórica. Los pobres siempre han sido muy porfiados porque tienen la manía o la obsesión de vivir cuando, según la teoría económica prevaleciente, tendrían que haber estado muy, muy muertos.

Desde allí comencé a preguntarme respecto al episteme en el cual estaba situado; si acaso efectivamente desde esa forma de pensar la realidad, de observar mi propio pensamiento, podría ser capaz de dar cuenta de lo que realmente ocurría (Elizalde, 1993; Elizalde, 1994). Empecé a asumir una perspectiva que me hizo separarme

progresivamente de las corrientes intelectuales en las cuales me había formado. Tuve la suerte de que en forma paralela comencé a conocer el trabajo y el desarrollo de la etnometodología. Comencé a leer los trabajos de Feyerabend e intenté, como él lo sugería, asumir una perspectiva antimetodológica, contra el método, y fui de ese modo descubriendo el carácter tautológico del conocer humano. Fue en esa misma época en la cual tuve la posibilidad de conocer los trabajos de Humberto Maturana y Francisco Varela. Gracias a ello le di un sustento epistemológico a lo que hasta ese momento eran fundamentalmente intuiciones, producto de mis experiencias anteriores trabajando en la planificación del desarrollo, tareas realizadas en el sector público de mi país y posteriormente desde una agencia de Naciones Unidas. Me tocó ver y vivir en carne propia los procesos de devastación de la selva paranaense en Paraguay, Brasil y Argentina, todo ello en función de los megaproyectos hidráulicos para la generación de energía eléctrica. Anteriormente había vivido los procesos de transformación de una sociedad absolutamente tradicional como era la que existía en la zona central de Chile, los cuales se llevaron a cabo bajo la forma de la reforma agraria y de la organización de los campesinos en sindicatos, proceso que fue abruptamente interrumpido e incluso revertido por el golpe de Estado y la dictadura militar. Asimismo, durante esos años de la segunda mitad de la década de los setenta, pude experimentar muy de cerca lo que fue la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional en los países del sur del continente, pues incluso afectaron mi propia situación personal y familiar.

De tal modo que el encuentro con Enrique Leff y la invitación que me hizo a participar de la Red de Formación Ambiental que él dirigía, fue una sincronicidad para mí, fue algo que me permitió encontrar un nicho intelectual en el cual cobijarme, del cual sentirme parte y dejar de ser, como en cierto grado lo había sido hasta ese

momento, una suerte de francotirador aislado y que por consiguiente no logra dejar huella.

Los trabajos de Leff coincidían con los esfuerzos que yo realizaba como divulgador científico en torno a problemáticas tales como la crítica al abstraccionismo propio de la episteme occidental, aquel que llevó a Francisco Varela a afirmar que “Occidente es abstracción”. Recuerdo al respecto el dolor e indignación que sufrí cuando en una comunidad pequeña en la cual trabajábamos, murieron dos niños que todos los días tenían que ir solos en un bote remando desde el lugar donde vivían hasta la escuela situada en una isla cercana, y debido a una tormenta que los sorprendió cuando se desplazaban hasta la escuela, se volcó el bote y murieron ahogados. En ese momento reflexioné sobre el absurdo de que en un país que tiene más de 4 000 kilómetros de largo y consecuentemente comportamientos climáticos muy diferentes, el calendario escolar no se hiciera y determinara respetando las variaciones estacionales, que son muy diferentes de un extremo a otro del país. Y esto ocurre porque es una educación abstracta que desconoce la singularidad y la diversidad territorial. Que les enseña sobre cocodrilos y elefantes que nunca verán en su vida, y no sobre focas y pingüinos que ven todos los días.

Lo que me ha parecido más interesante para contribuir en este esfuerzo intelectual de carácter colectivo de reflexionar sobre la obra de Enrique Leff, es presentar los que estimo son los aportes de su pensamiento en forma sumaria, en un conjunto de tesis.

TESIS 1

La crisis ambiental es el signo de una nueva era histórica y es ante todo una crisis del conocimiento, no es una crisis ecológica generada por una historia natural. La crisis ambiental es una encrucijada

civilizatoria que nos lleva a la urgente necesidad de deconstruir la racionalidad de la modernidad y a reconstruir los modos de habitar el mundo desde los potenciales neguentrópicos de la biosfera y los sentidos existenciales de los pueblos de la tierra.

TESIS 2

El saber ambiental se constituye a partir de la reflexión sobre la construcción social del mundo actual, en la cual convergen y se precipitan los tiempos históricos, abriendo así las perspectivas de una complejidad donde se amalgaman lo natural, la tecnología y lo simbólico, y en la cual se resignifican tradiciones filosóficas e identidades culturales ante la cibernética, la comunicación electrónica y la biotecnología.

Para Leff, el saber ambiental se configura en la hibridación del mundo marcado por la tecnologización de la vida y la economización de la naturaleza por el mestizaje de las culturas, el diálogo de los saberes y la dispersión de subjetividades, donde se están resignificando los sentidos existenciales a contracorriente del proyecto unitario y homogeneizante de la modernidad.

Leff afirma que vivimos tiempos en que han emergido nuevos valores y racionalidades que reconducen la construcción del mundo, tiempos en los cuales se descongelan, decantan, precipitan, reciclan y reenlazan historias diferenciadas y se relanza la historia hacia nuevos horizontes. Entre estos valores destacan las demandas de mayor participación en los asuntos políticos y económicos que atañen a la organización democrática, la igualdad y la justicia social, la autonomía y la autogestión comunitaria, así como el establecimiento de relaciones políticas horizontales. La crisis ambiental hace posible la emergencia de un saber ambiental que cuestiona radicalmente el modelo de racionalidad de la modernidad. Es un

saber que está conectado con los principios de la incertidumbre y la complejidad, el pensamiento utópico y la ética de la otredad. Cuestionando así el pensamiento lineal y mecanicista, tanto como el logocentrismo de las ciencias y su aspiración a una verdad objetiva decurrente de la identidad entre teoría y realidad.

TESIS 3

La racionalidad ambiental es una nueva racionalidad que invita a reconsiderar las concepciones del mundo: los modos que tenemos de pensar, conocer e imaginar al mundo, nuestros estilos de vida, nuestros modos de producción y consumo, y nuestros valores y acciones, que son quienes determinan la forma en que habitamos el planeta.

De tal modo que la racionalidad ambiental no puede ser entendida como una ecologización del pensamiento ni un conjunto de normas e instrumentos para el control de la naturaleza y la sociedad, para lograr así una eficaz administración del ambiente, sino como una alternativa teórica que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad, y que emerge entre los pliegues del pensamiento moderno buscando develar los círculos perversos, los encerramientos y encadenamientos que enlazan a las categorías de pensamiento y a los conceptos científicos, al núcleo de racionalidad de sus estrategias de dominación de la naturaleza y de la cultura.

A lo largo de la historia y dentro de los distintos grupos humanos han surgido diversas racionalidades, que son las formas mediante las cuales pensamos, vemos e interpretamos la realidad, el mundo que nos rodea y del cual hacemos parte. Estas formas han orientado y determinado a las sociedades a través de distintos valores y

principios, estableciendo reglas sociales para gestionar y operar las diversas esferas institucionales de la vida social y sus dimensiones económica, política e ideológica, los imaginarios colectivos, las normas morales, los modos de producción y los patrones de consumo. Desde los inicios de la edad moderna se fue construyendo la racionalidad que impera aún en nuestros días, bajo el ideario de progreso y crecimiento infinito que tiene como ejes centrales al capitalismo y a las innovaciones científicas y tecnológicas. Dentro de esta racionalidad, se observa y estudia a la naturaleza únicamente bajo una visión utilitaria, considerándola disponible para satisfacer las necesidades humanas y mejorar las condiciones materialistas y espirituales de la humanidad. Pero a su vez, de esta forma, se la externaliza del campo de estudio de las ciencias sociales, ignorando así los condicionamientos, determinaciones y efectos que los procesos naturales tienen sobre los procesos sociales. Leff nos ha señalado que las ciencias sociales han ignorado las condiciones de sustentabilidad ecológica sobre las cuales se organizan las culturas humanas, pues los paradigmas de su racionalidad desconocen las condiciones ecológicas que soportan las actividades económicas que las sustentan.

A grandes rasgos, esto último es lo que explica por qué la racionalidad tecno-económica dominante ha llevado a la crisis socioambiental y por qué es tan necesario construir una nueva racionalidad para salir de ella. Así surge la racionalidad ambiental. La racionalidad ambiental persigue deconstruir la racionalidad moderna para reconfigurar las bases de nuestra sociedad. Para lograrlo es necesaria una transformación desde el conocimiento, desde nuestra forma de comprender y transitar la vida, para así guiar a la sociedad hacia la construcción de un futuro sustentable en el cual las actividades productivas se den dentro de las condiciones de la vida y no en contra de ellas.

En síntesis, la formación de una racionalidad ambiental es un proceso de renovación del mundo, de deconstrucción de los fundamentos de la civilización occidental y las falacias de la globalización económica. La emergencia del diálogo de saberes hace posible un renacimiento que proviene del encuentro de los seres que habitan el mundo desde sus culturas y sus condiciones existenciales, desde donde *nace lo nuevo en el encuentro con la otredad, la diversidad y la diferencia*. En un encuentro sin jerarquías, desde el derecho humano a hacerse un lugar en el mundo y a ser con los demás, y que, tras esto, subyace una recuperación, un futuro sustentable.

TESIS 4

Es posible afirmar que esta nueva racionalidad debe respetar dos principios fundamentales: el primero es el diálogo con otros saberes y el segundo, el fomento de la diversidad.

La racionalidad propia de la sociedad occidental, que hemos llamado moderna, es la dominante y se presenta como si fuese la única existente. Un ejemplo conspicuo de ello es el de la ciencia económica, que presenta una visión del mundo basada en el supuesto de la condición egoísta del ser humano, cuestión altamente discutible y profundamente cuestionada por los avances en el ámbito de la psicología, la neurofisiología, la antropología e incluso de la propia economía.

Pero, además, Leff señala que “la economía es el orden en el que más radicalmente se manifiesta el dislocamiento de la razón moderna, el desprendimiento de la teoría de su referente ontológico. La racionalidad económica ha transformado al ser humano en *homo economicus*, despojándolo de su relación simbólica con la naturaleza para someterlo a la acción mecánica de las leyes de mercado. La economía ha promovido un crecimiento sin límites, negando las

condiciones potenciales y los constreñimientos de la naturaleza. En la teoría económica la naturaleza aparece como una fuente infinita de recursos disponibles para su apropiación y transformación económica guiada por las leyes de mercado; su falla proviene de su visión del proceso económico como un flujo circular de valores económicos y precios de factores productivos. Sin embargo, desde un análisis termodinámico, la producción aparece como un proceso irreversible de degradación entrópica, de transformación de baja en alta entropía. La externalización de la naturaleza del sistema económico ha sido el efecto, justamente, del defecto del desconocimiento de la entropía (la segunda ley de la termodinámica) que establece los límites de la naturaleza al crecimiento económico, ocultando las causas de la crisis ambiental y de la insustentabilidad ecológica de la economía” (Leff, 2004: 135).

Se ignora e invisibiliza de ese modo una enorme diversidad de racionalidades culturales existentes en comunidades tradicionales, las cuales reflejan distintas cosmovisiones y formas de relacionarse con su entorno. Comunidades humanas que han vivido por años en una relación muy estrecha con el ambiente que habitan, construyendo distintos saberes, valores y prácticas en torno al mismo.

En este sentido, desde la racionalidad ambiental se plantea la conjugación de estos distintos saberes y formas de comprender al mundo para reconstruir nuestra mirada y comprensión de la vida, de nuestra relación con la naturaleza y entre nosotros mismos para así buscar estilos de vida más sustentables.

El segundo principio es el fomento de la diversidad. La diversidad juega un papel clave en todo sistema socioecológico. Una mayor diversidad, tanto biológica como cultural, implica una mayor capacidad adaptativa frente a posibles eventualidades. Cuestión que adquiere enorme importancia hoy en día cuando nos enfrentamos a la crisis climática y debido a ella serán afectados ecosistemas completos. Más aún si se considera que, actualmente, existe una gran

disminución de especies animales y vegetales y además una persistente y creciente pérdida de la diversidad (biológica y cultural) que pone en riesgo la vida en el planeta. La tendencia actual en el mundo globalizado es la de la homogeneización, tanto de las culturas como del ambiente. Esto se traduce en una pérdida invaluable de paisajes, información genética, culturas y saberes.

De allí que la racionalidad ambiental implique aprender a vivir con esta gran diversidad y promoverla; frenar esta tendencia reduccionista frente a otras formas de vida, culturas y racionalidades; aceptarlas, convivir y aprender de ellas, reflexionando sobre nuestras cosmovisiones que sustentan nuestras acciones y prácticas, para así romper con aquellas insustentables y proyectar el cambio civilizatorio necesario frente a esta gran crisis socioambiental.

TESIS 5

La ética ambiental es una ética de la vida; no de la supervivencia de los seres vivos, sino de la recreación de la vida humana. Busca romper el cerco de la razón anquilosada y cristalizada en la realidad del mundo actual y requiere la construcción de una nueva racionalidad, abierta a la creatividad de lo posible, a partir de la recuperación de la potencia de lo real y del potencial del pensamiento simbólico. Esta nueva racionalidad toma sus fuentes en los principios y el valor intrínseco de la vida humana. La ética ambiental no es una ética ecológica, sino una racionalidad poética que abre la posibilidad de deconstruir la génesis de la moralidad y las ideas que han entretejido los nudos y las cadenas de la imaginación, atando al mundo al círculo cerrado del pensamiento único y de la lógica ciega del mercado.

El ser ético se piensa, pero sobre todo se siente. La ética ambiental debe pues llegar a transformar en sentimientos profundos

sus principios y valores. Los comportamientos deben convertirse en deseo y prohibición. Y esa re-sedimentación de los sentimientos deberá pasar por la deconstrucción de las lógicas y las pulsiones que han moldeado nuestros deseos y nuestros sueños; nuestros modos de vida y nuestros modos de producción (Leff, 2002: 308-309).

TESIS 6

La ecología política es el campo en el que se despliegan las estrategias de poder para deconstruir la racionalidad moderna insustentable, movilizando acciones sociales para la construcción de un futuro sustentable. La ecología política no solamente explora y actúa en el campo del poder que se establece entre el conflicto de intereses por la protección de la naturaleza; a su vez, hace necesario repensar la política desde una nueva visión de las relaciones de la naturaleza con la cultura y la tecnología. La ecología política abre así nuevos espacios de actuación en la complejidad ambiental emergente y se inscribe dentro de un proyecto libertario para abolir toda relación jerárquica y toda forma de dominación a través de movimientos sociales y prácticas políticas. La ecología política se funda en un nuevo pensamiento y en una nueva ética: una ética política para renovar el sentido de la vida (Leff, 2004: 296).

TESIS 7

Producción neguentrópica es un concepto que sintetiza el alcance de una teoría y prácticas alternativas para habitar el planeta; su objetivo es repensar la sustentabilidad a partir de las condiciones ecológicas y culturales de los territorios de la gente. La producción neguentrópica es una respuesta al hecho de que el crecimiento

económico transforma toda la materia y energía consumidas en el proceso de producción en energía degradada y, en última instancia, en materia irrecuperable y calor irreversible... Está destinada a contrarrestar el paradigma económico dominante basado en una visión mecanicista de la productividad, el trabajo y la tecnología que han negado las condiciones ecológicas y culturales para la sostenibilidad provocando la crisis ecológica planetaria. La construcción de un futuro sustentable nos invita a visualizar las posibilidades ecológicas y las estrategias epistemológicas y sociales necesarias para construir un modo alternativo de producción basado en los potenciales neguentrópicos de la vida. Esto significa un modo de producción basado en las condiciones termodinámicas y ecológicas de la biosfera y las condiciones simbólico-culturales de la existencia humana (Leff, 2004: 404-406).

Concluyo mi testimonio con este breve cuasi manifiesto que nos regaló Enrique Leff en una entrevista que fuera realizada en 2020.

Yo me imagino que la única posibilidad de una vida sustentable basada en la ontología de la vida, en cómo es la vida, es un mundo que rompa con el régimen unitario, con el dominio totalitario del capital. Un pensamiento que rompa con la hegemonía de “lo uno”, de lo universal. Un mundo anclado y arraigado en una ontología de la diversidad, una política de la diferencia, una ética de la otredad, esos son mis tres principios. Y desde esos principios se abre un ideario social de cómo reconstituir la vida humana, articulada a las condiciones de sustentabilidad de la vida. Yo sé que lo estoy diciendo de una manera esquemática, pero eso abre, como decía el Subcomandante Marcos, a un mundo donde quepan muchos mundos. Hoy se dice, desde el foro social mundial, “otros mundos posibles”, sí, porque la vida no es nada más que otro mundo posible, otro desarrollo, la vida va hacia la constitución de muchos mundos posibles porque cada mundo de vida es un mundo diferenciado y singular. Mi apuesta sería a la proliferación

de los mundos posibles, a la diversidad socio-cultural-ambiental. Ese sería el ideal de un mundo plural, para eso hay que romper los esquemas hoy instaurados que remiten a la homogeneidad del mundo, a la unidad del valor del mercado, a la medida de todas las cosas, a todos esos patrones que unifican y que constriñen la diversidad de la vida. Ese sería mi ideal... sabiendo administrar las condiciones que son ineluctables de la vida, que es la entropía que está presente en todos los procesos de transformación de la materia en energía y haciéndose cargo el ser humano de su voluntad de poder, de su falta en ser, de eso que te mueve a quererte afirmar dominando al otro o a la otra. Romper las relaciones de dominación y abrirse a relaciones más armónicas, más sinérgicas, donde siempre habrá la contradicción, ese conflicto que es casi constitutivo de todo lo que existe en la vida, como lo dijeron desde Heráclito hasta Nietzsche. Es decir, hay una condición que es siempre inherente a la vida y, aprender a vivir en esas contradicciones, en esas oposiciones, pero rompiendo su traducción a esquemas de opresión y dominación. Aprender a vivir en la armonía de lo múltiple, ese es el gran desafío político y ontológico de la humanidad (Leff, 2020).

BIBLIOGRAFÍA

- Elhacham, Emily; Liad Ben-Uri; Jonathan Grozovski; Yinon M. Bar-On, y Ron Milo (2020). "Global human-made mass exceeds all living biomass". *Nature* 588: 442-444. Disponible en <<https://doi.org/10.1038/s41586-020-3010-5>>.
- Elizalde Hevia, Antonio (1993). "Hacia una epistemología integradora: paradigmas y metáforas". En *El corazón del arco iris: lecturas sobre nuevos paradigmas en educación y desarrollo*, editado por Jorge Osorio y Luis Weinstein. Santiago de Chile: Consejo de Educación de Adultos de América Latina.
- Elizalde Hevia, Antonio (1994). "Economía, ética, epistemología y economía: relaciones difíciles pero necesarias". *Medio Ambiente y Urbanización* 49.

- Elizalde Soto, Rodrigo, y Antonio Elizalde Hevia (2019). “La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en territorios ambientales del sur”. *Polis* 54. Disponible en <<https://www.scielo.cl/pdf/polis/v18n54/0718-6568-polis-18-54-00294.pdf>> (consulta: 5 agosto 2022).
- Eschenhagen, María Luisa (2012). “Aproximaciones al pensamiento ambiental de Enrique Leff: un desafío y una aventura que enriquece el sentido de la vida”. *Environmental Ethics* 34(4): 89-95.
- Leff, Enrique (coord.) (1986). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital, racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Leff, Enrique (coord.) (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI Editores/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Leff, Enrique (coord.) (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). “Producción neguentrópica”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, coordinado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico DeMaría y Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Leff, Enrique (2020). “Aprender a vivir en la armonía de lo múltiple es el gran desafío político de la humanidad”. Disponible en <<https://www.biodiversidadla.org/Multimedia/Video/Enrique-Leff-Aprender-a-vivir-en-la-armonia-de-lo-multiple-es-el-gran>>

- desafio-politico-de-la-humanidad> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Lovelock, James (2021). *Novaceno. La próxima era de la hiperinteligencia*. Barcelona: Paidós.
- Matos Mar, José (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Vanhulst, Julien, y Antonio Elizalde (2016). “Los senderos bifurcados del desarrollo sostenible: un análisis del discurso académico en América Latina”. En *América Latina: Sociedade e Meio Ambiente. Teorias, retóricas e conflitos em desenvolvimento*, coordinado por Dimas Floriani y Antonio Elizalde, 173-217. Curitiba, Brasil: Universidade Federal do Paraná.

Itinerários e reminiscências: pequeno ensaio sobre a obra de Enrique Leff

DIMAS FLORIANI



Desvincular vida, obra e experiências de um autor é deixar de ouvir o eco do tempo de sua produção, e contar apenas com informações dispersas e desconexas. No entanto, um grande autor não é apenas uma cópia de seu tempo finito, uma vez que as ideias estão aquém e vão além deste e são, portanto, transhistóricas. Transitam em diversas temporalidades e espacialidades.

É bom que se diga também da impossibilidade de reconstituição plena de uma história que ao ser desenterrada aparece quase sempre em fragmentos, para ser restituída posteriormente por quem a esculpiu. Contudo, essa restituição depende dos limites e por que não dos bloqueios, fantasmas e fantasias de cada narrador. A margem entre os fatos reais e a imaginação das narrativas sobre um autor é muito tênue. A prova disso está, por exemplo, no ensaio literário-científico de Benjamin Labatut (2022), *Quando deixamos de entender o mundo*, sobre alguns dos gigantes de matemática e da física quântica do século xx.

Alguns autores buscaram repertoriar a relação do escritor com sua obra, seu contexto familiar e histórico-cultural, bem como as influências intelectuais preponderantes de sua época (Pollak, 1996; Bourdieu, 2002, e Elias, 2001, entre outros). Parafraseando Isaac Bashevis Singer, “na realidade a história verdadeira da vida de uma pessoa jamais poderá ser escrita. Fica além do poder da literatura.

A história plena de qualquer vida seria a um tempo absolutamente aborrecida e absolutamente inacreditável” (2007: 7).

Nosso objetivo aqui é bem mais modesto do que relacionar o autor, sua obra com o seu tempo, a não ser com breves pinceladas. Por isso que utilizamos o termo *itinerários*, para seguirmos algumas das pistas deixadas pelo autor ao longo do nosso caminhar. As *reminiscências* aqui buscam evocar algumas das experiências vividas por nós, em contato com nosso autor como sujeito deste memorial. Daí nosso propósito de não dissociar a dimensão humana do testemunho de uma amizade que se prolonga por 30 anos, mais do que a exposição acadêmica exaustiva, sistemática e analítica de seus textos. Seus textos são, entretanto, uma espécie de guia para nossas reflexões, uma associação entre itinerários e reminiscências.

Tratar da obra de Enrique Leff tem um complicador a mais, pois além de sua obra estar e ser vigente, ele continua escrevendo e ampliando de uma maneira criativa sua produção. Trata-se assim de abordar a inauguração de um campo reflexivo novo e, portanto, original, situando-o na confluência de diversas vertentes temáticas, epistemológicas e político-culturais em torno da relação sociedade-natureza, com especial enfoque na questão socioambiental.

O roteiro que pretendo seguir neste pequeno ensaio atende a um requisito simples, qual seja, a uma *periodização intermitente da memória* em torno das experiências intelectuais e pessoais mantidas com Enrique Leff, no contexto das trocas institucionais e pessoais que mantivemos desde 1992 até a presente data. No entanto, em torno da memória pode-se dizer que ela produz também sombras e carrega a mesma pecha do tradutor-traidor. Dada à complexidade do conjunto da obra, nossa referência a ele não será cronologicamente linear, permitindo-nos um movimento de idas e vindas sobre datas e episódios.

Dessa maneira, vou reportar-me a alguns eventos e situações em que alguns de nossos passos se cruzaram, ao longo desse caminhar

de 30 anos, alternando momentos de trocas, muitas vezes próximos e em outros momentos trilhando por sendas diferentes, mas sempre em diálogo construtivo e de acompanhamento de sua incessante produção intelectual. Por isso, alternamos nossas referências a Enrique quando queremos destacar sua figura humana, como amigo; a Enrique Leff quando se insere em momentos decisivos de sua experiência e, também, a Leff quando nos referimos ao autor de um trabalho de elaboração que é seu, mas que é também o resultado da própria produção intelectual que pertence à humanidade.

É bom que se diga de que ao conhecer os escritos de Leff em 1992 eu era ainda um aprendiz de ofício dos temas ambientais, embora já não tão jovem; quanto a ele, já havia estabelecido os fundamentos de um pensamento profundamente enraizado no debate que se travava em torno de uma epistemologia ambiental e de uma ecologia política. Suas reflexões partiam das teses do marxismo estruturalista dos anos 60 da França, marcado pelo althusserianismo e coincidindo com sua própria vivência naquele contexto francês. Pode-se dizer que seus textos sobre epistemologia ambiental daquele período tinham esse *imprinting*, localizado em seu livro *Aventuras da epistemologia ambiental*, publicado no México em 2006, como síntese da versão publicada no Brasil, pela Editora Cortez em 2001, com o título de *Epistemologia Ambiental*.

Contudo, um dos grandes movimentos efetuados pelo autor em superar o marco teórico do marxismo estruturalista é pontuado por alguns dos principais eventos que teceram sua obra, quais sejam, pelo diálogo iniciado no final dos anos 1970 em seminários em Paris, com Ignacy Sachs, um dos pioneiros do debate sobre o ecodesenvolvimento. Posteriormente, o intenso e profundo diálogo com autores latino-americanos e principalmente com os saberes culturais dos povos autóctones e com os saberes camponeses permitindo um *giro epistêmico* que conferiu originalidade ao seu pensamento, uma vez que ao mesmo tempo manteve um atento e tenso olhar

entre a filosofia europeia com o olhar e o sentir da cultura de América Latina e o Caribe que abriu clareiras para a construção de uma episteme híbrida. Essa epistemologia híbrida crítica acenava já para o aspecto descolonizador do pensamento ambiental latino-americano ainda em gérmen.

Nesta fase já bem adiantada de suas reflexões, transita pelas espirais do pensamento, articulando uma coleção de conceitos que foi criando e tecendo desde final dos anos 1980 e ampliadas nos anos 1990, tais como racionalidade e saber ambiental, complexidade ambiental, diálogo de saberes, diferença, outridade. Justamente, nossa ênfase aqui gira em torno da gênese desses conceitos, apresentados em importante capítulo publicado na Espanha em 1994 (*Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidade ambiental y transformaciones del conocimiento*) e consentâneo com outras publicações similares, nas quais se inscreve desde já a lógica que subjaz ao diálogo em forma de encontro e aliança com a dialética e o pensamento ecológico complexo.

Lembro-me que este capítulo serviu de importante subsídio para o debate em seminário no Programa Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMade) da UFPR, nos idos de 1994, em Curitiba, com a presença do próprio autor. Um pensador original consegue traçar os caminhos futuros desde o início do seu caminho, mesmo que ao longo dele vai mudando o ponto de chegada pois vai descobrindo o que o próprio pensamento lhe indica, antecipando-lhe assim esse novo lugar. Dessa maneira, o que se apresentava como novidade conceitual reaparecia mais adiante como desdobramento e derivação criativas, sem improvisações nem perda de rumo.

A propósito dos contatos institucionais entre PNUMA, representado por Leff na Rede de Formação Ambiental para a América Latina, e o PPGMade-UFPR, a colaboração constante entre ambas as instituições se traduziu na obtenção da Cátedra Unesco. Por trás desta iniciativa, além do próprio Leff, estava Magda Zanoni, inspiradora

da proposta. Some-se a isso sua participação no Conselho Editorial da *Revista D&MA* do nosso programa, coordenada com competência e dedicação ao longo dos anos por Ângela Damasceno Ferreira, José Andriguetto Filho e Thiago Serafini. A professora Lúcia Helena de Oliveira Cunha tem sido uma importante interlocutora no debate com Enrique sobre diálogo de saberes, além de outras colaborações com o corpo docente e discente.

A estreita e permanente colaboração entre o autor e a Revista tem sido um dos pontos altos do diálogo de sua obra com o grande público que acessa a revista. Há que se acrescentar que Enrique Leff juntamente com Carlos Walter Porto Gonçalves divulgaram em inglês pela revista um dossiê memorável em 2015, “Political ecology: a Latin American perspective”, bem como “Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality” (este último com Carlos Walter Porto Gonçalves). Esses textos juntamente com o de 2007, “Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo: para a construção de uma pedagogia ambiental”, e antes com “Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental” de 2000, são os mais visitados desta revista.

Enrique Leff irá experienciar em sua juventude o contexto de profundas rupturas intelectuais e políticas dos anos 60 na França onde se encontravam já os germens de profundas rupturas com a tradição filosófica do idealismo, apoiada na fenomenologia ou filosofia da consciência e que o marxismo e o estruturalismo buscavam distanciar-se de um sujeito espinhoso que transitava entre a ilusão de um humanismo individualista por um lado e, por outro, pela ilusão utópica de um ator coletivo subjugado pela exploração de classe que pudesse suplantar as injustiças e decretar, pelo Estado burocratizado, o fim dos conflitos políticos, a fim de alcançar assim uma nova etapa gloriosa para as sociedades humanas. Nada mais

distantes dessa ilusão! O que não significa que não seguimos subjugados ao mundo unidimensional, para usar a expressão de Marcuse.

Entretanto, como já pontuado, o novo pensamento que se delineava em torno das questões socioambientais carregava também o gérmen de uma outra utopia, muito mais abrangente daquela que considerava como soberano apenas o ser humano do iluminismo, onipotente e dominador da natureza e senhor das forças produtivas, em direção ao progresso e à sua libertação final.

É um pouco sobre esse resgate que podemos imaginar que aquele acervo filosófico e político dos anos 60 vai estar quase que sempre emitindo sinais daqueles autores e pensadores, alguns deles inaugurando também o chamado pensamento pós-moderno. No rol dessas heranças, Sartre, Derrida, Deleuze, Althusser, Lacan, Levinas, Heidegger. Não se tinha ainda a exata magnitude da obra de Simone de Beauvoir que já nos anos 1950 estava pavimentando a rota para a questão do feminismo e que hoje serve de fundamento às ideias e posições políticas do ecofeminismo, como lugar de destaque na reflexão e em defesa do seu papel nas lutas socioambientais (Puleo, 2011; Shiva, 2016).

Assim, o grande desafio que Leff se coloca como pensador é o de combinar conceitos dessa tradição e de dialogar com uma *outridade* cultural e epistemologicamente diferente. Por isso que Leff vai situar-se em espaços de extremidade, desde territórios epistêmicos da diferença, nesse grande diálogo que estabelece com a cultura do extremo-ocidente latino-americano. O resgate dessas raízes desde um continente multiétnico, com tradição milenar assentada em saberes culturalmente arraigados é fundamental para lançar uma plataforma epistemológica assentada em uma categoria analítica central para pensar e agir desde o *diálogo de saberes*.

Antes de prosseguirmos com nossas reminiscências em torno de diversos itinerários, é bom que se diga que uma das características de Enrique na formulação de seu pensamento é que este emerge

evidentemente de sua própria capacidade intelectual de fabricar conceitos, mas ao mesmo tempo essa criação se estabelece no interior de uma ampla rede de pesquisadores que seguem e acompanham seus passos e que reconhecem nele uma liderança ímpar, capaz de convocar, reunir, incentivar, propor e realizar diversos projetos que se inscrevem como acontecimento e emergência no desenrolar da construção do campo socioambiental, especialmente na América Latina.

Em 2012 surge a ideia de uma rede latino-americana de projetos de desenvolvimento local pela Unitinerante (Universidade Itinerante pelos Direitos Humanos, da Natureza, pela Paz e o Bem Viver),¹ proposto pela Casa Latino-americana (Casla) de Curitiba, que a cada dois anos promove um Congresso de Educação e Cultura para a Integração da América Latina (CEPIAL), obtendo a adesão e apoio de Enrique Leff. Em 2015 na Universidad de Los Lagos, em diálogo estreito com representantes das comunidades Mapuche, realizamos o 4º CEPIAL. Em 2017, em Pasto, capital de Nariño no sul de Colômbia, transcorreu o 5º CEPIAL, onde discutiu-se projetos de Paz e de Sustentabilidade. Naquela ocasião visitamos com Leff e Antonio Elizalde La Cocha, próximo de Pasto, um belíssimo santuário ecológico; um dos projetos de preservação e manejo desse ecossistema foi organizado por mulheres camponesas, ao colocar em prática os ensinamentos contidos nos escritos de Leff e de Elizalde, em especial da teoria do desenvolvimento à escala humana.

Em novembro de 2021, Enrique dialogou com o sábio Mapuche, Armando Marileo Lefio, no 6º CEPIAL, exercendo a prática enunciada em sua proposta de ecologia política, pelo diálogo de saberes. Nesse Congresso, seguindo a mesma trilha de diálogos ocorreram importantes mesas com representantes dos povos da floresta amazônica

1 parlamentounitinerante.blogspot.com.

(Aliança dos Povos da Floresta e das Populações Tradicionais), sob a coordenação geral de Edel Moraes e Lúcia Helena de Oliveira Cunha-Aliança-CEPIAL (casla.org). No lugar de desenvolvimento, o título desse encontro de saberes assumiu a marca do *etno-envolvimento*.

Em 2001 e 2002, Enrique Leff lidera um coletivo de intelectuais e de lideranças do movimento ambientalista latinoamericano com uma dupla tarefa: elaborar um diagnóstico sobre o percurso dos dez anos da Rio-92, cuja reunião ocorreria em Joanesburgo, África do Sul. Como resultado deste balanço crítico é publicado um livro que se tornou referência, *La transición hacia el desarrollo sustentable: perspectivas de América Latina y el Caribe*. Simultaneamente, prepara o *Manifesto pela Vida*, com um coletivo de pensadores latino-americanos e que traduz justamente as intenções intelectuais e políticas de um novo pulsar dos povos originários e das populações tradicionais na América Latina, como principais protagonistas em defesa da causa ambiental. O manifesto, além de político é um guia teórico-metodológico para vislumbrar a emergência e o alcance de um novo projeto apoiado em uma *racionalidade ambiental* que se diferencia e se opõe à racionalidade instrumental e hegemônica da lógica de mercado.

Nesse período, Leff estava ainda à frente da Red de Formación Ambiental de América Latina y el Caribe, pelo PNUMA. Não fosse sua capacidade de influenciar a lógica institucional, muitas vezes marcada pela lentidão burocrática, ambas iniciativas não teriam acontecido. De um encontro oficial, inicialmente sem grandes pretensões na Colômbia, na discussão sobre ética e sustentabilidade, foi realizado um grande seminário, com os e as principais representantes do pensamento socioambiental latinoamericano. Até hoje, o *Manifesto pela Vida* ecoa aos quatro cantos do continente.

PRELIMINARES

A obra do escritor Enrique Leff tem sua origem em um livro que nasceu clássico, *Ecología e capital*, escrito em 1986 e reeditado em Brasil em 2009, acrescido do substantivo *cultura* quando ainda o pensamento socioambiental tinha suas primeiras formulações teóricas, muito mais voltadas para uma produção intelectual de denúncias e de alertas contra o perigo eminente de catástrofes ambientais e de uso de pesticidas que ameaçavam a saúde humana e comprometia os ecossistemas, especialmente voltados para a produção agrícola.

Essa obra renovada é um marco na formulação de uma nova episteme que esteve ancorada, entretanto, em outros de seus textos elaborados ainda no final dos anos 1970 e início dos 1980, sem os quais não teria escrito *Ecología y capital: hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*. Estamos nos referindo particularmente a Primer Simposio sobre Ecodesarrollo de 1976 celebrado na UNAM. Como secretário geral da Asociación Mexicana de Epistemología, Leff lança uma convocação que visava analisar a questão ambiental desde uma perspectiva interdisciplinar. Este seminário conduz Leff a coordenar o projeto Articulación de las Ciencias para la Gestión Ambiental sob a demanda do Centro Internacional de Formación de Ciencias Ambientales (CIFCA) no período de 1982-1983, levando à realização de diversos seminários seminais em Madrid, Bogotá e México. Pensadores ambientalistas pioneiros na América Latina concorreram a esses seminários, tais como Héctor Sejenovich, Augusto Ángel Maya, Pablo Gutman, Gilberto Gallopin, Hebe Vessuri, Raúl Brañes, Roberto Fernández e Rolando García. Esses seminários culminaram com a publicação do livro *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental de desarrollo* em 1986, reeditado em 2000. Desses encontros surgiu a ambiciosa ideia de fundar um pensamiento ambiental latinoamericano.

O lançamento da primeira edição de *Ecología y capital* em 1986, como fundamento do pensamento ambiental é praticamente simultâneo ao relatório Brundtland que elegeu a *sustentabilidade* como novo mantra para o desenvolvimento das sociedades humanas e sobre o qual são lançadas dúvidas fundadas pelo próprio autor. A instalação de projetos de sustentabilidade submetidos à racionalidade capitalista soava como uma espécie de oxímoro. Uma nova consciência ambiental pressupõe então novos princípios valorativos e forças materiais para reorientar o processo de desenvolvimento.

A noção de sustentabilidade na obra de Leff nos remete à sua posição crítica que não faz concessões aos reducionismos impostos àquela noção, onde a natureza é definida como externalidade e aparece confinada a uma posição domesticada pela racionalidade instrumental dominante. Ao introduzir a dimensão cultural na reedição de sua obra *Ecología y capital* de 1986 no Brasil com o título *Ecologia, capital e cultura. A territorialização da racionalidade ambiental* (Leff, 2009), significava interpretá-la como mediação entre os processos produtivos ou econômicos e os processos ecológicos, definida pelo próprio autor como formas de organização simbólica do gênero humano, ao carregar valores, formações ideológicas e sistemas de significação, ao orientar o desenvolvimento técnico e as práticas produtivas e definir os diversos estilos de vida das populações humanas no processo de assimilação e transformação da natureza.

A reedição deste clássico em 2009, 23 anos depois de sua primeira edição, longe de ser uma sociologia da denúncia, é uma mostra significativa de que o pensamento de Leff ia incorporando novidades que emergiam desse e nesse caminhar de debates e de ampliação de novos protagonistas no cenário do sócioambientalismo latinoamericano, a saber, os novos atores do ambientalismo no meio rural da América Latina, que abriam as vias da territorialização da racionalidade ambiental.

Os anos 1980 traziam ainda os primeiros ensaios para o surgimento de uma nova epistemologia para pensar a relação sociedade-natureza e que coincidentemente emergiam da produção de um pensamento sistêmico (Bertalanffy e Capra) e da teoria da complexidade (Edgar Morin e Rolando García). Uma nova episteme que incorporava igualmente uma reflexão crítica sobre os paradigmas da ciência ocidental moderna, sua cartografia do poder disciplinar, cujo efeito repercutia desde o debate das duas culturas científicas (das ciências da vida e da natureza, por um lado, e por outro, das ciências humanas e sociais) marcadas por dois continentes isolados e incapazes de tecer pontes de diálogo.

Entretanto, a teoria de Leff não se deixa aprisionar pelo sistemismo formal pensado desde o Norte. Ao identificar a exacerbação da materialidade da produção dos sistemas sociais contemporâneos pela economização do mundo que explora sem cessar a natureza, aponta para a ecologia das práticas dos processos ecotecnológicos das populações tradicionais camponesas e dos povos autóctones, uma maneira de opor a racionalidade ambiental à hegemonia da racionalidade instrumental.

É enorme o novo arsenal de obras que emerge dessa ruptura com o conhecimento científico, representado pelas tecnociências, até então com forte influência do positivismo, ao abrir-se para novas vertentes do pensamento tão bem apresentadas em outro livro já clássico de Boaventura de Sousa Santos (1987), desse mesmo período, que é *Um discurso sobre as ciências*. Passada uma década desse debate, um coletivo de pensadores, liderado por Immanuel Wallerstein (1996) publica um livro que reúne algumas das principais críticas à fragmentação das ciências e no modo de sua produção, cujo título *Para abrir as ciências sociais* é uma convocatória para o diálogo.

Igualmente, no domínio das ciências da natureza e da vida, uma série de autores consagrados começa a fomentar a abertura dessas ciências para um diálogo cultural e político. Uma obra emblemáti-

ca é em coautoria de Ilya Prigogine com Isabelle Stengers (1991), *A nova aliança*, que abre caminho para um projeto portentoso para Stengers, pavimentar sua obra *Cosmopolitiques*, com 5 densos volumes sobre os sentidos de uma nova ciência. Juntamente com Bruno Latour, Stengers abre uma vertente epistemológica para analisar os caminhos e descaminhos da ciência contemporânea, desde a filosofia e a antropologia.

Como entra o projeto da obra de Enrique Leff nesse contexto? Lembro-me de uma conversa que tivemos com ele em que eu, de uma maneira exageradamente sociológica, queria vincular o arcabouço de seu pensamento com as experiências diretas que teve desde as observações e trocas mantidas por ele com o público e o contexto, sobretudo em sua fase de inserção no programa Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe do PNUMA.

A necessidade de buscar uma origem para as ideias e os fenômenos intelectuais encontra referência em Bourdieu, nos *Usos sociais da ciência*, quando se reportava a dois métodos relativamente autônomos para interpretar a produção desses fenômenos (científicos, educacionais, artísticos e culturais), que se dividiam entre uma visão endógena (os textos e produtos culturais podem ser lidos a partir deles mesmos) e outra exógena (situar esses textos e produtos sempre nos contextos sociais de sua produção);² ou seja, escapar da alternativa entre uma “ciência pura”, livre de qualquer

2 “Minha hipótese consiste em supor que, entre esses dois polos, muito distanciados, entre os quais se supõe, um pouco imprudentemente, que a ligação possa se fazer, existe um universo intermediário que chamo o *campo literário, artístico, jurídico ou científico*, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas” (Bourdieu, 2004: 20).

necessidade social, e de uma “ciência escrava” das demandas político-econômicas.

Dessa maneira, chamou-me a atenção de como ele tratou desta questão, do autor com seu tempo, em que certamente as contingências jogam sua parte, mas também da interdependência da produção intelectual em relação à temporalidade que não é apenas do aqui e agora, mas daquilo que subjaz no projeto filosófico, político e cultural do temporal e do intemporal, por assim dizer. Ou seja, esse “intemporal” é o repositório do visível e do invisível que se capta pelas antenas da filosofia, da literatura, da cultura popular e dos conflitos políticos e ecológicos em torno de projetos de sociedade e principalmente de suas crises que doravante será batizada por Leff como crise civilizacional, por conta de que é também uma crise do pensamento.

Nesse sentido, faz totalmente sentido entender por que Enrique Leff embarca em autores do pensamento ocidental que tentam pensar essa crise, cuja expressão é o próprio vazio do real e da impossibilidade de pensar esse vazio existencial a partir dele mesmo. Heidegger, que pensa o ser e o não ser, e Lacan, a impossibilidade do sujeito de desejo. Weber e Nietzsche lançaram apelos lancinantes no século XIX e início do XX em que a racionalidade iluminista entrava em agonia e cuja pulsão de morte foi vivida por meio da destruição das guerras, do totalitarismo e da desesperança, do fim das utopias libertárias, analisadas pela obra freudiana e cantados em verso e prosa pelo cinema, pelas artes, pela literatura e pelo pensamento filosófico pós-moderno. O século XX deixara escombros suficientes para a instalação da desesperança, conforme a fórmula pascalina sobre o ser humano, enquanto expressão tanto do lado angelical como do diabólico, e portador da queda primigênia da renúncia ao paraíso, ao ceder às tentações da desobediência e onipotência e, portanto, capaz de reincidir com as mesmas pulsões!

Enrique Leff não é um pensador exclusivamente do Ocidente, mas do Extremo-Ocidente, região dividida entre a empresa colonial e a modernidade do capitalismo periférico; a existência de povos autóctones silenciados e subalternizados e que desde seus territórios de resistência tecem seus próprios projetos em oposição à hegemonia dos estados nacionais que buscam homogeneizar seus projetos dependentes e associados com as metrópoles do capitalismo global.

Como pensar essa heterogeneidade estrutural das sociedades periféricas latinoamericanas, com imensas populações indígenas, afrodescendentes e ainda com o peso da tradição de sociedades camponesas? Por um lado, projetos neoextrativistas e do agronegócio que empurram essas populações para a periferia das médias e grandes cidades; por outro, um Estado sitiado que é incapaz de implementar políticas públicas por conta de seus componentes oligárquico-corporativos que opera como esfera privada dos grandes negócios e pela gestão e sinecuras de suas elites político-burocráticas.

AINDA SOBRE ENCONTROS E DIÁLOGOS

Até hoje somos gratos pela forma de como Enrique nos colocou em contato com o coletivo de pensadores mexicanos e de diversos outros países, tais como Chile, Colômbia, Argentina, Cuba, Venezuela, Equador, Bolívia. Naquele período de 2002, submetemos uma parte de meus escritos para Enrique que imediatamente compartilhou com seus alunos de pós-graduação na UNAM. Isto teve uma consequência muito importante para mim, pois tivemos a oportunidade de conhecer e participar da criação da pós-graduação em Território e Meio Ambiente na Universidade de Los Lagos, no sul do Chile, com quem mantemos vínculos até hoje. Pelo Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas (Ceder-Universidad de Los

Lagos), a partir de 2006, tivemos oportunidade de cultivar amizades e trocas fecundas do ponto de vista intelectual e de projetos aplicados às comunidades de pesca artesanal, especialmente pelo programa Atlas.

Com esse protagonismo de gerar efeito multiplicador nas redes de sociabilidade, Enrique nos apresentou ao importante Instituto de Ecologia de Xalapa, onde estivemos conversando e trocando experiências. Com esse mesmo propósito, ao reunir intelectuais da América Latina, em 2002, no México, tivemos oportunidade de manter laços de amizade e colaboração com o sociólogo e amigo chileno Antonio Elizalde e com o importante empreendedor de projetos de pesquisa brasileiro Arlindo Philippi Jr.

A propósito, Arlindo organizou importantes livros em autoria coletiva. Destaque-se três relevantes: o primeiro deles, resultado de um seminário organizado por Enrique pela Red de Formación Ambiental no ano de 2000, com o título de *Interdisciplinaridade em ciências ambientais* (Philippi *et al.*, 2000), com o capítulo de Leff sobre “Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental”. O segundo livro reuniu as experiências dos programas interdisciplinares em meio ambiente e desenvolvimento no Brasil (Philippi e Silva Neto, 2010) e outro ainda sobre ética socioambiental (Philippi *et al.*, 2019), dos quais participamos como autor. Por outro lado, juntamente com uma equipe de colaboradores, foi responsável durante vários anos na CAPES pela área de programas de pós-graduação interdisciplinares e posteriormente da Câmara de Ciências Ambientais. Esses encontros originados desde 2002 e promovidos por Enrique, nos autoriza a afirmar que do acaso, nasce a necessidade!

Passados 7 anos de 2002, já em 2009, novamente tivemos o privilégio de sermos convidados por Enrique e por Arturo Argueta, pesquisador do CRIM em Cuernavaca, para participarmos de um importante colóquio que resultou em 2015 na publicação de um livro que circula até hoje pelas redes latinoamericanas, com o título de *La*

ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina, publicado pela editora Siglo XXI Editores.

Lembro-me vivamente de uma conversa que mantivemos com Enrique, naquele então, quando revelou que estava empenhado em aprofundar sua leitura de Heidegger. Essa conversa sobre Heidegger seguiu no percurso que fizemos pela Cidade do México por até chegarmos ao almoço gentilmente oferecido por Enrique. Quem diria que passados alguns anos, Enrique defenderia brilhantemente sua tese em filosofia com o título de *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, e posteriormente publicado em livro, acompanhado pelo filósofo mexicano León Olivé, com quem dividira projetos como o da criação da Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad en México e com os incentivos do filósofo chileno Ricardo Salas.

O lançamento de seus livros sempre brindou oportunidades para bons debates e mobilização de coletivos que se nutrem da riqueza de suas contribuições. Em 2010, houve um importante evento na Itaipu Binacional, no Paraná, por ocasião da reedição de seu clássico renomeado agora de *Ecología, capital e cultura*, quando estive-mos em companhia do próprio autor e de outro pensador original, o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves. O lançamento ocorreu em torno de um projeto importante da hidrelétrica (*Cultivando água boa*, sob a coordenação de Nelton Friedrich), em colaboração com a Unioeste, com agricultores familiares na gestão da bacia hidrográfica do sudoeste paranaense.

EM DIREÇÃO A UMA NOVA EPISTEME

Um feixe epistêmico se institui na encruzilhada de emergências teórico-metodológicas, no confronto daquilo que está além e aquém do conhecimento científico. Esse impensado até então abre

novas vias de acesso para a consagração de um paradigma em construção, na perspectiva daquilo que Piaget havia enunciado nos anos 60 quando se referia aos tipos de costuras e rupturas do pensamento advindas de campos meta-epistêmicos, cujos sinais não partem apenas da crise das ciências, mas também da crise civilizatória. Tal é o percurso seguido pelo trabalho de construção desse novo campo da episteme socioambiental nessa caminhada empreendida por Enrique Leff. Ao nos reportarmos a uma passagem importante de Thomas Kuhn (2005) sobre os efeitos de olhar o mundo desde um novo paradigma, o surpreendente não é que o mundo tenha mudado, mas nós é que o percebemos de uma maneira totalmente nova.

Como já lembrado, os fundamentos desse novo olhar sobre a relação natureza-sociedade que nos brinda Enrique Leff, se inscrevem em um conjunto de reflexões e elaborações contidas nos escritos semanais dos finais de 1980 aos anos 1990, desde a publicação de *Ecología e capital*, em 1986, passando pelos outros dois livros, *Saber ambiental* e *A complexidade ambiental* e pelo capítulo sobre “Sociologia e ambiente: formação socioeconômica, racionalidade ambiental e transformações do conhecimento”, do livro *Ciencias sociales y formación ambiental*, coordenado pelo próprio Enrique e publicado na Espanha em 1994.

A reminiscência sobre os itinerários da obra de Enrique nos remete a esse fio condutor, a fim de irmos pontuando alguns dos episódios que foram nos aproximando da obra e do autor. Em 2002, tive o privilégio de visitar Enrique na Cidade do México, para realizar meu estágio de pós-doutorado ao longo de 8 meses, sob sua tutoria. Minha alegria em poder conviver um cotidiano cheio de belas descobertas culturais e políticas, com aquela metrópole que carrega a história milenar das culturas autóctones, além do privilégio de frequentar a Biblioteca do Colégio do México e conhecer a editora Fondo de Cultura Económica que cativou intelectuais latino-ameri-

canos, desde o pós II Guerra, com a tradução do pensamento clássico europeu e latino-americano.

Fazemos este pequeno desvio para dizer que naquela oportunidade aproveitei para sistematizar alguns dos fundamentos do pensamento de Enrique produzido nos anos 1990, cuja síntese incorporei no livro que publicaria em 2004, justamente na série Pensamento ambiental latinoamericano, sob a coordenação de Enrique. Como havíamos já destacado, a figura de Enrique assume protagonismo em diversas iniciativas intelectuais e políticas. Em 2002 então, organiza um importante livro sobre Rio+10, com o título de *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, que serviria para pensar os avanços e obstáculos enfrentados pela Cúpula das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento que voltaria a se reunir naquele ano em Joanesburgo. Ato contínuo, como já dissemos, Enrique convocaria a um grupo importante de intelectuais e ambientalistas da América Latina para lançar o *Manifesto pela vida*. Repito este fato pelo seguinte: quase duas décadas depois, o conceito de *vida* volta a ser o centro de suas reflexões e desde o qual emergem, talvez, três dos mais importantes livros de Enrique, coroando assim sua obra com maturidade e incrível poder criativo: *La apuesta por la vida* (2014), *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental* (2018), e *El conflicto de la vida* (2020).

Sobre o lançamento das bases da nova epistemologia socioambiental formulada por Enrique, especificamente no período inicial de sua construção, elencamos (Floriani, 2004) alguns de seus pilares: processo real (relação sociedade-natureza) e processo lógico (a problematização do conhecimento sobre o real mas que supõe um jogo teórico) estabelecem um intercâmbio permanente por meio de estratégias de conhecimento, de disputas por ressignificações do mundo, com base em saberes e interesses historicamente constituídos, mas apropriáveis de forma desigual pelos sujeitos, envolvidos

pela trama dos saberes e das culturas em presença (racionalidade social).

Uma problemática ambiental coloca a necessidade de internalizar um saber ambiental. Como essa problemática ultrapassa as formas limitadas de compreensão e de explicação do real, exige-se um pensamento complexo e uma metodologia de pesquisa alternativa, tais como a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade. A problemática ambiental tem induzido a um amplo processo de transformação do saber, abrindo um novo campo para a sociologia do conhecimento que aparece também sob dois outros nomes: sociologia do saber ambiental e sociologia ambiental do conhecimento.

Os sistemas de pensamento (saberes) e de conhecimento (ciências) têm produzido ideias, noções e conceitos sobre o ambiente. Para Leff, não se trata aqui de “destilar” ou filtrar os elementos “ambientais” que aparecem dissolvidos nos estudos sociológicos, mas de demarcar campos da sociologia que se abram para a constituição de um saber e de uma política ambientais.

A racionalidade ambiental e o saber ambiental são expressões em conflito da racionalidade social. Essa é definida por Leff (1994: 80) como o sistema de regras de pensamento e comportamento dos atores sociais, situados no interior de estruturas econômicas, políticas e ideológicas. Expressão de legitimação ou deslegitimação das ações, aquele sistema emerge das diversas estratégias de sociabilidade dos atores sociais.

Posteriormente (Floriani, 2014), quando comparamos algumas das dimensões das práticas e racionalidades dos atores sociais em Habermas e Rancière, frente ao recorte operado pela teoria de Leff, em relação à questão socioambiental, identificamos que a introdução do debate sobre imaginários, reinvenções da identidade e outridade na modernidade vai ampliar os horizontes hermenêuticos para a discussão da sustentabilidade.

Esse novo enfoque questiona as vias de resolução que emanam da limitada capacidade de reflexão da modernidade sobre as condições de insustentabilidade que tem construído desde o conhecimento perito adquirido, a eficácia de funcionamento do mercado para valorizar e conservar a natureza, a capacidade tecnológica para desmaterializar a produção e inclusive da emergência de uma consciência ecológica planetária para dar solução à crise ambiental.

Nasce assim a pergunta sobre a possibilidade de interpretar e resgatar esses imaginários por meio da hermenêutica de comunidades reflexivas sobre as categorias impensadas que atuam na estruturação social como bases ontológicas da consciência prática.

Essa hermenêutica volta-se para categorias originárias, como por exemplo o bem viver dos povos originários e os saberes das populações tradicionais na gestão dos bens comuns. Porém esses imaginários não se limitam apenas aos saberes e práticas constituídos historicamente por esses povos e populações, ou seja, em fases anteriores de suas formações sociais, mas igualmente os que emergem nas lutas de resistência e de reinvenção de seus mundos de vida e às ressignificações operadas sobre suas próprias identidades.

Seguindo nessa linha do tempo e chegando mais perto das suas últimas obras publicadas, presumimos que a ampliação do marco teórico pela criação de novos conceitos e categorias de análise, verificada no livro recentemente lançado pela editora da Unicamp, em 2021, *Ecologia política. Da desconstrução do capital à territorialização da vida*, permite identificar novos horizontes para vislumbrar que a sustentabilidade se configura na inclusão da *outridade*, de outros mundos, invisíveis mas possíveis. Para tanto urge a necessidade de liberar a *vida* (e aqui reaparece “vida” como pergunta central) que tem sido dominada e minada pela força de uma racionalidade *antinatura*. Isso permite a Leff imaginar a sustentabilidade em um mundo feito de e por muitos mundos, como expressão da diversida-

de da vida, em que o futuro emerge da heterogênese coevolutiva, da diversidade biológica e cultural.

Tivemos a oportunidade de acompanhar o lançamento do livro acima mencionado e em diálogo com o autor, com a participação das professoras Leila da Costa Ferreira (Unicamp) e Belinda Pereira da Cunha (Universidade Federal da Paraíba) quando de nossa parte trouxemos a seguinte reflexão, apoiada na visão do próprio autor: a transição para um novo paradigma dependerá de um longo processo de transformação histórica, guiado por uma ontologia da diversidade, uma política da diferença e uma ética da *outridade*, com a abertura do pensamento para ouvir outras vozes, outras linguagens e outras razões. Para que isso possa ocorrer, a reapropriação social da natureza terá que exercer uma reversão completa do processo de capitalização do mundo ditado pela geopolítica da biodiversidade.

A ecologia política nasce como resposta à crise ambiental, impulsionada pelos ventos do Sul, incluindo populações camponesas e povos indígenas, os movimentos de resistência e o ativismo na reconstrução de seus territórios de vida enraizados nas condições ecológicas e culturais desses povos, de suas estratégias de emancipação para a descolonização do conhecimento, a reinvenção de seus territórios de vida e a reapropriação de seu patrimônio biocultural.

Cremos que a abordagem da crise socioambiental estrutural desde a perspectiva da ecologia política é essencial não apenas para buscar entender a grande divisão que se opera hoje no domínio das estratégias dos atores em presença, das heroicas resistências que se travam entre as estruturas hegemônicas de poder, enquanto operadores da ordem e desordem do capital, como também buscar identificar alguns de prováveis caminhos para a superação dessa grande transformação. Estratégias de dissenso aqui falarão mais alto do que as do consenso para refazer alianças políticas no campo dos subalternos do sistema. As resistências dos povos indígenas estão aí para nos mostrar alguns desses caminhos.

Em 2020 aparece uma tese na Espanha, pelo Programa de Doutorado em Filosofia: Humanismo e Transcendência, da Universidade Pontifícia Comillas e Universidade Ramón Llull, com o título de “La filosofía ambiental en la perspectiva antropológica-ontológica de Enrique Leff”, de autoria de Rafael Güitrón Torres. Uma seção marcou particularmente nossa leitura e que certamente subjaz ao ímpeto criador do pensador Enrique Leff, qual seja, sua vocação para a arte e o canto lírico. Não se trata de mero *hobby*, mas de uma profunda paixão vital que o conduziu ao estudo sistemático de canto, obtendo o mestrado em Música na Manhattan School of Music de Nova York e realizando uma carreira profissional durante 15 anos de sua vida.

Todo e toda grande pensador e pensadora busca a beleza e a perfeição que existe em estado puro na arte, não importa a expressão assumida por esta (literatura, música, canto, dança, pintura, escultura, cinema, teatro, fotografia.). Possuir o dom de alguma dessas expressões artísticas associado com o poder do pensamento é um privilégio para poucos e poucas eleitas e eleitos. Acreditamos que este é o maior legado que nos deixa nosso autor e amigo.

Encerramos este breve ensaio sobre itinerários e reminiscências da obra de Enrique Leff com o verso do poeta latino Virgílio, que é epígrafe da tese de filosofia de Rafael Güitrón Torres, citado em espanhol e que antevia a possibilidade de conviver com a dádiva da vida: “Mientras el río corra, los montes hagan sombra y en el cielo haya estrellas, debe durar la memoria del beneficio recibido en la mente del hombre agradecido”.

BIBLIOGRAFÍA

Argueta, Arturo, e Guillermo Peimbert Frías (coords.) (2015). *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*.

- México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Siglo XXI Editores.
- Bashevis Singer, Isaac (2007). *Amor e exílio. Memórias*. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Esboço de autoanálise*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- De Sousa Santos, Boaventura (1987). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez Editora.
- Elias, Norbert (2001). *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Estudos integrados em meio ambiente, cultura e sociedade. Disponível em <meioambienteculturaesociedade.blogspot.com>.
- Floriani, Dimas (2004). *Conhecimento, meio ambiente e globalização*. Curitiba: Juruá.
- Floriani, Dimas (2014). *Crítica da razão ambiental*. São Paulo: Annablume.
- Güitrón Flores, Rafael (2020). “La filosofía ambiental en la perspectiva antropológica-ontopistemológica de Enrique Leff”. Tesis de doctorado, Universidad Pontificia Comillas y Universidad Ramón Llull.
- Kuhn, Thomas (2005). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Labatut, Benjamin (2022). *Quando deixamos de entender o mundo*. São Paulo: Todavia.
- Leff, Enrique (1986a). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (1986b). *Ecología y capital: Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leff, Enrique (1994). “Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento”. En *Ciencias sociales y formación ambiental*, coordinado por Enrique Leff, 17-84. Barcelona: Gedisa.
- Leff, Enrique (2001). *Epistemología ambiental*. São Paulo: Cortez Editora.

- Leff, Enrique (2006a). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2006b). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leff, Enrique (2009). *Ecologia, capital e cultura. A territorialização da racionalidade ambiental*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2021). *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Leff, Enrique; Exequiel Ezcurr; Irene Pisanty, e Patricia Romero (coords.) (2002). *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Philippi, Arlindo; Carlos E. Morelli; Daniel Joseph Hogan, e Raúl Navegantes (coords.) (2000). *Interdisciplinariedade em ciências ambientais. Textos básicos para la formação ambiental*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Philippi, Arlindo, e Antônio J. Silva Neto (coords.) (2010). *Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação*. Barueri: Editora Manole.
- Philippi, Arlindo Junior; Luciano Félix Florit, e Carlos Alberto Cioce Sampaio (coords.) (2019). *Ética socioambiental*. Barueri: Editora Manole.
- Piaget, Jean (1967). “L’épistémologie et ses variétés”. En *Logique et connaissance scientifique*. París: Éditions Gallimard.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (2002). *Manifiesto por la vida*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Prigogine, Ilya, e Isabelle Stengers (1991). *A nova aliança. Metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Pollak, Michael (1996). “Max Weber: elementos para uma biografia sociointelectual” (parte II). *Revista Mana* 2(2): 85-113. Disponible en <<https://www.scielo.br/j/mana/a/3wjvGVGxrqgMXdNYPL-44nHk/?format=pdf&lang=pt>>.
- Puleo, Alicia (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible: feminismos*. Madrid: Cátedra.

- Shiva, Vandana, e María Mies (2016). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Madrid: Icaria.
- Universidade Itinerante pelos Direitos Humanos, da Natureza, pela Paz e o Bem Viver. Disponible en <parlamentounitinerante.blogspot.com>.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Para abrir as ciências sociais*. São Paulo: Cortez Editora.

Enrique Leff, o el pensamiento de la vida

ARTURO ESCOBAR



Una frase se instaló en mi imaginación desde que recibí la invitación a escribir este breve texto sobre la obra de Enrique Leff, como la más precisa para encapsular su vasta e ilustre obra y carrera: Enrique Leff, pensador de la vida. Sin duda su impresionante trilogía –*La apuesta por la vida* (2014), *El fuego de la vida* (2018) y *El conflicto de la vida* (2021)– ya ameritarían esta descripción, pero la preocupación por las formas de pensar y por tanto de construir (y destruir) la vida, ha acompañado a Enrique desde sus primeras obras. Diría que Enrique es, en primera instancia, uno de los grandes cultores en nuestro tiempo del vasto y productivo campo de la ecología política, un campo que como bien sabemos cobija toda una serie de disciplinas y saberes, desde la filosofía, la historia y la sociología ambientales hasta la economía política, la antropología de la naturaleza, la economía ecológica, la termodinámica, la biología de la conservación, la ecología de sistemas y la geografía de los territorios, además de los múltiples saberes y conocimientos de los pueblos que han luchado desde siempre por la defensa de la vida a lo largo y ancho del continente.

Enrique conoce todos estos campos como los dedos de su mano, porque todos han sido piezas importantes en el entramado de grandes ideas y delicada filigrana conceptual que ha entretejido con paciencia y dedicación a la largo de más de cinco décadas, y cuyo

resultado ha sido una potente y original visión de la inmensa complejidad ambiental que habita tanto el pensamiento moderno como las formas concretas de lo humano y de lo social. Entre el “olvido de la vida” y de la naturaleza por el pensamiento occidental y los destructivos mundos hegemónicos derivados de éste, por un lado, y la apuesta por la vida del pensamiento crítico y la praxis de resistencia de los pueblos, por el otro, se abre todo un espacio para el reposicionamiento del ser en los territorios de vida. Es allí donde siempre ha estado Enrique elaborando su original pensamiento con lucidez y persistencia. Podríamos decir que este es el terreno de la ontología política, como el terreno colectivo de elaboración de una nueva comprensión y ontología de la vida.

Sería difícil, si no imposible, encontrar un estudioso latinoamericano más preparado para llevar a cabo este complejo mandato de reelaborar el pensamiento de la vida que Enrique Leff. Desde sus inicios, particularmente con la publicación de su primer libro, *Ecología y capital* (1986), que causara revuelo en América Latina cuando apareció por primera vez, hasta su trilogía de la vida, Enrique Leff ha demostrado ampliamente su profundo conocimiento de las dinámicas de la vida en sus entrelazadas dimensiones biológica, social, económica, cultural y política. Al hacerlo, ha cimentado su reputación, ampliamente compartida en América Latina y el Caribe, como el principal académico del continente en el estudio de las múltiples interrelaciones entre naturaleza, cultura y política. Enrique Leff es, en pocas palabras, uno de los pensadores ambientales más originales, prolíficos e influyentes de América Latina.

Es raro encontrar un autor que se sienta tan a gusto con la filosofía y la teoría crítica europeas (desde Heráclito hasta Marx, Heidegger, Sartre, Lacan, Levinas, Foucault y la Escuela de Frankfurt, entre otros) como con los enfoques latinoamericanos. Está tan familiarizado con el marxismo, el psicoanálisis, la hermenéutica, la fenomenología y el posestructuralismo como con los nuevos te-

renos ontoepistémicos de la teoría social posdualista. También es inusual su conocimiento de los saberes ambientales producido por los movimientos sociales, desde el zapatismo en México hasta los ambientalismos indígenas y afrodescendientes. Su extensa trayectoria en estos campos, la cual incluye, además de sus libros principales, numerosos volúmenes compilados por él, son una indudable demostración de la riqueza y profundidad de la obra de este complejo pensador. Me gustaría enfatizar que Enrique también es un constructor de puentes: entre disciplinas y campos de estudio; entre la teoría social y ecológica europea y latinoamericana, y entre la teorización académica y la producción de conocimientos activistas. Sin embargo, en lugar de disolver las diferencias albergadas dentro de estos diversos hilos, las trata cuidadosamente, al más puro estilo foucaultiano, como pertenecientes a diversas configuraciones ontoepistémicas que, sin embargo, tienen mucho que aportarse mutuamente, y al objetivo amplio de conceptualizar los problemas ambientales en toda su complejidad biológica, social, política y filosófica. A través de su obra, logra una verdadera reterritorialización del conocimiento, arribando a una sofisticada visión ontoepistémica con texturas, matices y posibilidades propias.

Quisiera remarcar un hecho algo desconocido en nuestro continente: poco de la vasta obra de Enrique Leff se conoce en inglés, a pesar de la gran reputación de la cual goza en el contexto académico angloamericano, principalmente a través de sus contribuciones a la prestigiosa y pionera revista *Capitalism, Nature, Socialism*, fundada en 1988 y en cuyo consejo editorial estuvo durante muchos años, junto con su único volumen en inglés hasta años muy recientes, la traducción de *Ecología y capital*, publicado como *Green Production* (1995), que le dieron cierta visibilidad en Estados Unidos y el Reino Unido. La publicación el año pasado de una selección sustancial de sus textos, afortunadamente ha empezado a remediar esta situación (*Political Ecology: Deconstructing Capital and Territorializing Life*,

Palgrave, 2021). Este libro constituye una excelente introducción al pensamiento de Leff y una antología acertada de su vasta obra. Los ensayos que lo componen reflejan la mayoría de sus principales preocupaciones teórico-políticas (por ejemplo, la epistemología, la deconstrucción, el marxismo, las críticas al capitalismo y a la modernidad, la cuestión del valor, el desarrollo sostenible, los conflictos socioambientales, la entropía, la diferencia, la ontología, los movimientos sociales y el decrecimiento, etcétera). Conceptos como racionalidad ambiental, complejidad ambiental, epistemologías de la naturaleza, episteme ecológica, producción neguentrópica, productividad ecotecnológica, y la reapropiación social de naturaleza, etcétera, los cuales están indeleblemente asociados a su nombre, se despliegan a través de las páginas de esta importante antología.

Este volumen deja en claro que la importancia de la obra de Enrique Leff se deriva no solamente de sus enormes contribuciones teóricas al campo interdisciplinario de la ecología política, sino de las múltiples formas en que ilumina dos procesos fundamentales: el impacto del capitalismo sobre todos los seres vivos y ecosistemas de la Tierra, incluyendo las relaciones sociales, por un lado, y, por otro, las respuestas reales a la devastación social y ecológica por parte de grupos en todo el mundo comprometidos con la defensa de la vida y sus territorios frente a la arremetida desarrollista y capitalista. Este carácter dual se condensa adecuadamente en el subtítulo del libro: deconstruyendo el capital y territorializando la vida. Los ensayos, como toda la ecología política de Enrique, cumplen de esta forma un doble objetivo, a la vez destructivo de los discursos y procesos de explotación y dominación, y reconstructivo de la defensa de la vida y el territorio por parte de los pueblos.

La increíble productividad de Enrique significa que ha tratado una gran variedad de temas. Uno de los más importantes hilos gravita en torno a lo que quizás sea la noción más trabajada por Leff, la de una nueva *racionalidad ambiental*, capaz de llevar a la economía

y la sociedad paulatinamente al puerto de la producción neguentrópica, dentro de los límites geográficos, termodinámicos y ecológicos del planeta. Y esto no es todo, porque a este rico concepto agrega el énfasis, proveniente de los movimientos sociales, en la reexistencia y la reconstitución de mundos a través de la reapropiación cultural de la naturaleza. La razón de su apelación a los movimientos sociales no es otra que su insistencia en una ética de la diferencia como condición *sine qua non* para cumplir con el mandato ontológico de la reconstitución de los mundos, ya sea refiriéndose a la diferencia que se alberga en el seno mismo de la vida biológica (biodiversidad) o a la promulgada por los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes a través de sus luchas. Su apuesta por el pluralismo ontológico se cuida explícitamente de no caer en formas de monismo ontológico (su crítica a Murray Bookchin), o de reinscribir dicho pluralismo radical en los dualismos modernistas o el reduccionismo de la teoría de sistemas.

Quisiera referirme, para concluir este breve ensayo, a la principal obra filosófica de Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental* (2018). Es la versión revisada de su tesis doctoral en Filosofía de la Ciencia en la UNAM. Es un trabajo verdaderamente impresionante en muchos aspectos: su notable erudición, sus atrevidas proposiciones filosóficas, su amplitud y dominio sobre el pensamiento contemporáneo y la reorientación sustancial de este pensamiento que propone. Este no es solamente un ejercicio académico sobre el pensamiento de Heidegger en torno a la ecología, sino la reflexión crítica de un pensador maduro en la cima de su construcción teórica de toda una vida, examinando las limitaciones del pensamiento de Heidegger para comprender y responder a la cuestión ambiental como una crisis civilizatoria. Como afirma Enrique, no se trata (o no principalmente) del olvido y la ofuscación del ser en la historia de la metafísica, como ocurre con el enfoque principal de la fenomenología heideggeriana y su crítica de la metafísica, sino de las múltiples

formas en que la propia ontología moderna, incluido el pensamiento del ser en la filosofía occidental, ha llevado al olvido de la vida y a la incomprensión de importantes dimensiones de las condiciones reales y simbólicas de la vida, incluidos muchos de los aspectos materiales y termodinámicos-ecológicos, así como las condiciones culturales para la sustentabilidad de la vida en el planeta Tierra.

El fuego de la vida es una intervención inigualada en el campo de la filosofía ambiental y, en consecuencia, una contribución de gran envergadura a la filosofía. Concretiza una nueva dimensión al pensamiento filosófico del sur a partir del pensamiento y las luchas ambientales latinoamericanas y de las potencialidades ecológicas de los territorios de vida de los pueblos y de su arraigada inventiva cultural. *El fuego de la vida* no es una renovación de la *Lebensphilosophie* tan criticada por Heidegger, que Leff analiza y trasciende en la primera parte del libro, discutiendo las controversias con Bergson, Dilthey y Husserl, entre otros. De la mano del pensamiento deconstructivo de Derrida –el concepto de diferencia como la diferencia de los órdenes real y simbólico de la vida–, Leff confronta la amplitud del pensamiento de Heidegger desde sus inicios a principios de la década de 1920 y *Ser y tiempo*, hasta su “giro” en las *Contributions to Philosophy* de mediados de los años treinta, y *The Question Concerning Technology*, incluyendo los conceptos centrales de *Gestell*, *Ereignis* (la verdad del ser) y *Gelassenheit*. Se puede argumentar que este cuidadoso recorrido por la monumental obra de Heidegger es el propio intento de Leff por crear un espacio para su propia rearticulación de la cuestión de la vida, esencial para entender la especificidad de lo ambiental para nuestro tiempo.

La segunda parte del libro desarrolla el núcleo del argumento. Contraviniendo la interpretación de Heidegger de Heráclito, Leff propone otra interpretación de *physis*, argumentando que este concepto expresa la potencialidad preontológica y emergente de la vida misma, que se desvió de la evolución creativa de la vida con la in-

tervención del logos humano. El concepto heracliteano de *physis* se convierte en la piedra angular de la filosofía materialista de la vida de Enrique Leff. Después de un desvío por Nietzsche, Foucault y Janicaud para explicar las implicaciones del logos para la intervención humana en el ámbito de la vida, ligados a la “voluntad de poder” como “biopoder” y el poder de la racionalidad, Leff presenta las rearticulaciones del concepto de *physis* del siglo xx a través de desarrollos en biotermodinámica (desde Vernadsky, Lotka, Schrödinger y Prigogine, hasta las teorías de la complejidad y la autoorganización de Kauffman y la bioeconomía de Georgescu Roegen), para fundamentar su filosofía de vida en una biotermodinámica renovada, centrada en el concepto de neguentropía, manteniendo siempre un contrapunto con el pensamiento de Heidegger.

La tercera parte del libro es la reconstrucción de la ecología política como ontología política de la vida. Aquí Leff comienza apoyándose en Castoriadis para iniciar una conversación crítica con una plétora de pensadores, recentrando nuevamente los debates sobre la reconstitución de la trama de la vida en los imaginarios sociales de los pueblos de la Tierra. Dicho sucintamente, Leff transpone la “facticidad de la vida” de Heidegger a los imaginarios sociales de los pueblos, donde las potencialidades, los impulsos del inconsciente y las configuraciones racionales de la vida se entretajan en el magma de significaciones, el *habitus* social y productivo y las prácticas de los diversos grupos culturales, y no en un *Dasein* genérico. Aquí el concepto heideggeriano del *Geviert* (la conjunción de la Tierra, el cielo, los mortales y las divinidades) gana concreción en las diferentes formas de estar en el mundo –en las formas de las personas de habitar un cosmos vivo, con todo su espectro de entidades humanas y no humanas–, conduciendo a una cosmopolítica de la diferencia y a una ética política de la otredad. Rearticulando el bien conocido argumento de Weber de la racionalidad hacia una teoría de la racionalidad ambiental, Leff cierra el libro con el esbozo de una nueva

filosofía de la historia fundada en un diálogo de conocimientos y saberes, fundamento para la transición hacia un mundo genuinamente sustentable.

Es de anotar que la filosofía de Heidegger continúa inspirando una amplia gama de estudios sobre la ontología, la tecnología, la naturaleza y las condiciones de la existencia (sólo para referenciar dos excelentes obras recientes, están el libro de Richard Polt, *Time and Trauma*, de 2019, y el impresionante y útil *Cambridge Heidegger Lexicon*, editado por Mark Wrathall en 2021). Además, la erudición heideggeriana se está extendiendo más allá del núcleo principal de Occidente (véase, por ejemplo, *Heidegger in Russia and Eastern Europe* de Joseph Love, 2017, y toda la importante obra del filósofo de la tecnología chino Yuk Hui). *El fuego de la vida* se une a esta tendencia, pero lo hace desde una perspectiva única que uno pudiera llamar del sur global, tal vez incluso en el espíritu de los *Condenados de la tierra* de Fanon (quienes también son, podríamos especular, los condenados de la vida, aunque con la conciencia de que es en ellos donde reside gran parte del potencial renovador de la vida). *El fuego de la vida* es una reflexión ambiciosa, crítica y creativa sobre las condiciones de la vida en un momento crucial de la historia de la humanidad; propone una audaz reorientación del pensamiento y de la acción necesarias para responder a la crisis ecológica y la supervivencia de la vida en el planeta.

Retornemos al comienzo de estas notas para concluir: al “olvido de la vida”, Enrique Leff contrapone a través de su obra la preocupación constante por la reconstrucción de las condiciones de la vida en el planeta; lo hace imaginando una cuidadosa praxis colectiva de sanación de las redes de interdependencia que conforman los cuerpos, lugares, territorios y regiones que somos y habitamos. Difícilmente podría el pensamiento contemporáneo encontrar una misión teórico-política de mayor relevancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Leff, Enrique (1986). *Ecología y capital: hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Love, Jeff (2017). *Heidegger in Russia and Eastern Europe*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Polt, Richard (2021). *Time and Trauma: Thinking Through Heidegger in the Thirties*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Wrathall, Mark (coord.) (2021). *Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press

Enrique Leff: una geografía por descubrir

ENRIQUE ALISTE



No resulta sencillo hablar de un amigo. Mucho menos cuando a ese amigo se le admira tan profundamente tanto en el plano intelectual como en el personal.

Conocí a Enrique Leff primero siguiendo atentamente una lectura que me marcó profundamente mientras realizaba, a inicios del siglo, mis estudios de maestría. *Ciencias sociales y formación ambiental* (1994) fue un hito muy profundo en mis pasos académicos. Desde allí pude darle soporte a mi tesis que buscaba señalar, en un Chile que para entonces se tecnocratizaba a una velocidad inusitada, que para hablar de temas medioambientales y su debida gestión era preciso y necesario articularse con las ciencias sociales y no sólo con las ciencias naturales, como para entonces se pensaba en general.

La lectura de “Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento”, que es el primer capítulo de *Ciencias sociales y formación ambiental*, me llevó enseguida y con entusiasmo a leer *Saber ambiental* (2002) y luego *La complejidad ambiental* (2003). Con esta enorme batería de conceptos y, sobre todo, de nuevas formas de entender la dimensión epistemológica de la temática medioambiental, me permití extender a Enrique una invitación para que, en el contexto del 51º Congreso de Americanistas que tuvo lugar en Santiago de Chile en

2003, pudiera venir a acompañarnos a la mesa sobre historia ambiental. Con el decidido apoyo de Hugo Romero, que estaba a cargo de la maestría en Gestión y Planificación Ambiental de la Universidad de Chile por ese entonces, Enrique nos pudo visitar y ofrecer unas conferencias de gran robustez intelectual, permitiendo al mismo tiempo conocerle en el plano personal.

En el siguiente escrito buscaré repasar aspectos esenciales de mi carrera académica que han sido iluminados por las ideas y conversaciones con Enrique Leff, especialmente en el modo en que sus planteamientos y discusiones han permitido abrir camino a un desarrollo intelectual que ha visto en su obra un aporte fundamental.

LOS PRIMEROS PASOS

En algún momento, lo que hoy parece evidente no lo era, en lo absoluto. Pensar en un diálogo capaz de conectar la producción de conocimiento ecológico con las ciencias sociales y humanas parecía, aun en los años noventa en Chile, una suerte de aventura en la que muy pocos habían indagado y que iba fundamentalmente de la mano de Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn, hablando de los temas del desarrollo a escala humana. El vínculo allí estaba, sin lugar a duda, pero tal vez no de un modo tan explícito como lo ponía un pensador mexicano que, me señalaron por entonces, tenía que leer.

Se trataba de Enrique Leff, por cierto. Y en mis manos tuve *Ciencias sociales y formación ambiental*, que me abrió la puerta a un mundo inimaginado, al punto tal que permitió redefinir mi quehacer y que derivó en un cambio de vida.

Por entonces mis inquietudes eran profesionales como un geógrafo que trabajaba realizando estudios de impacto ambiental. Sin embargo, a fines del pasado siglo e inicios del corriente, la inquie-

tante falta de una mirada más amplia a un problema que se asomaba necesariamente más allá de lo que decían tablas, gráficos y matrices, me llevó a entender la necesidad de iniciar estudios de posgrado, todo como una forma de búsqueda más intuitiva que informada.

Pero la academia tiene siempre la virtud de llevarnos más allá y exigirnos pensar fuera de la caja, como se suele decir hoy. Llegué entonces a estudiar una maestría en gestión y planificación ambiental en la que de pronto tuve que leer a Enrique Leff. Pude allí indagar en nociones hasta entonces no dialogantes con lo que significaba el foco de los problemas ambientales en Chile, como explorar las racionalidades, las características del poder/saber y el modo en que las estructuras del pensamiento debían torcerse para dar cabida a problemas de una naturaleza diferente: los problemas del pensamiento ambiental. De este trabajo de Enrique me fui hacia atrás y pude explorar su obra *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo* (1986). Puedo señalar que mi incursión en el maravilloso mundo de la epistemología fue de la mano de los trabajos de Enrique Leff.

A partir de la indagación en estas dos obras, para mí tal vez de carácter casi iniciático, pude estructurar el trabajo de mi tesis de maestría titulada “Medio ambiente y sociedad: las ciencias sociales y humanas en la gestión ambiental”, que buscó indagar en ciertas formas en que se estaban concibiendo por entonces los problemas ambientales en Chile, especialmente en los modos de organizar los programas de estudios de especialización a nivel de posgrado. Podía por entonces asomar un problema interesante a la luz de las ideas que iluminó Leff: la prácticamente total ausencia de formación con contenidos vinculados al campo de las ciencias sociales y humanas cuando se trataba de formar especialistas en materias ambientales.

Por contraste, Enrique Leff y muchas y muchos ahora amigos que incluso forman parte de este trabajo, hablaban de la necesidad

de complementar la formación del campo de las ciencias naturales y exactas con aquellas que provenían de las ciencias sociales y humanas. María Novo, Antonio Elizalde, Dimas Floriani, Alberto Acosta, Arturo Escobar, María Luisa Eschenhagen, Patricia Noguera, Carlos Walter Porto-Gonçalves, entre tantas y tantos, ya lo venían advirtiéndolo. Pero no había por entonces mucho eco en la academia chilena a la emergente y pujante epistemología que nacía desde América Latina, y la formación a nivel de postgrado insistía en una especialización de corte más bien tecnológico y científico clásico, basado en la idea de ciencia normal *kuhniana*.

IDEAS FUERZA PARA TENSIONAR LA GEOGRAFÍA

En mi formación como geógrafo, el pensamiento espacial siempre ha sido una idea clave, evidentemente. Pero al abordar el trabajo de Enrique sobre la complejidad ambiental, se abrieron puertas que me ayudaron a repensar relaciones espaciales, sociales, culturales, políticas, económicas, históricas. De esta inquietud sembrada durante mis estudios de maestría, y gracias a un permanente contacto con Enrique mediante correos electrónicos y algunas invitaciones a Santiago, pudimos compartir interesantes veladas siempre al calor de un buen plato de esta tierra, acompañado de nobles vinos que los diferentes *terroir* de los valles centrales de Chile ofrecen de manera tan generosa.

A las conversaciones animadas por el calor de los nobles mostos, otra veta nos conectaba en sintonía: el amor por la música de Franz Schubert, especialmente cuando al piano las manos ejecutantes eran las de Alfred Brendel.

De dichas conversaciones surgió una de las recomendaciones que hasta el día de hoy agradezco a Enrique: la de proseguir mis estudios doctorales en Francia. Y esto que surge al calor de una amena

conversación coloquial y relajada, luego de alguna velada académica, tomó fuerza y responsabilidad en los posteriores intercambios epistolares con Enrique: recomendaciones de escuelas, profesores, nociones, ideas, conceptos, formas, estructuras. En cada una de ellas, Enrique generosamente se tomó el tiempo de plantearme preguntas e inquietudes que fueron orientando el modo en que pensé mi proyecto de tesis doctoral. Las sugerencias de Enrique ayudaron a ir explorando mucho más allá de la geografía y a ir conectando ese saber espacial en estrecha sintonía con unas ciencias sociales dinámicas, entrecruzadas y dialogantes con eco y reflejo que, cada vez más, fueron conectando con la tradición *braudeliana* de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS, por sus siglas en francés) de París.

De esta forma fui desdibujando, para bien, la idea clásica de la geografía, que ya a estas alturas estaba impregnada de otros conceptos y nociones clave como diálogo de saberes, complejidad ambiental, epistemología ambiental y tantos otros que permitieron ir marcando la pauta de lo que sería una problematización para elaborar un proyecto de investigación doctoral. Así, puedo decir, sin miedo a equivocarme, que uno de los inspiradores más sólidos y protagonistas de lo que fue mi deconstrucción y reconstrucción geográfica del saber, fue mi querido amigo Enrique Leff.

NUEVOS PASOS SOBRE EL ESPACIO

En Francia realicé mis estudios doctorales en la EHESS a sugerencia de Enrique. Y es que en dicho lugar había un programa especialmente atractivo para hacer confluír mi interés particular por la geografía, pero en diálogo estrecho con diversas disciplinas de las ciencias sociales, tal como venía relatando previamente. El programa de Estudios comparativos sobre el desarrollo, dirigido entonces

por el geógrafo francés Alain Musset, me permitía además poner en práctica la propuesta de Enrique sobre diálogo interdisciplinar y problematizar las temáticas espaciales con esta entrada.

Desde complejidad ambiental y saber ambiental como puntos de partida, pude problematizar mi tema de tesis que consistía en cuestionar el desarrollismo y los efectos que tuvo el proceso de industrialización en la región de Concepción, en Chile, a partir de la crisis ambiental registrada desde los inicios de los años ochenta del pasado siglo. El marco conceptual y el debate epistemológico facilitado por Enrique Leff desde estos trabajos, me permitieron levantar la tesis de un cuestionamiento a la categoría de desarrollo y su desacople con las experiencias de vida de quienes le dieron, en lo cotidiano, vida a un concepto sostenido discursivamente y que no necesariamente dialogaba a través de sus prácticas espaciales. De esta forma, se podía debatir y cuestionar el estatus discursivo y el potencial transformador de conceptos que, sólidos discursivamente, no se anclaban en las prácticas cotidianas del habitar.

Este trabajo tuvo diversos escritos de mi autoría como resultado, que me permitieron hablar de los imaginarios del desarrollo, de la discursividad del desarrollo sustentable y de aproximaciones a una hermenéutica de los territorios, luego de nutridos diálogos con mis colegas Francisco Ther Ríos, Nelson Vergara Muñoz, Noelia Carrasco Henríquez, Ricardo Salas Astraín, Andrés Núñez González, entre otros, todos de alguna forma cercanos a la obra e influencia intelectual de Enrique Leff.

Todo lo anterior fue alimentando paulatinamente una extendida red de colaboración que fue sumando colegas a través de América Latina. Muchos de esos colegas terminaron siendo, además, grandes amigos: Dimas Floriani, Antonio Elizalde, Lucía Helena Cunha, Teresinha María Gonçalves, María Luisa Eschenhagen, Maristella Svampa, Arturo Escobar, Sandro Dutra e Silva, y nuestro querido y recordado Carlos Walter Porto Gonçalves, entre otros.

Desde esta matriz de conceptos y tensiones pude abrir una puerta que en la geografía chilena no estaba del todo abierta. Lo estaba más en la antropología y en la sociología, de manos de algunos de los amigos antes mencionados (especialmente Francisco Ther Ríos, Nelson Vergara Muñoz y Antonio Elizalde). Pero nada había aún en el campo de la geografía.

En 2010 nos aventuramos con mi colega y amiga Anahí Urquiza Gómez a compilar una obra que llamamos *Medio ambiente y sociedad: conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas* (Santiago: RIL Editores), donde reunimos una decena de autores, libro que generosamente Enrique prologó para nosotros. En una parte de su prólogo, Enrique señala:

Este libro viene a sumarse a una larga reflexión sobre la problemática ambiental desde las perspectivas de las ciencias sociales. Este reclamo de las ciencias sociales no es el de cualquier otro campo del conocimiento para aportar sus miradas disciplinarias o para apropiarse de una nueva temática. La crisis ambiental no es una catástrofe ecológica o una falla geológica: es una crisis eminentemente social. Una crisis de la razón y del pensamiento; de los modos de pensar, de actuar y de producir (Aliste y Urquiza, 2010: 15).

Esta obra de 2010 tuvo una muy buena recepción en el medio chileno, en tanto se transformó en un trabajo pionero en este campo. El Ministerio de Educación de Chile, de hecho, lo consideró durante algunos años como un libro de referencia para aproximarse a los temas medioambientales desde las ciencias sociales y, de más está decirlo, parte importante del concepto tras el libro, y por eso el prólogo, venía de la mano de los insumos conceptuales y epistemológicos de Enrique Leff.

COROLARIO

Enrique Leff, en resumen, ha sido muy importante en mi formación académica, filosófica, intelectual y, por qué no decirlo, personal. Ha sido un amigo que ha estado siempre presente en todos los momentos importantes de mi derrotero académico-científico. Cuando en 2018 obtuve el Premio Nacional de Geografía, que otorga la Sociedad Chilena de Ciencias Geográficas, en reconocimiento precisamente del puente que pude construir entre la geografía y las otras ciencias sociales para poner el desafío medioambiental como parte esencial de la formación de los nuevos geógrafos y geógrafas de la Universidad de Chile, hubo palabras de reconocimiento a Enrique por su papel en este camino.

No es fácil referirse a un amigo cuando es tan admirado en los planos intelectual, académico, filosófico y personal. Ya lo decía al inicio. Pero si se trata de Enrique Leff, eso que no es simple encuentra al menos un camino fácil, y es el de la sencillez que hay en él a pesar de su estatus y enorme reconocimiento a nivel global. Recibir sus correos electrónicos con frecuencia, para saber no sólo del país, los acontecimientos recientes o alguna novedad editorial, sino sobre todo para saber de la vida, de los acontecimientos personales, de la salud y de cómo uno está, convierte a Enrique Leff en alguien muy especial también en su dimensión humana, y que no he querido dejar fuera de esta obra que reconoce no sólo al enorme intelectual que tenemos con nosotros, sino también al amigo, a esa persona sencilla y honesta que sonríe con tanta y genuina facilidad cada vez que la conversación fluye o cuando su voz canta con tanta pasión alguna de las arias que tanto goza cuando escucha el piano tocar.

BIBLIOGRAFÍA

- Aliste, Enrique, y Anahí Urquiza (2010). *Medio ambiente y sociedad. Conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Leff, Enrique (2000). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique et al. (1994). *Ciencias sociales y formación ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Max-Neef, Manfred; Antonio Elizalde, y Martin Hopenhayn (1986). *Desarrollo a escala humana*. Santiago de Chile: Centro de Alternativas de Desarrollo-Fundación Dag Hammarskjöld.

Encontro com Enrique Leff: um depoimento

CARLOS WALTER PORTO-GONÇALVES



Vivíamos os finais dos anos 1980 e a revista *Time* elegia o Planeta Terra como Personalidade do Ano. A Amazônia tornava-se objeto de interesse mundial com manchetes alarmantes de queimadas e as Nações Unidas reconhecia um homem da floresta, Chico Mendes, como Cidadão do Mundo. Nesse momento, intelectuais de diversa origem buscavam se desgarrar de regimes de produção de verdade, como a Ciência Ocidental, em busca de outros horizontes de sentido. É nesse contexto que se dá meu encontro com Enrique Leff. Esse encontro se deu nos marcos dos Seminários de Universidade e Meio Ambiente, uma iniciativa da Rede de Formação Ambiental do PNUMA à época sob a direção intelectual de Enrique Leff. Ali, muitos, como nós, que sentíamos os limites de uma ciência fundada no princípio da dominação da natureza (Francis Bacon), encontramos um ambiente fértil para fazermos desaguar nossas buscas.

De minha parte, desde os anos 1970 me vi diante de uma experiência prática, junto a camponeses/pescadores da localidade de Ponta Grossa dos Fidalgos, no município de Campos dos Goitacazes no norte do estado do Rio de Janeiro (Brasil), onde as circunstâncias proporcionaram um diálogo de saberes entre meu conhecimento científico convencional e o conhecimento vernacular. Aqueles camponeses/pescadores, no ano de 1976, se mobilizaram contra uma obra de ampliação do canal natural de interligação da Lagoa Feia

com o mar o que estava contribuindo para diminuir a área da lagoa e ampliar a área de cultivo de cana de açúcar. A obra estava sendo promovida pelos grandes fazendeiros da região para que com a diminuição da área da lagoa ganhassem áreas para ampliarem o cultivo de cana de açúcar estimulado, àquela época, pelo projeto governamental de produção de álcool combustível, o Proálcool. Enfim, um caso típico de produção de energia limpa com métodos sujos. Afinal, era da lagoa que os camponeses/pescadores obtinham grande parte dos alimentos para suas famílias. Minha participação nesse evento se deu por iniciativa de alunos meus que mantinham relações com essas comunidades que viviam um momento de tensão conflitiva tendo, inclusive, sua principal liderança, o senhor Manoel Rocha, presa.

Não esqueçamos que vivíamos naquele então sob uma ditadura empresarial-militar no Brasil. Os alunos viram na minha condição de geógrafo o domínio de certas dinâmicas naturais que poderiam atender às exigências feitas pela polícia para que fundamentassem as reivindicações daquelas comunidades contra o projeto de desenvolvimento em curso e a libertação da liderança. De certa forma eu me sentia razoavelmente preparado para dar conta do que me demandavam em função de, em pelo menos, 3 dos 4 anos de minha formação como geógrafo participara de um programa de pesquisa científica sobre formação lagunar onde, pelo menos, um dia da semana recolhíamos amostras de solo nas cercanias das lagoas da região da Barra da Tijuca na cidade do Rio de Janeiro. Essas amostras eram analisadas em sua granulometria, segundo a profundidade em que eram recolhidas as amostras a partir do que elaborávamos gráficos cartesianos para análises estratigráficas. Cotejados os dados com a literatura sobre o tema, nos permitia ter alguma noção da dinâmica lagunar. Entretanto, para ter mais segurança do que ali se passava com os camponeses/pescadores, sugeri que fizéssemos um passeio de barco pela lagoa em companhia de alguns deles, já

que as circunstâncias não permitiam os mesmos procedimentos científicos. Esse passeio mudou a minha vida e, como veremos mais adiante, as descobertas que ali se deram vão ganhar consistência teórico-política com o encontro, mais tarde, com Enrique Leff.

Mas voltemos ao passei de barco. Nessa viagem em companhia de três camponeses/pescadores fui sendo surpreendido pelo modo como eles tinham uma leitura consistente da dinâmica lagunar que se mostrava tão consistente como as hipóteses que eu pudera formular a partir de meu conhecimento científico convencional. Já ali comecei a firmar a convicção de que há diversas matrizes de racionalidade, como passei a designar esses diferentes modos de produção de conhecimento. Um detalhe talvez sirva para que tenhamos cuidado quando estabelecemos relações com esses grupos/classes sociais em situação de subalternização/opressão/exploração. Embora bem recebido pela comunidade, já que eu estava ali para ajudá-los, lembro bem que serviram um almoço que, além do básico arroz com feijão do regime alimentar brasileiro, me serviram carne de frango, carne de porco e carne de vaca. De fato, a situação da pesca parecia difícil: nada de peixe. Passados alguns dias, e apresentado o relatório em que eu afirmava serem bem fundamentadas as reivindicações que a comunidade fazia, em um novo almoço me serviram não só peixe, mas até mesmo lagosta. Com certeza eu tinha sido considerado um deles. Como se vê, o simbólico pode estar num prato de comida.

Essa experiência foi decisiva para que eu me desse conta de que o conhecimento pode ser produzido a partir de diferentes de racionalidade, que bem pode ser uma racionalidade camponesa-pescadora, uma racionalidade fortemente ancorada nas práticas sociais/culturais daquele grupo social, uma racionalidade ambiental que eu haveria de encontrar, mais tarde, na obra de Enrique Leff.

Outra experiência que haveria de marcar definitivamente minha aproximação com a obra de Leff se deu já nos finais dos anos 1980,

com os seringueiros da Amazônia brasileira, mais especificamente com Chico Mendes (1944-1988). Conheci Chico Mendes pelas mãos de duas geógrafas, Olga Becker e Dora Hess, que haviam sido enviadas pelo Q, órgão estatal onde trabalhavam, para estudar o porquê dos conflitos que se intensificavam na região do Acre, na Amazônia brasileira, em meados da década de 1980. Impressionadas pela qualidade da liderança de Chico Mendes entre seus pares, as duas geógrafas proporcionaram uma viagem de Chico Mendes para o Rio de Janeiro para aprofundarem sua pesquisa. Quando de sua viagem ao Rio de Janeiro, as geógrafas Dora Hess e Olga Becker me apresentaram a Chico Mendes tendo em vista que eu, na minha produção acadêmica insistia na tese de que existem múltiplas racionalidades, como antecipei acima com o caso dos camponeses/pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos.

Nossa primeira conversa criou, de imediato, uma cumplicidade. Agudo observador, Chico Mendes depois de uma rápida conversa entre nós, me interrompe e indaga: você é socialista?, pergunta. Ao que eu respondi positivamente e ele me retrucou perguntando como podia ser socialista se eu estava entre os ecologistas. Retruquei dizendo que não era um socialista e ponto, e tampouco um ecologista e ponto, mas sim um ecossocialista. Imediatamente Chico Mendes me tomou pelos braços e me indagou: você não quer me assessorar, pois eu não confio nos ecologistas que parecem mais interessados na floresta do que nos Povos da Floresta. Registre-se, para aqueles que não conhecem a biografia de Chico Mendes, que ele tivera a fortuna de ter sido alfabetizado ainda muito jovem por um comunista, Fernando Euclides Távora, que se refugiara na Amazônia depois participar de experiências revolucionárias no Brasil e na Bolívia e que recomendara a Chico Mendes que se preparasse para organizar politicamente seus companheiros porque é da natureza do capitalismo se expandir por outros territórios ignorando quem já os ocu-

pa em nome do progresso, do desenvolvimento, da civilização. Em suma, o capitalismo pressupõe a colonialidade.

A partir daquele encontro passei a assessorar, a pedido, o movimento dos seringueiros contribuindo não só com avaliações de conjuntura política como na elaboração de laudos técnicos visando a demarcação de áreas em conflito em benefício das comunidades seringueiras. Foi grande o aprendizado. Duas questões merecem ser destacadas. A primeira delas diz respeito à forma de propriedade, pelo menos foi assim que a questão se apresentara. Para algumas entidades, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que participavam daquelas lutas tinham por referência experiências com famílias de colonos no sul do país onde a propriedade da terra, a colônia, tinha, em média, 24.5 hectares. O governo do Acre, diante do acirramento dos conflitos e sua repercussão internacional, lançou a proposta de Lote por Lote, em que oferecia às famílias implicadas nos conflitos um lote de terra em outra localidade com uma área de 55 hectares, que era o módulo rural para a região do Vale do rio Acre-Xapuri na bacia do rio Purus. Com isso as comunidades seringueiras eram desfeitas pois as famílias ao serem deslocadas passavam a ser pequenas proprietárias de terra. Chico Mendes foi firme na recusa dessa proposta que, segundo ele, levava a que os seringueiros deixassem de ser seringueiros, pois a marcas por eles deixadas na terra não obedeciam à medida em área (hectares). Não, nos seringaís cada família tinha sua morada num determinado ponto, a colocação, de onde saíam as “estradas de seringa”, os caminhos que eles percorriam para recolher o látex, a goma elástica. Esses caminos –as estradas de seringa– tinham um desenho tal que os seringueiros davam uma volta que retornava à casa-colocação. A área que ficava no interior da “estrada de seringa” não pertencia ao seringueiro que, assim, só era dono da “estrada de seringa” propriamente dita. Por exemplo, à época da coleta da castanha qualquer um poderia adentrar essa área que ficava circunscrita ao perímetro formado pela “estrada de se-

ringa”. Era área comum. Assim, a forma de apropriação da terra era um híbrido de propriedade privada e área comum e foi nas circunstâncias desse debate acerca do destino a ser dado àquelas terras que ouvi pela primeira vez a consigna “Não queremos terra, queremos território”. Além disso, havia a regra de que a família seringueira podia vender a sua colocação com suas “estradas de seringa”, mas o comprador deveria respeitar o uso tradicional. Ou seja, havia se conformado uma territorialidade que demandava outro regime jurídico o que nos levou à Reserva Extrativista que reconhecia esse princípio do comum a o notório saber dos seringueiros, seu saber vernacular.

A segunda questão a ser destacada diz respeito ao próprio nome Reserva Extrativista. O conceito de Reserva claramente teve como referência uma apropriação criativa do conceito jurídico de Reserva Indígena em que o estado demarca a terra sem estabelecer propriedades individualizadas. Assim, o conceito de Reserva servia aos propósitos de manter o caráter comunitário. Por outro lado, os seringueiros também fizeram uma apropriação criativa do conceito de extrativismo assumindo que se tratava de uma unidade territorial em que a comunidade viveria da extração dos frutos em sua reprodução assistida culturalmente. Em linguagem lefeana viveriam da produtividade biológica primária, da neguentropia. Eram Povos da Floresta, assim como os indígenas, e queriam viver pela floresta, com a floresta. Era grande o conhecimento que essas comunidades tinham da floresta.

Em uma determinada situação em que nos reunimos para estabelecer os limites territoriais de uma grande área que seria demandada para ser demarcada como Reserva Extrativista, pude experimentar esse conhecimento, ainda que de um modo um tanto quanto constrangido. É que, convocado por eles para fazer o memorial descritivo dos limites a serem reivindicados como Reserva Extrativista, preparei a reunião com um mosaico de imagens de sa-

télite da região onde estaria a área a ser demanda. Solicitei que estivessem na região não só as lideranças políticas que normalmente participam dessas reuniões, mas também mateiros e outras pessoas reconhecidas pela comunidade por seu maior conhecimento do seu mundo em grande parte formado pela floresta. Montado o mosaico das imagens de satélite imediatamente indiquei o sentido e direção da estrada que chegava a Xapuri e ainda os principais rios, como o rio Acre. Tratava-se de uma região de mata fechada em que praticamente nada se distinguia. Logo após esse primeiro momento, os presentes começaram a se mover em torno da mesa e a identificar pequenas manchas verdes ligeiramente mais claras que, segundo eles, eram suas casas-colocações. Confesso que, a partir daquele momento, o grande “analfabeto” ali era eu que não conhecia o terreno a partir do espaço vivido, como diria Henri Lefebvre. Em dois dias de trabalho conseguimos estabelecer os limites territoriais a serem demandados como uma Reserva Extrativista, no caso de uma área que num trabalho convencional demoraria anos para serem devidamente estabelecidos os limites com fazendas e outras propriedades vizinhas no meio da floresta. Mais uma vez me via diante de um diálogo virtuoso entre uma técnica (o sensoriamento remoto com suas imagens), o conhecimento científico convencional e o conhecimento vernacular. Tenhamos em consideração que esse conhecimento, aqui ligeiramente descrito, foi produzido mais uma vez em situação de conflito estabelecendo não só uma relação entre esses conhecimentos que, por sua, vez estabelecia um diálogo conflitivo com o conhecimento jurídico convencional que negava aquelas territorialidades outras que emanavam do mundo da vida.

A leitura de *Ecologia e Capital* foi fundamental para firmar a crítica da economia política do capital e dar mais consistência à luta pela afirmação de outras racionalidades que, mais tarde, Leff as nomeará como *racionalidade ambiental*. Enfim, por caminhos diferen-

tes eu, com minhas matrizes de racionalidade, e Enrique, com sua racionalidade ambiental, nos encontramos.

Sem dúvida no meio acadêmico foi Enrique Leff quem levou mais longe a crítica ao regime de verdade conformado pela ciência desde a Europa com todas as marcas de uma ciência forjada sob a égide da dominação da natureza e, por consequência, da dominação de todos os grupos/classes sociais a ela associados: os selvagens, por serem das selvas, da natureza: as mulheres, por se deixarem levar pelas emoções e não pela razão; os racializados/bestializados/animalizados como os negros e os não-brancos em geral; os reduzidos a mão de obra que têm de se submeter aos donos dos meios de produção que, por isso, podem exercer a dominação da natureza. Enfim, a dominação da natureza pressupõe que uma classe de gente tenha sido expropriada e, assim, a propriedade privada se conforma privando muitos da propriedade e, assim, mais que um substantivo é um processo. Assim, gênero, raça e classe se erigem numa totalidade societária conformando um regime técnico-econômico-jurídico da ordem do capital que vem sendo desconstruído criticamente por Enrique Leff. Sua racionalidade ambiental procura dar conta do processo de reapropriação social da natureza que está e curso em torno do que vem sendo chamado de questão ambiental, de sustentabilidade. Na verdade, Enrique nos ajuda a compreender que a separação entre homem e natureza que conforma as relações sociais e de poder com base na propriedade que priva (propriedade privada) é a fonte dos fundamentos epistemológicos da dominação da natureza que conforma a base da ciência moderna (e sua colonialidade, pouco se diz). Como se vê, os paradigmas não caem dos céus, mas sim são instituídos através de grupos e processos sociais instituintes.

Essa crítica que Leff se encontra com todo um léxico teórico-político que emana no mundo mundano através das lutas sociais em torno da reapropriação social da natureza. Sua obra reconhece a

legitimidade de todo um repertório que vem questionando os pilares epistêmico-políticos como o do chamado estado-nação que vem sendo questionado enquanto estado plurinacional com forte inspiração indígena, aliás, contra o sistema mundo moderno-colonial conformado a partir de 1492. Foram eles que, junto com os camponeses e quilombolas/cumbes/cimarrones, instituíram não só o estado plurinacional, mas também os direitos da natureza, como constam das novas Cartas Magnas da Bolívia, do Equador e, agora, do Chile. Ou ainda, ao colocarem em questão o constructo ocidental de progresso, como se fora um direito a que todos sejam ocidentais. Nada mais colonial e, cada dia se torna evidente, rigorosamente insustentável, como se vê nos chamados constantes da ONU sobre o aquecimento global ou da contaminação acelerada dos mares e com os muitos sinais do colapso metabólico em curso que já vinham sendo anunciados com a Gripe Aviária, a Gripe Suína e com a Doença da Vaca Louca e que explodiu recentemente com a pandemia do SARS-Cov2 em 2020. Até quando haveremos de nos manter prisioneiros nos mesmos marcos epistêmicos (e políticos) de soluções técnicas com base na tradição que nos levou ao problema, com geoengenharías ou com soluções em que tudo é precificável?

Ao contrário, uma racionalidade ambiental emana de um profundo processo em curso de reapropriação social da natureza que reconheça a natureza em sua reprodução neguentrópica em que se inspiraram tantos povos e suas culturas oferecendo uma miríade de modos de vida enquanto Bem Conviver que se expressam como *Sumak Kawsay*, em quechua, *Suma Qamaña*, em aymara, e através de outras designações em distintas linguagens das culturas tradicionais. Em linguagem leffeana em seus modos-de-viver-nas-condições-da-vida. Ainda nas palavras de Enrique Leff:

Los portadores de estas expresiones han entrado en diálogo con intelectuales y académicos para la construcción de alianzas estratégicas en

defensa de sus derechos existenciales y de sus territorios de vida. Estos procesos se han venido multiplicando por todo el Sur, y en América Latina desde la *reexistencia* de los pueblos Mapuche y Guaraníes del Cono Sur, los pueblos Quechuas y Aymaras de la región andina, los pueblos amazónicos, los Wayuu de la Península de la Guajira y la cuenca del lago de Maracaibo, los Mayas mesoamericanos, los Zapotecos oaxaqueños, hasta los Seri o Comca'ac del norte árido de México.

E foi nesse entre-lugar que nos encontramos Enrique e eu, intelectuais em movimento que somos. Intelectuais que sabemos que o conhecimento está inscrito na vida; que sabemos que saber (savoir) e sabor (saveur) indicam o conhecimento pelo tato, pelo contato, com o sentir; que os nossos poros, nossas aberturas corporais, indicam nossa incompletude, e nos impelem a outro. Enfim, à busca de algo que nos seja comum na diferença.

BIBLIOGRAFÍA

- Leff, Enrique (2002). "La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza". En *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, editado por Ana Esther Ceceña y Emir Sader, 191-216. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Agencia Sueca de Cooperación Internacional.
- Leff, Enrique (ed.) (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Leff, Enrique (2009). *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Revisão técnica desta edição de Carlos Walter Porto Gonçalves. Petrópolis: Editora Vozes.
- Leff, Enrique (2010). "Imaginarios sociales y sustentabilidad". *Cultura y Representaciones Sociales* 9: 42-121.

- Leff, Enrique (2012). *Political Ecology. A Latin American Perspective*. París: Unesco/EOLSS.
- Leff, Enrique; Arturo Argueta; Eckart Boege, y Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002). “Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad. Una visión desde América Latina”. En *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, editado por Enrique Leff, Exequiel Ezcurra, Irene Pisanty, y Patricia Romero, 479-578. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Instituto Nacional de Ecología-Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Amazônia, amazônias*. São Paulo: Contexto.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002). “O latifúndio genético e a r-existência indígena-camponesa”. *Geographia* 4(8): 7-30.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2004). *Geografando nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista à territorialidade seringueira*. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009). “Ecologia e capital: quando a teoria não esquece o mundo” [Prefácio]. En *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*, de Enrique Leff. Petrópolis: Editora Vozes.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2010). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2018). *Por una geografía desde abajo*. Florianópolis: Instituto de Estudos Latinoamericanos da Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en <<https://iela.sites.ufsc.br/noticia/por-una-geografia-desde-abajo/>>.

Tecendo diálogos de saberes com Enrique Leff

LUCIA HELENA DE OLIVEIRA CUNHA



Entre múltiplos caminhos nas trilhas da vida, um encontro vital: conheci o grande pensador ambiental e amigo Enrique Leff nos idos dos anos de 1989, particularmente no Seminário Meio Ambiente e Universidade, efetuado em Florianópolis, estado de Santa Catarina e promovido em cooperação entre as Universidades Federais Públicas brasileiras e o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente Brasileiro/IBAMA, como membro da comissão organizadora e expositora do tema “Educação Ambiental em Comunidade”. Tal seminário realizado em diversas universidades no ensino, pesquisa e extensão destas instituições, visava integrar, de modo pioneiro, a questão socioambiental em suas múltiplas dimensões, sob orientação teórico-metodológica e epistemológica de caráter transdisciplinar e transcultural.

Assim, Leff assistiu honrosamente minha exposição, à época, e me fez especial convite de publicação na coletânea *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, sob a sua organização e de Julia Carabias, relativo ao tema “Usos del espacio y de los recursos naturales en el litoral de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil”, publicada junto com Marie Dominique Rougeulle, pela UNAM, em 1993.

Em momento posterior, com minha participação no XII Congresso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, no México, tive oportunidade de conhecer esse exuberante país e,

nesta ocasião, comecei a tecer um fértil diálogo com este pensador dentro da perspectiva socioambiental e da ética política pela vida.

Muitos aprendizados foram daí derivados, assim como profícuas trocas, não apenas no âmbito acadêmico e político, mas também com base em profundos laços de amizade, há mais de 30 anos, em que realizamos diversos e verdadeiros interlúdios, tanto na prosa como na poesia; na formalidade institucional e na informalidade de várias rodas de conversa, com a leveza, afetividade e refinado humor próprio de Enrique Leff. Laços de amizade e intercâmbios se construíram no desenrolar de nossas trajetórias, que transcendem ao tempo e a distância, perpetuando-se até o presente (e no amanhã) conectados à vida em suas dimensões objetivas e subjetivas. Nesse sentido, em que a produção do autor, teoria e prática, consistem em inseparabilidade da vida, é que focalizo algumas memórias selecionadas —talvez arbitrárias— que perpassam nossas vidas.

Em todos esses âmbitos, a peculiar capacidade de escuta de Enrique sobre as referências culturais e de conhecimento do Outro, numa verdadeira relação de troca e, ao mesmo tempo, focando seus aportes inovadores, contribuíram significativamente para a minha abertura e ampliação de olhares sobre o mundo, dos diversos mundos, em vários momentos, com vistas à construção de mundo(s) sustentáveis na intersecção sociedade e natureza e/ou cultura e natureza.

A partir, então, de 1989, iniciei-me em sua instigante e inspiradora obra, lendo com muito interesse e acuidade, desde a coletânea coordenada por ele, *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, publicada em 1986, até as que se sucederam no tempo, como *Ecología y capital: racionalidade ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, publicada em segunda edição em 1994; e republicada com atualização temática na inserção da dimensão cultural no processo socioprodutivo, especialmente no livro denominado *Ecología, capital e cultura*, em 2009, cujos aportes

vieram enriquecer, sobremaneira, a perspectiva ampla do eco-marxismo.

A primeira obra citada, me colocou o desafio de construção de visão inter ou transdisciplinar na abordagem da questão ambiental, com a busca de articulação entre os diversos campos do conhecimento envolvidos; a segunda, numa visão inovadora, conduziu-me à abordagem da cultura imbricada a outras dimensões que conformam a realidade socioambiental em sua magnitude.

Relativa a última obra, em que Leff tece todos os fios de mediação, meandros e nuances para desvelar a problemática ambiental, em interconexão entre dimensões culturais e produtivas, tive a honra de coordenar o lançamento de *Ecologia, capital e cultura*, em mesa-redonda composta por: Enrique Leff, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Carlos Galano e Dimas Floriani, no Congresso Iberoamericano de Educação Ambiental, realizado no Brasil, na cidade de Foz do Iguaçu, estado do Paraná, em 2009; assim como abordei neste evento o tema diálogo de saberes e em outros fóruns brasileiros e de outros países latino-americanos, sucedidos no tempo.

Desejo realçar, dentre tantas fecundas interlocuções e escrituras de Enrique Leff, além das mencionadas anteriormente em espanhol e das coletâneas de vários autores coordenadas por ele, as publicadas em início deste milênio em português: *Epistemologia ambiental* (2001), *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder* (2001), *A complexidade ambiental* (2003), *Racionalidade ambiental* (2006), *Discursos sustentáveis* (2010) e *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências a o dialogo de saberes* (2012). Menciono-as e destaco-as, pois debruçando-me nelas é que pude ampliar a minha perspectiva na abordagem do tema central aqui focalizado: diálogo de saberes.

Recuando no tempo, cabe explicitar como este temário brotou em minha trajetória acadêmica e de vida, em seus primeiros contornos, refletindo e tateando sua emergência resultante da imersão

em uma experiência concreta que até hoje perpassa toda a minha existência: quando residindo no estado do Acre, na Amazônia, ao norte do Brasil, como professora da Universidade Federal do Acre/UFAC, em 1980-1982, pude vivenciar e refletir sobre uma bela e rica cultura que compõe a sociobiodiversidade brasileira – a dos povos da floresta da Amazônia Ocidental.

Conheci, portanto, de perto, neste período, os modos de vida, assentados em complexos saberes e fazeres socioecológicos desses sujeitos históricos e os ritmos de tempo que lhes são consentâneos, à época, tanto no meio rural como no urbano, vivenciando junto a eles outras temporalidades completamente dissonantes do ritmo urbano-industrial do país, que seguiam os movimentos dos rios, das árvores, dos pássaros e de outras espécies animais e vegetais, em sua inter-relação ecossistêmica, e dos astros, da lua e das estrelas.

Ademais, pude participar, nesse contexto, do movimento social dos seringueiros da Amazônia Ocidental, com a genuína liderança de Chico Mendes, –em ato de verdadeira escuta– para aprender, apreender e compreender um universo histórico-cultural e ambiental em sua expressão tão peculiar. A originalidade deste movimento –num ineditismo histórico– emerge nos anos de 1970 com o chamado *empate*; o que significa embargo aos desmatamentos pelos seringueiros em oposição ao modelo de desenvolvimento incentivado pelo Estado brasileiro, durante a ditadura militar, de “ocupar” e devastar a região amazônica pela frente expansionista da pecuária extensiva, que ignorava ou visava (visa) trocar o homem local e regional pelo boi, a biodiversidade florestal por campos de pastagens.

Em contraponto, tal movimento teve como desdobramento histórico a proposição de criação de Reservas Extrativistas, efetivadas, por pressões políticas do próprio movimento dos seringueiros, com sua inclusão no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2001; como pioneiras unidades de uso comum sustentável, como espaços territoriais, seus objetivos consistem, na formu-

lação da ideia original, em proteção dos meios de vida e da cultura das populações tradicionais extrativistas, bem como o uso sustentável dos recursos naturais, florestais amazônicos e marítimos da costa brasileira, em que desde o início realizam, em vasta rede de alianças o diálogo entre saberes com as universidades brasileiras e com setores técnico-científicos do Estado, sensíveis à questão socioambiental, e com o movimento ambientalista nacional e internacional. Este diálogo permitiu a visibilização, legitimação e viabilização da proposta das Reservas Extrativistas e de segmento sociais, os seringueiros, pescadores artesanais, castanheiros, ribeirinhos, entre outros que integram as comunidades tradicionais, invisibilizados na e pela história.¹ Cabe observar que o termo extrativismo, neste contexto, circunscreve-se apenas à coleta vegetal e animal, em oposição ao extrativismo predatório madeireiro e minerador.

O compartilhar constante desta rica vivência e experiência com vários pensadores latino-americanos, em diversos fóruns; e, prin-

- 1 Como conquista histórica do legado de Chico Mendes e do movimento dos seringueiros da Amazônia Ocidental, assim como dos movimentos sociais dos demais povos tradicionais, atualmente “há no Brasil 94 Reservas Extrativistas que integram o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, abrangendo um território total de 15 milhões e 500 mil hectares, além de 381 Assentamentos Extrativistas no âmbito do programa de Reforma Agrária, abrangendo 10,8 milhões de hectares. Nessas 26 milhões de hectares (260.000 km²) moram seringueiros e castanheiros, ribeirinhos, quilombolas, coletores de molusco, pescadores artesanais e outros camponeses que têm em comum baixíssimo impacto ambiental, conservando e ampliando a diversidade de culturas e técnicas do país; provendo serviços ambientais para o país e o planeta” (Barbosa de Almeida, Allegretti y Postigo, 2018). Contudo, há que se registrar, que muitas dessas unidades de uso comum sustentável encontram-se ameaçadas no contexto da política de destruição socioambiental comandada pelo atual governo brasileiro, conduzindo a vários movimentos insurgentes e de resistência dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais em vários âmbitos no plano nacional e internacional, numa luta constante para a sua (re)existência na história.

cialmente, com o filósofo Enrique Leff em finais dos anos de 1980 e início dos anos 1990, o fez propor e aprofundar o tema *diálogo de saberes*, em termos filosóficos, ontológicos e epistemológicos, na perspectiva de construção dialógica e dialética, não somente no âmbito interno do conhecimento; mas com outras formas de conhecimento e sistemas cognitivos complexos de que os seringueiros e indígenas amazônicos são portadores, assim como outros segmentos sociais inscritos nos chamados povos tradicionais do Brasil.

E, nesses termos, segundo seus próprios dizeres, Enrique se inspirou e baseou em parte de sua obra em tal movimento, que antes da ciência e da filosofia, já conjugavam, ontológica e historicamente, a questão social com a ambiental, o uso e preservação do bioma e ecossistemas específicos de que fazem parte, na configuração e defesa de sua territorialidade florestal (e costeira) singular, em sua própria existência cotidiana milenar ou secular – na própria transversal do tempo.

Sob esse prisma, pude realizar um profundo aprendizado até o momento, tanto com os saberes ambientais dos povos da floresta (e também dos povos do mar), quanto com os refinados aportes teóricos –filosóficos e no campo da ecologia política– que atravessam e permeiam as citadas obras de Enrique Leff, abrindo e alargando permanentemente os meus horizontes, com a fecundidade de apreensão da categoria vida –em sentido imanente e histórico– quer em seus componentes socioecológicos, quer em seus componentes socioculturais, dimensões entrelaçadas em seu pensamento.

Assim, como artesã do ofício antropológico, tecendo malhas múltiplas do conhecimento, travei um verdadeiro diálogo de saberes com Enrique Leff, ao longo do tempo, sob múltiplos aspectos: com os aportes contidos em sua vasta produção escrita e oral, em suas várias conferências, palestras e cursos, em diversos encontros e reencontros presenciais e virtuais. Esse diálogo de saberes tem-se pronunciado no tempo e espaço, não tão somente no encontro entre

duas subjetividades –a minha e a dele– fundadas na afetividade e na ética do respeito mútuo; mas sempre coletivamente, donde derivam as relevantes, rigorosas e originais reflexões de Enrique, em diálogo constante com o pensamento latino-americano e com os movimentos socioambientais dos povos tradicionais brasileiros e dos demais países desse continente; com as diversas cosmogonias em outra lógica de sentido em termos material e simbólico, simultaneamente, produzidas pelos diversos *povos da tradição* em perspectiva trans-históricas, sob a ética da sustentabilidade socioambiental.

O contributo histórico e ontológico desses povos, ressaltado na obra de Enrique Leff, constituem, sem sombra de dúvidas, em referências significativas para a sua permanência no tempo, ainda que reatualizadas e ressignificadas no tempo e espaço, contemporaneamente, em movimentos de resistências e (re) existências socio-ambientais, para a construção de outros mundos possíveis no encontro e reencontro com o mundo natural.

Nessa linha, dando um salto no tempo, nos últimos anos, tenho me debruçado especialmente nas mais recentes obras de Enrique Leff: *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur* (2014); *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental* (2018); *Ética socioambiental* (prefácio de Enrique Leff, 2019), e *Ecología política* (2021), em que vida, conquanto permeie toda a sua produção socioambiental, passa a ser efetivamente uma categoria ontológica, epistêmica, histórica e política, em sentido amplo. Tal categoria, em oposição à tendência de morte entrópica do planeta comandada pela modernidade capitalista ocidental em várias fases históricas e recentemente em âmbito global, consiste em um novo desafio que Leff se nos apresenta, em sentido teórico e prático, à conquista do presente –na instauração da poética do agora– para a constelação de futuros sustentáveis em âmbito planetário.

Sua propositura em tais obras está centrada na filosofia heideggeriana e heracliteana, e coloca o desafio de apreensão da questão socioambiental em sua amplitude e abrangência nos movimentos da história e na imanência da vida. Tal desafio posto em seu itinerário intelectual e ético-político, assentado na renovação e ampliação da ecologia política, encontra-se de forma mais presente e completa, ao meu ver, nessas últimas obras, produzidas recentemente, nas quais me debrucei mais detidamente, sem deixar de considerar a sua obra em conjunto, cujos aportes foram introduzidos num ensaio em publicação de minha autoria, para a composição do modesto artigo que ora se apresenta. Assim, tomo a liberdade de reproduzi-los, aqui, sinteticamente.

Em tais obras, portanto, o autor viceja a vida –ela mesma– em sentido ontológico, e propõe resgatá-la e reconstruí-la como categoria ontológica e epistêmica para a construção da sustentabilidade da vida, e em diálogos transdisciplinares entre as ciências humanas e ciências da natureza e transculturais com os povos indígenas e tradicionais, cujas cosmovisões e identidades não se circunscrevem à lógica e razão ocidental modernizante, exploradora e destruidora do mundo natural. E mais que isso: Leff propõe, com base em uma nova concepção de ciência em dialogia com sistemas cognitivos, racionalidades e outras matrizes de pensamento, para além da questão metodológica em si, na relação entre as disciplinas científicas, de modo original e inovador, a importância de fecundos diálogos com as *outridades*: com os vários saberes integrados à natureza fundados em cosmogonias e ontologias patrimoniais, cujo modos de ser e viver em sua interconexão com a vida dos povos indígenas e tradicionais ensejam outras possibilidades de conexão com o mundo natural.

Com ancoragem em sua aposta pela vida, o *mundo da tradição* aqui focalizado –embora inserto no mundo moderno atualmente– não constitui para Enrique mera variante da modernidade, pois os

povos que nele vivem, detêm em sua historicidade e imanência as possibilidades e potencialidades de um novo porvir; os povos tradicionais se encontram e reencontram na atualidade movidos pela recriação de cosmovisões e práticas inscritas em seu ser no mundo, e no desejo de vida que vibra entre os povos da terra e cidadãos do mundo. Ademais, tal pensador coloca a importância de se reconhecer os direitos bioculturais em sua diversidade que se interconectam, concomitantemente, com os direitos da natureza, em sua plasticidade, como suporte da vida em sua própria imanência:

os direitos da natureza se fundamentam e se sustentam nos direitos à diversidade biocultural; nos direitos do ser cultural a seus modos de ser no mundo, a suas ontologias existenciais, a partir das quais confere significado e valoriza a vida, a Terra, a mãe-Terra; as suas relações sociais com a trama ecológica que dá suporte a sua vida, surge então como princípio crucial de uma ética da alteridade, que contempla o respeito à diferença irreduzível das diversas formas de ser, da vida e da existência: o que implica a diferença entre a vida humana e as outras formas de vida, mas dentro do reconhecimento do pertencimento da vida humana à imanência e às condições cósmicas, ecológicas e termodinâmicas da vida (Leff, 2019: xxiii).

Balizada nestas últimas obras, pude transpor a proposta de dialogia entre saberes diferenciados, formulada teoricamente entre o conhecimento científico e filosófico com as ricas epistemes dos povos indígenas e tradicionais na realidade latino-americana, em sua concretude, no recente diálogo de Enrique Leff com o líder dos seringueiros amazônicos Júlio Barbosa, no evento virtual “Diálogos com os Povos da Floresta”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), sob minha coordenação, em 2020.

Tal também ocorreu no evento promovido pelo Sexto Congresso Internacional do Centro de Cultura e Educação para Integração da América Latina (CEPIAL) e Casa Latino-Americana (CASLA), em fins de 2021, sobre o tema “Cosmologías y Ontologías Indígenas Vivas: Diálogos Decoloniais”, em fecundo diálogo entre saberes de Enrique Leff e o sábio representante dos Povos Mapuche do Chile, Armando Malileo Léfió. Neste diálogo em que o sábio Mapuche reconstrói sua cosmogonia milenar de interconexão com a natureza, baseado em temporalidades e espacialidades próprias, completamente distintas e opostas ao ocidente, cuja cultura é guiada histórica e intrinsecamente em termos originários e ancestrais pela ética conservacionista da natureza.

Assentada nos aportes de Enrique Leff, e na Aliança Histórica dos Povos da Floresta, proposta originalmente por Chico Mendes e Ailton Krenak –entre índios e seringueiros em fins dos anos de 1980– coordenei também no VI CEPIAL VIRTUAL, em construção conjunta com lideranças amazônicas: Júlio Barbosa (presidente do Conselho Nacional das Populações Tradicionais Extrativistas, CNS), Ângela Mendes (coordenadora do Comitê Chico Mendes, Acre) e Edel Moraes (vice-presidente do Memorial Chico Mendes do arquipélago de Marajó, Curralinho, Pará), as oficinas realizadas entre 25 e 27 de novembro de 2021 sobre Diálogos entre Saberes e Etnoenvolvimento Socioambiental, com a participação de vários pesquisadores brasileiros e acompanhamento de Enrique Leff. O intuito desse evento foi o fortalecimento e ampliação da Aliança Histórica em movimentos de resistências e (re) existências de representantes de Povos da Terra, de Povos da Floresta e de Povos das Águas (indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais), face aos grandes desafios atuais que se afiguram na sociedade brasileira e planetária, para a configuração de futuros sustentáveis.

Por fim, entre vários encontros e reencontros com Enrique Leff, os quais não são possíveis todos de serem retratados aqui, desejo

sublinhar os vários convites feitos pela Revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, vinculada ao PPGmade/UFPR, de este relevante autor publicar nela em vários números, suas grandes contribuições ao pensamento e movimentos latino-americanos; às epistemologias do sul – pautado nas alteridades ou no que denomina de *outridades*, dentro de uma política da diferença, do tecer contínuo as *teias da vida*, em termos a um só tempo, teóricos e concretos, em verdadeiros e criativos diálogos de saberes.

Esta é, pois, em termos sucintos, minha profunda homenagem ao pensamento vivo e vívido do pensador e amigo Enrique Leff. Reporto-me, a seguir, uma vez mais, à uma paráfrase deste pensador que tem me inspirado para um novo esperar. Mediante encontros de povos e de mundos —no tecer juntos— e na instauração de novas sinergias com a natureza, talvez possamos *superar o noturno silêncio de um mundo fechado, cego diante da vitalidade da vida e da criatividade da cultura* (Leff, 2003: 11), para o vislumbre de um novo tempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbosa de Almeida, Mauro W.; Mary Allegretti, y Augusto Postigo (2018). “O legado de Chico Mendes : êxitos e entraves das reservas extrativistas”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 48: 25-55.
- Leff, Enrique (2001). *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Río de Janeiro: Vozes/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (2001). *Epistemología ambiental*. São Paulo: Cortez Editora.
- Leff, Enrique (2003). *A complexidade ambiental*. São Paulo: Cortez Editora.
- Leff, Enrique (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

- Leff, Enrique (2009). *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental* [revisão técnica desta edição de Carlos Walter Porto Gonçalves]. Petrópolis: Editora Vozes.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentáveis*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2012). *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). “Prefacio”. En *Ética socioambiental*, coordinado por Arlindo Philippi Jr., Luciano Félix Florit, e Carlos Alberto Cioce Sampaio. Barueri: Editora Manole.
- Leff, Enrique (2021). *Ecologia política. Da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.

Ensayo sobre territorios de vida, diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidades locales

ECKART BOEGE

Para Enrique Leff, amigo y maestro.



En una dedicatoria personal entrañable que me brinda Enrique Leff en su libro *La apuesta por la vida* (2014), se siente la empatía, amistad y complicidad que forjamos en andanzas comunes en la lucha por la vida en estos momentos de crisis civilizatoria, ambiental, económica, social y política severa. Me convoca y provoca una y otra vez mi asombro de cómo Enrique va hilando sus ideas y reflexiones en su increíble y prolífica obra escrita, en sus cursos, conferencias y seminarios, incluyendo su voz de *bel canto* cuando embelesados por la belleza del paisaje biocultural del lago Titicaca en Bolivia, nos compartió festivamente alguna aria de su repertorio musical operístico. Y sí, me siento honrado por la invitación para participar en este homenaje a su persona y pensamiento.

Decidí entonces imaginar cuáles han sido los momentos importantes en el fluir de nuestras ideas y complicidades. Es así que tomo como pre-texto (un ante-texto) la invitación que, en el año 2014, me hicieran él y Gilberto Giménez para dar una charla en su seminario permanente en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Los temas propuestos eran “Territorios en disputa”, “Crisis ambiental desde la perspectiva de las ciencias sociales” y “Construyendo sociedades desde el sur”, más que movilizadores para ponernos al día en varias aproximaciones teóricas y prácticas que cada uno había caminado.

Al inicio del seminario Enrique nos propuso los siguientes retos teórico-metodológicos que intentaré aterrizar para generar un proceso dialógico e intercambio de ideas: se trata de atraer la teoría de la complejidad de la postmodernidad y territorializarla a la política del sur. Una política de la diferencia, de la ontología de la diferencia del pensamiento y de la otredad. Lo que aquí se juega es la capacidad de la sociología de mirar al otro, empezando por la vinculación distinta con la naturaleza, pensando también en las raíces de la problemática socioambiental, no sólo desde el potencial ecológico. Pensar una sociedad neguentrópica que no es visible desde el norte. En el norte no se ve la idea de que la neguentropía es fuente de la creación de la riqueza desde la diferencia, desde la diversidad cultural y de la reapropiación de la naturaleza. La intención de la descolonización del saber y la construcción de la filosofía de la vida, la del “vivir bien” aymara, es sólo una manera de ver los pensamientos de los pueblos del sur que reclaman su derecho de ser tradicionales, el derecho de ser indígenas en su hábitat desde el *habitus* y desde el *humus* de sus tierras, de sus mundos. Es una dinámica cosmopolita del ser tradicional, desde la reinención de sus identidades. No se trata de volver atrás. En este mundo de ser indígena y de la complejidad ambiental, lo que está vivo son los procesos de descolonización del saber, mundos de vida diferentes desde la reapropiación de sus territorios y de sus identidades. En esta lucha de poder con la definición de la sustentabilidad está implicada la definición de la vida misma y de la reapropiación de la vida en el planeta, hacia la cual debemos de caminar con imaginación sociológica o antropológica. Esta explosión hay que atraerla a un diálogo de saberes entre los pueblos indígenas, los movimientos sociales y la academia.

Vaya reto y exigencia que nos lanzó a los participantes del seminario. A través de sus palabras, con fuerza poética y conceptos creativos, se sintetizaba su pensamiento complejo para dibujar,

desde la ecología política ambiental –y los límites del mercado para regular efectivamente los equilibrios del entorno y su incapacidad de internalizar los costos ambientales–, las otras epistemologías y ontologías del sur.

En aquella ocasión comencé mi charla con las preguntas: ¿necesitamos recurrir a la imaginación socioambiental, parafraseando a Wright Mills (2003) en su idea central en *La imaginación sociológica*, y generar categorías nuevas para aprehender y actuar en la crisis socioambiental planetaria? ¿Qué herramientas, reflexiones y experiencias tenemos para la construcción de “otras racionalidades ambientales” y aprender a caminar juntos con los movimientos socioambientales, con los grupos subalternizados, en la disputa por sus territorios y lucha por la vida? ¿Cómo se construyen las ontologías políticas, relacionales y de diseño biocultural (Davidson-Hunt *et al.*, 2012) en la exigencia de aprender e interactuar desde una antropología posmoderna (Escobar, 1999), los “pluralismos epistemológicos de la diferencia” (Olivé, 2009), que imbrican experiencias y memoria biocultural milenaria de la humanidad (Toledo y Barrera, 2008), y en especial, el diálogo de saberes para la construcción de las alternativas en América Latina? Y más en concreto, ¿cómo se deconstruyen los discursos de la lógica económica omnipresente del llamado “desarrollo sustentable”, para la construcción de otros territorios identitarios culturales, inscritos en la lógica de los movimientos y luchas socioambientales y sus alternativas en sus regiones culturales y territorios en disputa? (Giménez, 1996).

En 2002, con motivo del décimo aniversario del Convenio de Diversidad Biológica (Río+10), celebrado en Johannesburgo, Sudáfrica, cómplices latinoamericanos invitados por Enrique escribimos “a cuatro cabezas y ocho manos” (Leff, Argueta, Boege y Porto Gonçalves, 2002), un texto para pensar lo ambiental desde la ecología política del sur. El texto resultó altamente cuestionador de los ejes temáticos dominantes en las discusiones y resoluciones de la

misma Cumbre de la Tierra Rio+10, donde se reafirmaba la posición del “desarrollo sostenible” desde la globalización privatizadora, las biotecnologías para “combatir la desigualdad y la pobreza” y el acceso de los grandes consorcios y la academia a los recursos genéticos y conocimientos tradicionales de la biodiversidad y la agrobiodiversidad, con el espejito de la repartición justa y equitativa de los beneficios. Esta aproximación redundaba en lo que fue posteriormente la firma del Protocolo de Nagoya y su vínculo con el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (TIRFAA) en las subsiguientes Conferencias de las Partes, aparentemente para beneficio de los países biodiversos del sur. Se había abandonado aquel lado del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) que pretendía apoyar los movimientos socioambientales de los pueblos originarios y las comunidades locales o equiparables¹ (incluyendo los afrodescendientes), que fue justamente el interés de nuestra aproximación.

El texto aludido consigna una serie de movimientos socioambientales de América Latina, con sello del Abya Yala. Así, desde la geografía política (Porto Gonçalves, 2001), desde las otras ontologías o desde la propuesta de autonomía y libre determinación del zapatismo, se señalan las reexistencias y derechos de los pueblos, que muestran que el mundo puede ser habitado de otras maneras. Se van generando aproximaciones conceptuales para definir desde la trilogía analítica *territorio, territorialidad, nuevas territorializaciones*, los territorios de vida. Para este análisis de las realidades conflicti-

1 El concepto de comunidad equiparable que introduce en el artículo segundo la Constitución mexicana, se refiere no sólo a los afromexicanos sino también a otras comunidades como las campesinas no indígenas, como han decidido ciertos jueces en litigios en contra de hidroeléctricas. Desafortunadamente, nuevas tendencias de reforma constitucional pretenden reducir la idea de comunidad equiparable a comunidades afromexicanas.

vas territorializadas y las propuestas de nuevas territorializaciones (Porto Gonçalves, 2001), nos propone desde la geografía política el verbo de *geo-grafiar* que delinea la re-existencia indígena y campesina en un nuevo sentido que moviliza proyectos de vida propios. Qué tal si proponemos un nuevo verbo, el de “etno-grafiar”, para la antropología postdesarrollista (Escobar, 1999), que en el diálogo de saberes radicaliza y descoloniza el quehacer antropológico, acostumbrado a la extracción minera y que contribuye al epistemicidio del conocimiento y vida de los Otros. En este sentido, la “etnografía otra” o “etno-grafiar” de los mundos *pluriversos*, no sólo se dedica a describir, analizar la cultura de otros u otras con sus verdades, sino que co-construye en un verdadero diálogo de saberes y temas de interés común.

Es importante señalar que la ecología política del sur no sólo trata de la “deconstrucción y descolonización del conocimiento y a la vez apropiación de la naturaleza y la reinención del territorio [...] como ‘territorios de vida’” (Leff, 2014: 218). El concepto de “territorios de vida” retoma el valor intrínseco y no económico de la diversidad y del patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidades equiparables, campesinas y afrodescendientes (Boege, 2008).

En esta tesitura los movimientos socioambientales van incorporando nuevas categorías que contribuyen a reorganizar el espacio ecológico territorial y biocultural a partir de la geografía política en nuevas aproximaciones teóricas, políticas y culturales (Porto Gonçalves, 2001: VII), desde las ontologías de diseño regionales *versus* las ontologías de devastación y muerte (Escobar, 2016). Así, las identidades grupales se redefinen también por contraste ante las amenazas, acciones invasivas y ocupaciones territoriales neocoloniales por parte de la sociedad dominante comandada por el

norte global² y el crimen organizado que llevan a la destrucción de identidades, al “no ser” de los pueblos originarios.

¿Cuáles son entonces las bases de una nueva racionalidad ambiental alternativa o un nuevo paradigma de sustentabilidad emergente? El texto que escribimos fue para mí seminal, porque me vinculó con el pensamiento de la ecología política del sur, con colegas cuyas preguntas y argumentos me dieron un marco ampliado para examinar la importancia de las estrategias basadas en la diversidad y el patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidades locales como alternativas para una racionalidad ambiental neguentrópica. Así, este enfoque me permitió sistematizar la relación contemporánea de los territorios de los pueblos originarios y comunidades equiparables para las regiones que son centros de origen, la domesticación y la diversificación constante de la agricultura y la consiguiente organización de la cultura que se expresan hoy en día en la diversidad y el patrimonio biocultural.

- 2 Los megaproyectos de la globalización neocolonial –que se expresan como colonialismos internos dentro de las naciones–, están tocando una vez más las puertas de los territorios de los pueblos originarios y comunidades equiparables. Desde grandes plantaciones que generan páramos o desiertos verdes, la minería de gran calado, incluyendo proyectos de gran turismo o la introducción de organismos genéticamente modificados, hasta el control territorial del crimen organizado. Para el año 2013, por ejemplo, el gobierno mexicano había concesionado dos millones de hectáreas para minería en territorios de los pueblos originarios, y más de 80 000 concesiones de agua, sin que medien procedimientos de consulta y consentimiento previos, libres, informados, culturalmente adecuados y de buena fe (aun éstos de dudosa ejecución), que exigen las leyes, los acuerdos y los convenios internacionales vinculantes para los países signatarios, así como la jurisprudencia nacional e internacional. Esta es una vieja y nueva destrucción colonial de la vida de grupos sociales en sus territorios y parte de la acumulación capitalista por desposesión, como lo formula Harvey en sus distintos textos.

La biodiversidad y la agrobiodiversidad representan patrimonios bioculturales incommensurables, con historias de los pueblos originarios de larga data, y que tienen una enorme actualidad al ser objeto de apetitos insaciables de la aparente bioeconomía del norte global cuyos oligopolios (con sus “lifesciences” o “cropsciences” y otras aproximaciones tecnocientíficas como los sistemas de navegación autónomos de las abejas para aplicación en drones, o biocomputadoras ultrarrápidas) requieren de la biblioteca biocultural de lo que llaman en la jerga internacional “recursos genéticos” y “recursos biológicos”. A la investigación tecnocientífica de las empresas y universidades les importan sólo los conocimientos tradicionales en la medida en que les den pistas para emprender investigaciones y apropiarse de nuevos productos, principalmente de corte comercial (biopiratería, diría Vandana Shiva), y que puedan alimentar también la investigación biotecnológica, bioquímica, de producción industrial de semillas, o plantas u otros organismos biológicos para la industria farmacéutica, nutracéutica y cosmética. Con la expansión de las semillas transgénicas, o ahora con la edición genética de la biología sintética, se contribuye a la desaparición de semillas naturales de los sistemas alimentarios mundiales.

Es en 1987 cuando comencé a estudiar y luego a trabajar directamente en la gestión ambiental con comunidades de pescadores y forestales en el sureste mexicano. En este andar, desde la Coordinación de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe (PNUMA), Enrique me encargó un manual para la gestión ambiental comunitaria, para la protección comunitaria de lo “nuestro”, es decir, del bien común. En esta gesta se impulsaron los ordenamientos ecológico-territoriales con base en acuerdos comunitarios y autogestionarios y a la vez se exploró la posibilidad de ligar los conocimientos bioculturales colectivos (en la jerga internacional “tradicionales”) con los derechos de propiedad intelectual *sui generis* e intentar buscar caminos para proteger el bien común frente a

la apropiación de semillas, plantas, genes vía propiedad intelectual privada del neoliberalismo. Este trabajo fue inspirado también por los avances en los años ochenta del siglo pasado, que se dieron en el manejo forestal comunitario de los bosques y selvas por parte de las comunidades de los pueblos originarios y campesinas (Boege, Encino y Ramírez, 2000).

Otra gran fuente de inspiración para desarrollar los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, fueron varios textos de Víctor Manuel Toledo que introduce a México la aproximación teórica y metodológica de bioculturalidad, misma que relaciona la megadiversidad biológica expresada en sus distintos ecosistemas en co-evolución con los pueblos originarios y comunidades locales, así como con los movimientos socioambientales (Toledo, 2001). Paralelamente, desarrollamos distintas aproximaciones al tema biocultural que en mi caso fue un estudio extenso sobre el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México (Boege, 2008, 2021). Esta aproximación está relacionada con países como México, como parte de los pocos centros de origen de domesticación y diversificación genética de la agricultura, hoy en día practicada por aproximadamente dos millones de campesinos e indígenas del país. Además, se desarrolla por primera vez una metodología confiable para determinar los territorios actuales de los pueblos originarios de México y su enorme riqueza de biodiversidad y agrobiodiversidad que albergan dichos territorios.

Pero más allá del asombro ante la enorme riqueza biocultural de los pueblos originarios, Enrique nos propone desde la ecología política del sur una dimensión analítica y ontológica que explora la pregunta de si la modernidad que nos impone el norte global es el único camino para la construcción del futuro de este planeta o si podemos pensar en una racionalidad ambiental desde otros mundos posibles (Leff, 2014: 19-20). Este tema fue posicionado, entre otros movimientos en América Latina, por los zapatistas en Chiapas o por los

purépechas de Cherán, Michoacán, en México, y planteado por Arturo Escobar desde su libro *El final del salvaje* (1999), refiriéndose a las comunidades afrodescendientes en Colombia o al movimiento de los seringueiros en Brasil (Porto Gonçalves, 2001) o al Parque de la Papa en Cusco (Argumedo y Pimbert, 2008), en Perú, etcétera.

Finalmente, ¿quiénes son los modernos y quiénes son los tradicionales cuando los llamados modernos del norte global nos llevan a la muerte entrópica del planeta? O bien, ¿de qué tipo de modernidad alternativa o alternativa a la modernidad se trata en esta profunda crisis ambiental?

En el contexto de tensiones globales expresadas regional y localmente, Boaventura de Sousa Santos reflexiona: “siendo local, el conocimiento posmoderno es también total porque reconstruye también los proyectos locales, respetándose su ejemplaridad y por esa vía transforma en pensamiento total ilustrado” (2009: 49). Es precisamente esta aproximación que me permite aterrizar en un territorio determinado los conceptos generales que nos ha brindado Enrique, por ejemplo en su libro *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (Leff, 1998).

Se trata del fluir de realidades contradictorias que tienen varias aristas, algunas culturalmente porosas y otras no, entre hibridación o pérdida de identidad o desterritorialización y la posibilidad de la “construcción de otros mundos”. Es con estos temas que hilamos ideas y propuestas para generar un paradigma alternativo de sustentabilidad surgido de los movimientos socioambientales, que construyen sus *territorios de vida* desde sus patrimonios bioculturales bajo la filosofía y ética del *buen vivir* en sus distintas acepciones.

LA CONSTRUCCIÓN DE TERRITORIOS DE VIDA DE ALTA DENSIDAD BIOCULTURAL

En el Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas, del cual México es signatario, el territorio de los pueblos originarios y comunidades locales se define como la totalidad del *hábitat*. En México el movimiento indígena, con el zapatismo al frente, logró un cambio constitucional (limitado porque los acuerdos de San Andrés Larráinzar no fueron respetados por los gobiernos en turno) que definió a México como una nación pluricultural. Más tarde, en 2011, cuando se introdujeron los cambios constitucionales sobre los derechos humanos, los derechos de los pueblos originarios debieron incluirse en el “bloque de constitucionalidad de los derechos humanos”. Es desde aquí donde, junto al artículo segundo constitucional que se refiere a los derechos de los pueblos indígenas, se debió fortalecer el reconocimiento de sus territorios, sus tierras y su cultura, su agua, sus semillas, sus sistemas alimentarios y sus paisajes en coevolución con los ecosistemas, su lengua y la libre determinación y autonomía. Sin embargo, una cosa es lo que está en el papel (*de jure*) y otra cómo se ejerce (*de facto*) este reconocimiento de los pueblos originarios en la realidad política, social y cultural dominada por los neocolonialismos que niegan o minimizan su existencia como bien nos lo describen Stavenhagen (1963) y González Casanova (2013). Este último autor hace una redefinición fina sobre los nuevos colonialismos y de cómo se podrían interpretar estos términos político-analíticos a partir de la experiencia zapatista en Chiapas. Por lo tanto, está en las manos de los movimientos políticos socioambientales de los pueblos construir desde sus organizaciones la autonomía y libre determinación en este siglo XXI. “El centro del proyecto radica en construir las autonomías de la

alternativa desde las bases, y en articular comunidades y colectividades autónomas decididas a resistir las políticas neoliberales que combinan represión, cooptación y corrupción para la intimidación y la sujeción” (González Casanova, 2003: 27). El derecho de los pueblos se ejerce y no se recibe como una dádiva, diría un abogado de los pueblos originarios.

El *hábitat* contiene la acción de *habitar* desde el “*habitus* y el *humus* de sus tierras, que refleja la complejidad del *ser* territorializado en la naturaleza”, nos dice Enrique. En este sentido, puede ser útil el concepto de territorios de alta densidad biocultural (término forjado por Arturo Argueta, comunicación verbal) para construir la autonomía y la libre determinación desde la bioculturalidad. Los territorios de alta densidad biocultural tienen en común la existencia de localidades contiguas o comunidades con mayoría indígena de una misma organización sociolingüística, cultural y territorial. El análisis de la dimensión poblacional en sus territorios con sus valores bioculturales es expuesto en Boege (2008: 49 y ss.) y se refiere a un “núcleo duro” de más de 64 diferentes pueblos originarios en México, que abarcan más de 14% del territorio nacional y coevolucionan con prácticamente todos los ecosistemas de México. En sus territorios se capta aproximadamente la cuarta parte de toda el agua superficial que es aprovechada tierras abajo por ciudades y distritos de riego para la agricultura industrial capitalista.

La importancia de estos territorios de alta densidad biocultural con pueblos que administran y custodian su biodiversidad y agrobiodiversidad, estriba en que la mayoría están afuera de los circuitos de las políticas públicas de los estados y convenios internacionales, pero son centrales para la definición de *territorios de vida* que se conciben desde la ecología política fundada en la diferencia cultural (Leff, 2014: 308).

PLATAFORMA BIOCULTURAL, INTERCULTURAL, CRÍTICA Y DECOLONIAL PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN PLAN DE VIDA

Para fundamentar esta plataforma de diálogo de saberes radical, Enrique nos dice:

la sociología ambiental debe desentrañar el ser cultural que habita a esos sujetos y el potencial de la otredad llevado a la fertilidad de un diálogo de saberes: de los saberes que se inscriben y mediante los cuales se expresan seres culturales insertos en la naturaleza y re-arraigados en sus territorios de vida. Se abren así nuevas perspectivas para pensar al ser social en la complejidad ambiental emergente. La sociología ambiental se vuelve hacia los imaginarios sociales de la sustentabilidad y la reinención de las identidades dentro de una nueva racionalidad social (Leff, 2014: 302).

En todo el planeta, el capital del norte global invade los territorios rurales para realizar grandes obras de infraestructura, explotación de los llamados recursos naturales, y acaparamiento del agua, y la generación de monocultivos y cultivos industriales masivos en gran escala. La Sierra Madre Nororiental de Puebla, México, no es la excepción: en menos de diez años, los gobiernos neoliberales junto con grandes compañías han intensificado las invasiones y amenazas a los territorios de los pueblos originarios serranos promoviendo mineras a cielo abierto, fractura hidráulica para obtener hidrocarburos, introducción de maíz transgénico importado, hidroeléctricas para el “autoabasto” de energía eléctrica de grandes compañías y proyectos turísticos de gran calado, o la incursión regional del crimen organizado. Esta situación ha desencadenado un vigoroso movimiento de defensa por la integridad territorial de los pueblos originarios con un contenido importante de la lucha por la justicia ambiental,

social y cultural. Desde el año 2014 se impulsan y organizan asambleas regionales (33 hasta agosto de 2022) de los pueblos nahua (se autonombran *masewual*, plural *masewualmeh*), *tutunaku* y mestizo con cada vez más de 3 000 asistentes provenientes de 430 comunidades de 20 municipios serranos. Este movimiento trasciende lo local y regional al entablar un litigio estratégico en contra de estas empresas y el gobierno federal por no respetar mínimamente los acuerdos y convenios internacionales respecto al consentimiento libre, informado, de buena fe que mandatan los estándares internacionales de las consultas a los pueblos originarios en caso de las grandes obras en sus territorios. Y no es para menos: los gobiernos neoliberales han concesionado a mineras transnacionales, desde los primeros años de este siglo, 170 000 hectáreas en los territorios indígenas de la Sierra.

El movimiento socioambiental de la Sierra es producto de varios años de lucha en contra del capital comercial y usurero y el caciquismo político económico feroz (Paré, 1978), un movimiento vigoroso, cooperativista, con organización financiera autónoma, mercados justos y promoción de una economía solidaria y la reivindicación de su *ser y estar* como pueblo originario (Cobo *et al.*, 2018).

En febrero del año 2017, la Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske en la Sierra Norte Oriental de Puebla, en México, que abarca 48 000 socias y socios (en 2022), cooperativas regionales y muchas pequeñas cooperativas, así como una vigorosa y exitosa caja de ahorros popular, cumplía 40 años de existencia.

Para los festejos de este acontecimiento, uno de los principales fundadores y miembro de la directiva de la Unión, Álvaro Aguilar Aygón (Q.E.P.D.), expresaba palabras más palabras menos:

Las condiciones de la región han cambiado. Tenemos un movimiento regional vigoroso *masewual*, *tutunaku* y *mestizo*. Los cabildos de 6 municipios han firmado un resolutivo que no admitirán a los megapro-

yectos mineros en sus territorios, ni darán el cambio de uso del suelo [...] Antes era la lucha por la tierra, hoy es por el territorio (*altept* en el idioma nahua). Vamos a cumplir 40 años de existencia de la Unión. Sabemos lo que *No* queremos, pero pregunto ¿sabemos bien lo que *Sí* queremos? Propongo que en esa fecha (de nuestro aniversario de los 40 años) se presente un plan desde la autonomía y libre determinación en todo el territorio masewal para los siguientes 40 años. Hay que tirar la piedra lejos...

Se desarrolla así un concepto de utopía que por sus contenidos y proyección de un *plan de vida* finalmente intitularon *Código Masewal. Plan de vida. Tikochitah tiesentekitischeh ome powal xiwuit/Soñando los próximos 40 años*. El Código fue coordinado, facilitado y compilado por Eckart Boege, Luis Enrique Fernández Lomelí y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla, en 2021.

Si no vivimos de utopías no podemos salir adelante, así de sencillo. Si tú no te fijas en la cabeza que tienes que lograr lo inalcanzable [...] pues entonces, ¿para qué estás organizado? Desde ese punto de vista decimos que algo que nos guía es considerar que la utopía es posible. La máxima utopía es lograr que todas y todos seamos felices [...] (Boege, Fernández Lomelí y Colectivos, 2021: 3).

Es el momento en que el movimiento se repiensa a sí mismo y que, sin dejar de resistir a las transnacionales y a proyectos de gran calado del gobierno, delinea “lo que sí queremos”. Se trata de un proceso de construcción de autonomía y de la libre determinación territorializada, que renueva la conciencia de su territorio, *del ser y estar* por parte de los distintos colectivos y recrear un nuevo lenguaje para su *rexistencia*. “El orgullo de ser” desde “la *masewalidad*” en el

territorio ancestral se define una y otra vez desde el *nos-otros*³ de lo que somos, de lo que tenemos, de lo que significa nuestra colectividad, desde nuestro ser masewal como mujeres, jóvenes o ancianos. El afuera amenazador unifica, mitiga y oculta las diferencias internas. El propio movimiento desencadena acciones solidarias de “nuestras comunidades” y la idea de territorio se convierte en un referente para la acción política. Se generan neologismos para describir o analizar las nuevas situaciones, que convierten palabras descriptivas en conceptos analíticos en el imaginario regional, siempre desde las metáforas del riquísimo idioma náhuatl. El propio concepto del *buen vivir* que adopta la organización cooperativista, fue introducido a la región en los primeros años de este siglo. Su acepción original se traduciría como *yeknemilis* o vida recta, que se transforma en un concepto estratégico explícito con varios atributos escogidos por los propios colectivos, que le dan vida como término central para la construcción de un *plan de vida*.⁴ Para aterrizar la perspectiva de florecimiento endógeno regional de una economía circular, el mandato del colectivo fue que se trabajara en el marco de la autonomía y la libre determinación bajo la filosofía en clave masewal del *buen vivir o vida recta u honesta (yeknemilis)* con atributos autodefinidos.

Para reafirmar la pertenencia, que es un atributo importante para la definición del territorio *masewal*, se recurre a la voz nahua (*to altept*) “nuestro territorio.” Este hecho tiene una importancia extraordinaria porque en su idioma, léxico y cosmovisión territorial se

3 Véase reflexión sobre “nos-otros” en Boege (2021: 134).

4 Planes de vida. Es un concepto desarrollado en Colombia para las comunidades étnicas, que involucra el diseño territorial y los programas para los siguientes años. Se trata de una elaboración colectiva de cada comunidad o pueblo en cuestión, que posteriormente se avala por los cabildos y el propio gobierno central tiene que ajustarse a ellos.

explicita lo que está implícito, se convierte un término organizador de la lucha por sus derechos como pueblo con cara al presente y al futuro. Así, el consejo regional elegido en asamblea para encabezar el litigio estratégico lleva por nombre Consejo Masewal Altept Tajpiajni (consejo masewal de guardianes del territorio). Por supuesto, ni las mineras ni el gobierno van a utilizar la voz *to altept*. Antes del movimiento poco se hablaba del *altept*, cuya traducción literal sería “agua y monte” y antiguamente era un término que describía la organización de los barrios aztecas.

Por lo tanto, *habitat*, *habitar* y el *hábitus* en el territorio, el *altept* (territorio), no es inamovible, sino que es producto de una filosofía práctica contemporánea en movimiento que acompaña acciones organizativas cotidianas dentro de la estrategia del movimiento para la lucha y la construcción del territorio de vida. Así, uno de los temas centrales implícitos a toda la discusión fue la redefinición del territorio en función de lo que Enrique Leff y Carlos Walter Porto Gonçalves llaman procesos reflexivos para la *reexistencia*, re-apropiación (biocultural, de acuerdo con Boege), y nuevas territorializaciones. Las líneas estratégicas para construir el plan de vida desde el movimiento socioambiental contienen una visión integral de justicia ambiental y defensa del bien común. Hay que señalar que todo este movimiento se desencadena cuando las transnacionales y la propia Comisión Federal de Electricidad apenas están incursionando en la zona. La organización y el movimiento han logrado atajar y blindarse de manipulaciones, represiones e incursiones regionales bajo el lema “la mejor defensa es prevenir”.

Para la construcción de los territorios de vida es importante la proyección entre lo *real* y la *posibilidad de ser* “en la reinención de las identidades y la hibridación de su ser cultural en la complejidad ambiental” (Leff, 2014: 19-20 y 294), que en el caso del Código Masewal se refleja en las líneas estratégicas, programas y proyectos (Boege, 2021: 114 y ss.).

Finalmente, voy a señalar otros puntos de encuentro con Enrique, que son de orden teórico-metodológico y que se refieren al proceso de construcción del plan de vida desde el diálogo de saberes que se construyen de manera horizontal y colaborativa (véase también Pérez Ruiz y Argueta, 2019), entre colectivos masewal. De común acuerdo entre todas y todos los participantes, se acordaron métodos dialógicos para formar comunidades de aprendizaje para el ordenamiento y mapeo territorial tridimensional, su análisis desde la toponimia e imaginarios locales, usos sustentables de los componentes de los paisajes bioculturales, las amenazas y enfrentar riesgos incluyendo los climáticos. Para trabajar dialógicamente partimos de una serie de acuerdos previos con los grupos de trabajo, desde lo que llamaría una plataforma intercultural, biocultural, crítica y decolonial, cuyos principios éticos emanan de la cultura masewal (Boege, 2021) para construir colectivamente un plan de vida. La llamamos plataforma para tener un piso común y decolonial para trabajar en los colectivos participantes y superar cualquier manifestación de subalternización o subordinación colonial en todos los ámbitos de la vida. En esta plataforma, todas y todos participan y son escuchados(as), sean parte del grupo del pueblo originario, agricultores y agricultoras o no, y también los invitados e invitadas externos. La plataforma se diseña para desarrollar metodologías dialógicas que se acuerden entre los y las participantes, así como entre los distintos colectivos. La facilitación para este diálogo de saberes la desarrollamos a partir de una interpretación libre del pensamiento de Paulo Freire, en su “pedagogía de la esperanza” o pedagogía del oprimido (1970) o Fals-Borda (1981), para lograr la mayor horizontalidad y reflexividad posible y construir desde los senti-pensares el consenso grupal de las temáticas propuestas colectivamente. Clave para ello fue la “pedagogía de la pregunta” en-garzada a la “esperanza” que incita a la reflexión, procurando que no se movilen sobre el colectivo y sobre personas específicas es-

estructuras de poder internas, a veces de signo patriarcal o de intereses particulares. Se trata de ensayos para andar desde una filosofía y ética en clave *masewal*, para caminar en ese re-existir crítico, poniendo de relieve los valores de respeto, confianza y empatía, así como los consensos para fortalecer el bien común. Se trató de que el diálogo de saberes tuviera un carácter intercomunitario, intercultural, inter e intragénero e inter e intrageneracional, capaz de articular colectivos de las mujeres, de los jóvenes o de los ancianos y las ancianas sabias y promotoras y promotores, incluyendo la nueva directiva de la organización regional.

En esta plataforma transdisciplinaria, el diálogo de saberes “transgrede fronteras” de las epistemes disciplinarias de la ciencia, así como de los llamados conocimientos tradicionales. Se busca sonar juntos y reflexionar “nuestro caminar en el territorio biocultural” para los siguientes 40 años.

Este ejercicio de colectivos *masewal* es un espejo (auto)reflexivo de su *ser y estar* (devenir) en el territorio ancestral, en cuyo fundamento está la idea de re-territorialización desde la lógica de justicia ambiental, del cuidado de la tierra y el florecimiento endógeno de una economía solidaria circular y regional.

EPÍLOGO

Detrás del ejercicio colectivo de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske hay un movimiento socioambiental y cultural indígena que se repite una y otra vez en toda América Latina (Ulloa, 2012). Se trata de un enfrentamiento de dos o más visiones sobre las (bio) economías en un mismo territorio, y es una línea de choque entre distintas ontologías (o maneras de vivir) irreconciliables.

Para construir el territorio de vida con un plan de vida para los siguientes 40 años, en el que participé con colegas y colecti-

vos masewal en un diálogo de saberes radical, encuentro que están imbricados varios conceptos e ideas de la sociología ambiental que Enrique plasma en sus libros desde la ecología y ontología política del sur.

El código masewal es producto de *una dinámica cosmopolita del ser tradicional, desde la reinención de sus identidades* que nos planteó Enrique en su reto inicial del Seminario.

Gracias Enrique Leff, por provocar desde tus retos reflexiones y conceptos que se plasman en tu vasta y compleja obra, así como una puerta de entrada a la ecología y ontología política del Sur, una complicidad y contribución a la “apuesta por la vida en los territorios ambientales del sur”.

BIBLIOGRAFÍA

- Argumedo, Alejandro, y Michel Pimbert (2008). *Protecting Farmers' Rights with Indigenous Biocultural Heritage Territories: The Experience of the Potato Park*. Perú: International Institute for Environment and Development/Asociación para la Naturaleza y el Desarrollo Sostenible. Disponible en <<https://www.iied.org/sites/default/files/pdfs/migrate/G03072.pdf>>.
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en <https://patrimoniobiocultural.com/archivos/publicaciones/libros/El_patrimonio_biocultural.pdf>.
- Boege, Eckart (2021). *Acerca del concepto diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Disponible en <<https://patrimoniobiocultural.com/producto/acerca-del-con>

- cepto-de-diversidad-y-patrimonio-biocultural-de-los-pueblos-originarios-y-comunidad-equiparable/>.
- Boege, Eckart; Porfirio Encino, y Gustavo Ramírez (2000). *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Boege, Eckart; Luis Enrique Fernández Lomelí, y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla (coords.) (2021). *Códice Masewal. Plan de vida. Tikochitah tisentekitiskah ome powal xiwit/Soñando los próximos 40 años*. México: Unión de Cooperativas Tosepan Tita-taniske. Disponible en <<https://patrimoniobiocultural.com/subidas/2022/06/PARTE-1-CO%CC%81DICE-MASEWAL-2022.pdf>>.
- Cobo, Rosario; Lorena Paz Paredes, y Armando Bartra (2018). *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*. México: Unión de Cooperativas Tosepan y Circo Maya A. C.
- Davidson-Hunt, Iain J.; Katherine L. Turner; Aroha Te Pareake Mead; Juanita Cabrera-Lopez; Richard Bolton; C. Julián Idrobo; Inna Mi-retski; Alli Morrison, y James P. Robson (2012). “Biocultural design: A new conceptual framework for sustainable development in rural indigenous and local communities”. *Sapiens* 5(2): Disponible en <<http://journals.openedition.org/sapiens/1382>>.
- Kothari, Ashish; Federico Demaria; Alberto Acosta; Ariel Salleh, y Arturo Escobar (eds.) (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fals-Borda, Orlando (1981). “La ciencia del pueblo”. En *Investigación participativa y praxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*, editado por Francisco Vío Grossi, Vera Gianotten y Ton de Wit, 19-47. Lima: Mosca Azul.
- Freire, Paulo (1969). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores.

- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Giménez, Gilberto (1966). "Territorio y cultura". *Estudios Contemporáneos* 11(4): 9-20.
- González Casanova, Pablo (2003). "Colonialismo interno (una redefinición)". México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. Disponible en <https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf>.
- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique; Arturo Argueta; Eckart Boege, y Carlos Walter Porto Gonçalves (2002). "Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina". En *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, compilado por Enrique Leff, Exequiel Ecurra, Irene Pisanty y Patricia Romero Lankau, 477-476. México: Instituto Nacional de Ecología-Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Universidad Autónoma Metropolitana/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Olivé, León *et al.* (2009). *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Muela del Diablo Editores/Comunas/Universidad Mayor de San Andrés-Postgrado en Ciencias del Desarrollo.
- Paré, Luisa (1978). "Caciquismo y poder político en la Sierra Norte de Puebla, México". En *Caciquismo y poder político en el México rural*, coordinado por Roger Bartra, Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez, Víctor Raúl Martínez y Luisa Paré, 31-61. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, y Arturo Argueta (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México: Juan

- Pablos Editores/Red de Patrimonio Biocultural de México del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/International Science Council.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales y nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Sousa Santos, Boaventura de (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Sousa Santos, Boaventura de (2010). *Descolonizar el saber y reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Stavenhagen, Rodolfo (1963). "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* VI(4) octubre-diciembre.
- Toledo, Víctor Manuel (2001). "Biocultural diversity and local power in Mexico. Challenging globalization". En *On Biocultural Diversity; Linking Language, Knowledge, and the Environment*, editado por Luisa Maffi. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Toledo, Víctor Manuel, y Narciso Barrera-Bassols (2008). *Memoria biocultural. Perspectivas agroecológicas*. Barcelona: Icaria/Perspectivas Agroecológicas.
- Ulloa, Astrid (2012). "Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas". *Scripta Nova* 13, núm. 418 (65). Disponible en <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. *Programa de la UICN 2013-2016*. Disponible en <<https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCC-5th-003-Es.pdf>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Wright Mills, Charles (2003). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

¡Los coksar no sueñan nada!

DIANA LUQUE AGRAZ



No puedo presumir de que conozco a profundidad la vasta y compleja obra del maestro Enrique Leff, nuestro filósofo mexicano que marcó el pensamiento ambiental latinoamericano contribuyendo a las epistemologías políticas del sur. Como estudiante de la maestría en Urbanismo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuando conocí su libro *Ecología y capital*, me marcó para siempre, lo busqué para que dirigiera mi tesis y después continué con el doctorado en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM bajo su tutoría principal. La tesis de doctorado derivó en el libro *Naturalezas, saberes y territorios comcaac (seri)* (2006), cuya autoría la compartí con don Antonio Robles, entonces presidente del Consejo de Ancianos del pueblo indígena comcaac¹ y que ahora descansa en paz.

1 El cmique iitom es la lengua materna del pueblo indígena comcaac (seri). Es una lengua milenaria de tradición oral. El proceso como tradición escrita, utilizando el alfabeto del castellano, apenas se inició hace siete décadas. Este proceso ha pasado por múltiples revisiones comunitarias. Por ejemplo, la palabra comcaac, con la que se autodenominan, ha sido escrita de múltiples formas: como *kunkaak*, *concaac*, *comca'ac*, *comcáac*. La autora utiliza *comcaac* porque fue la forma autorizada por el Consejo de Ancianos en el año 2006. Sin embargo, cuando la autora hace referencia a otros documentos, respeta la manera en que sus respectivos autores escribieron la misma palabra. Por

Así que, de lo que alcancé a leer, a escuchar y sobre todo a comprender, sin duda alguna lo que más aprecio es su propuesta ecopolítica del diálogo de saberes. Al escribir lo anterior me llega la imagen de un río caudaloso, tempestuoso y que, en su llegada al mar, se calma en un amplio valle, se ramifica y enraiza en un magnífico delta hasta que se funde en la inmanencia marina. La multidimensionalidad del diálogo de saberes abre los horizontes del ser y del saber, no sólo para contribuir en la comprensión humana, sino en la existencia en la biosfera, de estar vivo y ser parte de nuestra Madre Tierra. En expresión de Enrique Leff,

En la ontología de la vida y en el campo de la ontología política se manifiesta y se expresa un diálogo de saberes. El diálogo de saberes no es la interdisciplinariedad del conocimiento: es el encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes, por modos de comprensión del mundo que entrañan intereses, posiciones políticas diferenciadas, que hoy en día se confrontan ante el desafío de la sustentabilidad de la vida (2017: 18).

Retomaré la experiencia de mi vida con el pueblo indígena comcaac, conocido como seri, habitantes milenarios de la costa del desierto de Sonora y el Golfo de California, en el noroeste de México, ya que el pensar del maestro Leff estuvo muy cerquita, lo que expandió los horizontes de comprensión de las naturalezas y territorios de este pueblo trashumante, pescador, cazador y recolector.

El presente texto tiene como marco epistémico *Hant iti hayai quii* *hapéte quih cmis*, que en la lengua materna de los comcaac —*cmique*

ello, el lector encontrará diversas maneras de escribir este término. Es una convención aceptada por la comunidad lingüística regional.

iitom— se refiere a la cosmología de la Madre Tierra, una noción compartida por los pueblos originarios, aunque con gran diversidad de manifestaciones, y que sigue siendo el eje de la memoria de la humanidad. Remite a las nociones fundamentales de Enrique Leff, quien define a la crisis ambiental contemporánea como una crisis de civilización y como un problema del conocimiento. Esto nos lleva al estudio de las cosmologías y las epistemes históricas; nos lleva a indagar en la diversidad de las historias de la humanidad, para ver si es posible otra forma de ser del ser humano contemporáneo en su relación con la vida misma, no sólo con la compleja trama de la vida que tan finamente está tejida en la biosfera, y no sólo por los elementos químicos de los cuales están compuestos nuestros organismos, sino por nuestros pensares y sentidos existenciales, por los sonidos y latidos de la vida.

TAHEJÖC ES COMO UNA MAMÁ O UN PAPÁ

Así respondió don Antonio Robles, presidente del Consejo de Ancianos de los comcaac, mientras avanzábamos en una pequeña embarcación en el mar, alrededor de *Tahejöc*, conocida como Isla Tiburón, la isla más grande de México. Lo dijo pletórico de emoción al responder a la pregunta sobre qué significaba el territorio. Era evidente la diferencia, otra manera de relacionarse, de significar, de habitar. El territorio es reconocido con atributos humanos, *el mar es la sangre que corre por nuestras venas*, es la continuidad de la humanidad, por lo tanto, el cuidado, la protección es un deber. Un territorio, además, abundante; a pesar de haber sido clasificado como desierto de Sonora, es un *almacén de comida*, *es como una mamá o un papá que te cuida, te da de comer*. El territorio es como un pariente, los humanos somos una extensión. Además, los conocimientos fueron revelados en el territorio, en cuevas, mediante experiencias

trascendentales, *es como una Universidad*, dijeron los *Hant iha cöa-comx*, los sabios comcaac.

El saber comcaac, el que se expresa en la lengua *cmique iitom*, es una episteme histórica arraigada al territorio, señaló Leff en Punta Ona, mientras escuchaba de don Antonio la historia de *Cmacoj Masol* (el hombre de luz), quien les enseñó los nombres de todo lo que hay en el territorio y que por eso se consideraba una Universidad. Atento estuvo a los cantos del mar y del amor de Ramona Barnett, también del Consejo de Ancianos.

Xepe iteel iya maziim aya
Xepe iteel iya maziim aya
Tiix maxiim aya
Tiix maziim aya
Xepe iteel iya maziim aya
Xepe iteel iya maziim aya
Hant ichaeme queejim aya
Maziim aya²

El *cmique iitom* es una lengua milenaria de tradición oral, considerada como una familia lingüística en sí misma. Es decir, sólo esta pequeña comunidad de poco más de mil habitantes la habla en el mundo y no se relaciona con ninguna otra que se haya registrado. Apenas hace unas décadas se está poniendo en formato escrito utilizando el alfabeto de las lenguas europeas. Dadas las diferencias en el sentido cosmológico, su traducción conceptual presenta retos

2 Significa “bonita es la comunicación con el mar y la gente que lo rodea” (Ogarrío, 2011: 52). Los cantos están disponibles en <https://www.youtube.com/playlist?app=desktop&list=OLAK5uy_nGjFk3i4yHUH3fpypkXlWZzp7lmm-0t5Q>.

constantes. A continuación, se ofrece un intento de comprensión del canto de Ramona Barnett:

La orilla del mar está bonita
La orilla del mar está bonita
Esa está bonita
Esa está bonita
La orilla del mar está bonita
La orilla del mar está bonita
El campamento viejo (*Hant ichaeme*) está bonito
Todas las personas están bonitas

El mar, la tierra y el aire reciben el mismo tratamiento. Todo tiene vida, todo es humano, no hay naturaleza. Cientos de topónimos convierten al territorio en sagrado. Si tiene nombre es que existe, la impronta comcaac está en los cielos, en las costas, en las dunas, en los complejos de arrecifes y pastos marinos. Los *Xtáasi* —esteros con bosques de manglar— son los cuneros del mar. En sus alrededores prosperan los *Hant icaheeme*, donde habitaban temporalmente los antepasados en sus ciclos trashumantes. Actualmente se pueden reconocer los sitios que fueron ocupados por los *Hant icaheeme* porque *hay más biodiversidad* en relación con las zonas circundantes. Se debe a que los comcaac traían plantas de otros lugares para comer o para otros usos, y al moverse nuevamente las semillas germinaban y prosperaban. Es decir, la comunidad comcaac iba dejando vida en su andar trashumante. Esto nos lo enseñó Genaro Robles, un joven *cmique*, el pasado agosto de 2022, por lo que de alguna manera el saber sigue vivo. Según Enrique Leff, este sería un *saber ambiental*.

Las nubes tienen nombres que corresponden a los linajes familiares, hay que observarlas y cuidarlas. Las *moosnis* —tortugas marinas— se comunican con la gente, pero sólo con los comcaac, pues hablan en *cmique iitom*, andan por calles marinas, no por cualquier

lado, emergen en los surgideros, siempre en los mismos lugares hibernan, por eso tienen nombre. Ahí andan los juveniles, comiendo su *hatam* —pasto marino— en *Xepe Coosot* —el Canal del Infiernillo—, ahí crece el cereal de los comcaac, el *xnoiz*, el milenario trigo marino. La gente y las *moosnis* comparten el mismo alimento en el mismo territorio.

EL MAR, LA LUNA Y LAS ESTRELLAS TRABAJAN JUNTOS

El discurso local habrá que identificarlo, reclama Leff. Es un discurso de resistencia secular, de un pueblo sujeto a una política oficial de exterminio étnico, por el sólo hecho de ser en su lengua materna, en su cosmología en el territorio. Las categorías analíticas emergen en el *cmique iitom*: *Hant comcaac* (las y los territorios), *Hant icaheme* (campamentos viejos, son los sitios en donde los comcaac se asentaban temporalmente en sus recorridos nómadas), *Hantx mocat* (las y los antepasados), *Hant iha cöacomx* (las y los sabios), *Haaco caama* (las personas de poder), *la gente nueva* (las generaciones modernas de la comunidad, los que están cambiando). Todo en contraposición con la sociedad hegemónica, con el Estado, el gobierno; son los *yoris*, los blancos, quienes son nombrados de manera despectiva como los *coksar*.

El mar, la luna y las estrellas trabajan juntos. Así lo enseñaron los *Hantx mocat*, los antepasados, en *Hant comcaac*, el territorio. *Hant*, el término que expresa la temporalidad. *Hant*, el término que también expresa lo espacial. Tiempo y espacio caminan juntos. Ahí está el saber, la lengua materna expresa la cosmología. Es otro saber, no fragmenta, no objetiviza, no escinde lo socio de lo bio, ni de lo geo, ni de lo hidro. No deriva en una verdad absoluta, nada que imponer. No importa, entonces, saber la verdad, lo que interesa es continuar el diálogo, aprender, escuchar. Es el *diálogo de saberes*. Es la *comple-*

alidad ambiental, diría Enrique, quien se conmovió y así apoyó a don Antonio Robles para que recibiera el Premio Nacional de Ecología en 2007, en la categoría individual, y a Diana Luque en la categoría académica. Cuando don Antonio se enteró de que había ganado el premio, dijo que era *el día más feliz de su vida*.

NOSOTROS NOS HICIMOS POBRES CUANDO NOS LLEGÓ EL DINERO

El capital avanza. Está en la base de la crisis civilizatoria. La segunda contradicción del capital: el capital destruye su base ecosistémica. Su contradicción inherente crece, a pocos enriquece, a muchos empobrece. *Ecología y capital* de Enrique Leff.

Como *seres espléndidos, los más altos y corpulentos del continente*, así fueron descritos los comcaac por primera vez por los colonizadores españoles en el siglo XVII. Que se alimentaban de tortugas, peces y conchas en un territorio próspero. También comían una semilleja del mar, el *xnoiz*, el trigo del mar que crece en los humedales costeros, una práctica única en el mundo, algo nunca visto, un saber endémico. *Y con este andar peregrino, son más felices que si tuvieran haberes y palacios*. Se narró hace tres siglos. ¿En dónde estaba la pobreza?

El Estado mexicano decretó el exterminio de los hablantes del *cmique iitom*. A principios del siglo XX sólo quedaban 120 personas de la comunidad comcaac que se refugiaron en la Isla Tiburón. El territorio costero en tierra firme se perdió en un 80%. La organización social y política colapsó. Milagrosamente, las artes y los saberes arraigados al territorio mediante la lengua materna mantuvieron viva su cosmología. Sobrevivieron y el sentido colectivo fundado en la memoria de los antepasados está de pie.

En estas condiciones tuvieron que pedir ayuda al gobierno, que con la Revolución mexicana había dejado atrás el exterminio oficial. Se concreta una relación formal con el Estado y con ello la entrada al comercio regional pesquero. Las relaciones mercantiles avanzan, la sobreexplotación regional de los recursos pesqueros que están en los mercados va tomando forma. En tan sólo décadas, algunas especies se declaran en peligro de extinción. De las cinco especies de tortuga marina que llegan al territorio comcaac, principal alimento y ser protagónico de la cosmología comcaac, se estima que el 90% de sus nidos ubicados en el Golfo de California desaparecen. Se declara una veda total federal. La alimentación tradicional, la que quedó accesible en términos de la histórica reducción territorial y de la tecnología asequible, escasea, en algunos casos desaparece de la vida contemporánea.

El capital avanza. El mercado regional rige las actividades pesqueras comunitarias. De las más de 132 especies de peces y 22 de moluscos que formaban parte de la vida tradicional, sólo dos especies están insertas, de manera constante, en la especialización del mercado. Las venden a precio de playa, la intermediación es amplia, al final el precio puede triplicarse. Los comcaac rara vez consumen lo que pescan, se convirtió en un lujo. El exiguo ingreso se canaliza al pago de las necesidades básicas inmediatas: agua, comida, medicamentos de las nuevas enfermedades; a los insumos de las actividades productivas (gasolina, pangas, motores), pues la pesca desapareció de las orillas de las costas a las que tienen acceso seguro.

El capital avanza. Los sistemas de distribución comunitaria, el *quimosim* y el *canoaa an hant cooit* de la pesca y la cacería, van cediendo al intercambio monetario. Los grupos de trabajo se individualizan. La organización comunitaria productiva encuentra serias dificultades para lograr acuerdos de beneficio común. La comunidad, en su sentido cosmológico, se transforma; *praxis* y discurso se escinden.

David Morales, un filósofo joven de la comunidad comcaac, analiza la situación de su comunidad y concluye: “nosotros nos hicimos pobres cuando nos llegó el dinero”. David falleció a mediados de 2021, tenía dificultades para pagar el criminal recibo de la luz y los medicamentos de las enfermedades que trajeron los *coksar*, la diabetes y la tuberculosis que padecía desde niño. Que en paz descanse *Catápora*, admirador de Enrique Leff, a quien conoció cuando fue a visitarlos en su territorio.

LA GENTE NUEVA ESTÁ EN MEDIO, ES MUY PELIGROSO

Los crímenes de Estado no se olvidan. El exterminio, el despojo territorial, la atrición de la lengua materna, la desaparición de los topónimos, la aparición de la naturaleza y sus recursos naturales esperando a ser decodificados y explotados por el capital. Se levanta la artillería, una defensa permanente y multidimensional, es la defensa del *ser en el saber*. El territorio es sagrado, está rociado por la sangre de los antepasados. La libre autodeterminación es el móvil colectivo, se acordó en el territorio, en *Iifa hamoij quih iti ihij*, el sito del círculo, donde se define la estrategia de guerra. Es el fundamento del discurso de una ecología política.

El Consejo de Ancianos Comcaac se reunió preocupado por la *gente nueva*, como les llaman a los jóvenes de su comunidad. Los comcaac habían detenido su andar trashumante milenario, se habían asentado en dos pueblos, en la costa, en el macizo continental. La organización política cambia, deben tener un gobierno, se los exige la ley agraria federal.

Un plan de desarrollo está en marcha, casitas de block de cemento y techo de asbesto sustituyen a las *Haaco haemza*. Línea eléctrica, escuela, pequeña clínica de salud, pangas de motor, pero nada de agua. Se detiene la trashumancia milenaria y el andar com-

caac deja de sembrar vida en su camino. La alta mortalidad infantil fue quedando atrás, habrá que reconocer, al tiempo que aparecen otras enfermedades que les traen los *coksar*, los blancos, también hay que reconocer. Todo lo nuevo ayuda, pero al mismo tiempo todo es de menor calidad a lo que tienen acceso los blancos. A la fecha, son contados los jóvenes que han logrado concluir sus estudios universitarios; el principal obstáculo es ser indígena. La mayoría permanece en los poblados sin trabajo y pocas perspectivas de mejora de su calidad de vida. La precariedad anímica se expande. El crimen organizado avanza sobre los territorios indígenas, los jóvenes quedan expuestos a sus estragos.

Todo lo anterior, en su conjunto, desarticula los canales de transmisión de los saberes y de la cosmología arraigada al territorio. El mercado regional pesquero los obliga a especializarse en pocas especies. La herbolaria y la alimentación del desierto comienza a desplazarse, junto con la lengua materna. La *gente nueva*, dicen los ancianos, ya no sabe sobrevivir como los antepasados, no tienen el conocimiento, pero tampoco saben sobrevivir como los blancos. Están en medio, es muy peligroso.

AQUÍ NO NOS HACE FALTA NADA, AQUÍ ES PURO SENTIR

El Chapo Barnett, un sabio anciano comcaac, vive en las orillas de su pueblo junto con su familia. Heredero de un gran legado de conocimiento tradicional familiar de su padre, Miguel Barnett, y de su madre Victoria, con gran conocimiento etnobotánico, sobrepasó la edad de los 100 años. Ha dedicado su vida a la sanación comunitaria, incluidas personas externas. Su sistema terapéutico se basa en los cantos y las danzas tradicionales. A cualquier pregunta responde: *Yo ma*, no lo sé.

Su fama es impresionante. Un grupo de discípulos externos lo nominó, con éxito, para que recibiera el Premio Nacional de Artes y Literatura 2017. Ha recorrido lugares lejanos donde se congregan los sabios de los pueblos originarios del mundo. En una ocasión llegó a compartir el escenario con los monjes budistas tibetanos, pero pronto se dio cuenta de que su conocimiento era más elevado, por lo que les aconsejó: *¡aliviánense, maestros!*

Gran escéptico del mestizaje que está ampliándose en su comunidad: *piensan diferente, van a vender el territorio*. Por lo que concluye sin drama alguno, reconociendo los ciclos de la vida, *esto ya se acabó, ya vienen otros*.

Durante un periodo de trabajo sobre el ecoturismo comunitario, el Chapo siempre nos ofreció su patio para pernoctar. A veces, la conversación nocturna fluía mientras compartíamos alimentos. Una noche lo encontramos ya descansando sobre su cama de tablas, en su vivienda de cartón negro que le había donado el gobierno. El Chapo le había cortado una ventana, sin ponerle un cristal, porque la idea era que pudiera colocar la mitad de su cama de tablas en el interior y la otra mitad quedara en el exterior. La cabeza quedaba por fuera, pues quería seguir observando el movimiento de las estrellas como lo hicieron sus antepasados. Con la mirada hacia el cosmos, con voz serena nos compartió *Aquí no nos hace falta nada, aquí es puro sentir*. Este es un discurso ambiental, reconoció Enrique.

Hisoj imac quij yoonoj
He yoonoj he yoonoj ita
Caatom hamiime cöyeemej
Iinoj ita.
Hisoj imac quij yoonoj
He yoonoj he yoonoj ita
Caatom hamiime cöyeemej
Iinoj ita.

Hisoj imac quij yoonoj
He yoonoj he yoonoj ita
Caatom hamiime cöyeemej
Iinoj ita.³

Intento de traducción de este canto:

La mitad de mi cuerpo
Brilla y me brilla
Se oye una voz
Como estruendo...

¡LOS COKSAR NO SUEÑAN NADA!

¿Qué somos? Una persona sin cultura no es nada, es un muerto, refrendaron los ancianos frente a la *gente nueva comcaac*. La objetivación del ser hegemónico aún está por dimensionarse, es de alcance civilizatorio, está inmersa en una racionalidad, en una totalidad, nos lo recuerda Enrique.

El manto nocturno nos abraza en una tibia noche de verano. Es luna nueva, la oscuridad es absoluta, es cuando realmente se puede ver. Todo está vivo, vibrante. La fosfórea resalta los contornos de peces, tortugas, delfines, mantarrayas y más y más. Las estrellas están vivas también, están entre nosotros, las podemos sentir. Somos una unidad cósmica. Es otra manera de ser en el mundo, jamás lo podremos comprender, es otra racionalidad.

Una pregunta surge: en la ontología hegemónica, en la dualidad de sociedad y naturaleza, de espacio y tiempo, de lo orgánico y lo

3 Significa: “Es el sentido del yo que tenemos las personas” (Ogarrio, 2011: 57).

inorgánico, de mente y cuerpo, entonces, ¿en dónde quedaron los sueños?, ¿qué pasó con los saberes de los sueños que nos ayudan a interpretar la realidad?, ¿qué pasó con el ser?, ¿cómo y cuándo se nos esfumó la vida?

“Ziix quixax ctam auj hacx icamiih quiya, ha hehe án ihiisax como ipoiix. Taax oo popacta tax, azl canl com hantaxl cösiih aha” (Ogarrio, 2011: 67). Intento de traducción: “El hombre muere cuando se aleja de la naturaleza. Dentro de ella se acerca a las estrellas”.

¡Los *coksar* no sueñan nada, no queremos ser como ellos!, gritaron con determinación los sabios *comcaac*.

La defensa del territorio y la resistencia existencial del pueblo *comcaac* es ontológica, es total, es una *apuesta por la vida*, concluye Enrique Leff.

BIBLIOGRAFÍA

- Leff, Enrique (2017). “Epistemologías del Sur. Germinando alternativas al desarrollo”. En *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Enrique Leff, Carlos Maldonado y Horacio Machado*, editado por María Luisa Eschenhagen y Carlos Maldonado, 15-56. Bogotá: Universidad del Rosario/Pontificia Universidad Bolivariana.
- Luque, Diana, y Eva Cabrera (2012). *Del mar y del desierto. Gastronomía de los comcaac (seris). Ecoturismo y pueblos indígenas*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A. C.
- Luque, Diana, y Antonio Robles (2006). *Naturalezas, saberes y territorios comca'ac (seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A. C./Instituto Nacional de Ecología/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Ogarrio, Carlos (comp.) (2011). *Cantos de los comcaac: el legado de los Barnett*. México: Jorale Editores/Universidad de Sonora.

Deconstrucción de la economía: hacia otra racionalidad productiva. Reflexiones a partir del pensamiento del maestro Enrique Leff

ALBERTO ACOSTA

La crisis ambiental es el efecto histórico más contundente del sojuzgamiento de la Vida por la soberanía del Ser, 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. La crisis ambiental es una crisis civilizatoria. Si la Sexta Extinción y la Crisis Climática habían ya prendido los focos rojos ante el riesgo inminente de una catástrofe ecológica, la pandemia viral ha puesto en jaque a la humanidad. Esta crisis sistémica es el punto crucial de la historia que evidencia la fragilidad de la vida amenazada por un acontecimiento de origen antropogénico. Por primera vez en la historia, la humanidad en su totalidad es interpelada y convocada para intervenir ante un “hecho histórico” que la humanidad misma ha provocado: a responder por su responsabilidad ante los destinos de la vida en el Planeta.

Enrique Leff



Coincidamos con Enrique Leff: como humanidad estamos siendo interpelados por la crisis que hemos provocado. Y también estamos siendo convocados a conjugar pensamientos y acciones con miras a transitar hacia la construcción de otros mundos posibles. Además, recogiendo su mensaje, debemos hacerlo inspirados en *la racionalidad ambiental y el diálogo de saberes*, que adquieren un *sentido categorial* partiendo de *los derechos existenciales*.

Sin pretender abordar este análisis a partir de la gran diversidad del pensamiento de Enrique Leff, no sólo por las restricciones de espacio propias de este tipo de ensayos, sino sobre todo por las limitaciones de quien asume esta tarea, empecemos aceptando, como elemento provocador del esfuerzo del maestro, la necesidad imperiosa de superar *la desnaturalización de la naturaleza y la deshumanización de la humanidad*, convertidos en recursos naturales y fuerza de trabajo dispuestos para la apropiación capitalista de la vida. La deconstrucción de este régimen ontológico del capital, que ya propuso Carlos Marx, la aborda Leff desde varias vertientes y desde hace varias décadas.

Aquí simplemente centramos nuestra atención en un punto de su motivador empeño: la necesidad de construir otra racionalidad económica desde “la apuesta por el decrecimiento”. Una tarea que, digámoslo desde el inicio, no propone una simple reducción del ta-

maño de la economía, es decir, de ninguna manera puede ser asumida como una recesión económica inducida y menos aún como un llamado para intentar sostener la modernidad. Este punto no agota la necesidad de prefigurar múltiples y diversas salidas de escape del laberinto capitalista.

El punto de partida pasa por aceptar que la actual racionalidad económica, que tiene como su gran motor el crecimiento económico, transformala materia y la energía consumidas en el proceso de producción en energía degradada: entropía, en última instancia, en materia irrecuperable y calor irreversible. En consecuencia, aquí encontramos un punto de partida del colapso ecológico —muerte entrópica— que enfrenta la humanidad; colapso no sólo ecológico que “no es el fin del mundo” (Riechmann, 2018), pero que sí grafica los complejos y multifacéticos procesos de hundimiento de la modernidad, que podrían derivar en una catástrofe con diversas caras o ser la antesala de otros mundos que tendríamos que construir/consolidar en paralelo para asegurar la vida digna de los seres humanos y no humanos en el planeta.

Leff entiende perfectamente que sólo reformar e intentar racionalizar los modos de producción propios de la civilización del capital constituye inclusive un obstáculo para pensar y más aún para impulsar acciones que realmente incorporen horizontes de vida pluriversales. Es más, los parches y sobre todo las falsas soluciones pueden agravar los problemas ilusionando con acciones que propagandísticamente se las presenta como necesarias y transformadoras, pero que a la postre siguen empeñadas en mantener el dominio de la racionalidad propia de la modernidad. Requerimos, entonces, dar pasos radicales para resolver los graves problemas que provoca ese cada vez más exacerbado y en extremo perverso proceso de mercantilización de la naturaleza y la humanidad.

Centrando la atención en el tema económico, teniendo como prisma inspirador los múltiples aportes de Enrique Leff (1994,

2004, 2008, 2010, 2020, 2021), caminar deconstruyendo la economía implica superar la actual (i)racionalidad económica diseñando transiciones desde la racionalidad ambiental y con un permanente diálogo de saberes, es decir, poniendo en el centro la vida de seres humanos y no humanos. Y, por cierto, esta construcción y re-construcción de alternativas sistémicas, que incluso pueden tener elementos profundamente transformadores en clave civilizatoria, no deberían devenir una suerte de religión con su catequismo, sus manuales, sus cenáculos, sus comisarios políticos...

LOS MÚLTIPLES LÍMITES DEL CRECIMIENTO ECONÓMICO

El decrecimiento no es un mero descreimiento, sino una toma de conciencia sobre un proceso que se ha instaurado en el corazón del proceso civilizatorio que atenta contra la vida del planeta vivo y la calidad de la vida humana. El llamado a decrecer no debe ser un recurso retórico para dar vuelo a la crítica de la insustentabilidad del modelo económico imperante, sino que debe afincarse en una sólida argumentación teórica y una estrategia política.

Enrique Leff

A mediados de la segunda mitad del siglo xx, a raíz de algunas críticas al PIB (Producto Interno Bruto) como el gran indicador del crecimiento¹ y a las tendencias económicas en marcha, el mundo fue

- 1 La supremacía del PIB indujo al olvido de otras dimensiones como las distributivas o medioambientales o las diversas estructuras de dominación apuntaladas en el economicismo dominante y dominador. El PIB nada dice de las inequidades; recoge como crecimiento la pérdida de patrimonio; asume como algo que suma incluso la reparación de daños ambientales; no entiende los graves impactos sociales de la flexibilización laboral; no distingue entre la producción de alimentos o de armas; no le importa ni la democracia ni la libertad, entre otras graves limitaciones como podrían ser las derivadas del patriarcado y la colonialidad. Inclusive recordemos que, en determinadas condiciones, crecientes exportaciones de minerales o petróleo, por ejemplo,

advertido de los límites de la naturaleza. Con el informe del Club de Roma —Informe Meadows— conocido como *Los límites del crecimiento*, publicado en 1972, se confrontó abiertamente a la humanidad con esa realidad indiscutible: los límites biofísicos del planeta. El inconveniente de aquel informe, encargado al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, por sus siglas en inglés), fue que puso fecha a la llegada de varias situaciones críticas provocadas por el crecimiento económico que, al no cumplirse, lo deslegitimaron injustamente.

Esa constatación, sin embargo, no afecta el meollo del asunto. La naturaleza no es infinita, tiene límites, algunos de los cuales están por ser superados y otros ya lo han sido. Así, dicho informe, que desató diversas lecturas y suposiciones, aunque no trascendió en la práctica, plantó una señal de alerta y una demanda: no podemos seguir por la misma senda. Nos hizo comprender la necesidad de análisis y respuestas globales frente a retos que comenzaban a oscurecer el horizonte.

Desde entonces, la lista de personas estudiosas que han demostrado las limitaciones del crecimiento económico se expande aceleradamente,² tema que le ha preocupado reiteradamente a Leff. Dichas críticas al crecimiento económico y sus repercusiones, a pesar de que normalmente no lo mencionan los *decrecentistas*, tienen

pueden dar paso a un “crecimiento empobrecedor”: crece la economía, pero eso no sólo provoca destrozos socioambientales, sino que, inclusive, a pesar de mayores exportaciones, este proceso económico puede venir acompañado de menores ingresos (Bhagwati, 1958).

- 2 Aquí destacamos algunos nombres en orden alfabético: Adelheid Biesecker, Kenneth Boulding, Hermann Daly, Federico Demaria, Nicholas Georgescu-Roegen, Tim Jackson, Giorgios Kallis, Ashish Kothari, Joan Martínez Alier, Serge Latouche, Mary Mellor, José Manuel Naredo, Ariel Salleh, Niko Paech, Susan Paulson, Mathias Schmelzer, Carlos Taibo, Nina Treu, Koldo Unceta, entre otros.

un antecedente en los trabajos de John Stuart Mill en el siglo XIX. Este economista inglés, en 1848, en su libro *Principios de economía política* (el año en que se publicó el *Manifiesto del Partido Comunista* de Carlos Marx y Federico Engels), ya anticipó algunas ideas fundacionales de lo que hoy se conoce como una “economía estacionaria”. Pero sería sobre todo después del Informe Meadows cuando empezaron a expandirse reflexiones en clave decrecentista, sobre todo desde vertientes ecológicas y también algunas de lecturas sociales.

Desmontar el crecimiento económico de los altares de las diversas lecturas y teorías económicas —de la liberal a la marxista— es muy complejo. Ya en el año 1971, Herman Daly hablaba de la “manía del crecimiento económico”. Este mismo economista, en línea con el pensamiento de Nicholas Georgescu-Roegen (1971), de origen rumano, el gran pionero de la economía ecológica, anticipó las amenazas en ciernes. Daly concluía en la necesidad de pensar en un decrecimiento económico puesto que el crecimiento constituye una especie de *harakiri* para la humanidad. A él le resultaba insuficiente la idea de una economía estacionaria, en donde el estado “más deseable” no era estacionario sino uno en decrecimiento. Además, para Daly, ya a inicios de los años setenta, el crecimiento presente tenía que cesar o “cambiar de signo”.

A Kenneth Boulding, economista que veía a la Tierra como una nave espacial, también en sintonía con Georgescu-Roegen, se le atribuye haber exclamado que quien crea que el crecimiento exponencial puede durar para siempre en un mundo finito, es loco o es economista (Boulding, 1966). Una afirmación que conlleva una gran verdad: ninguna economía puede crecer de forma permanente atropellando los límites biofísicos.

Este punto es medular: Georgescu-Roegen y Daly introdujeron los aspectos ecológicos en la discusión, entendiendo a la economía como un subconjunto del ecosistema. El mismo Daly (1999) resaltó la irracionalidad de la economía convencional, que funciona como

una máquina idiota. Es decir, como una máquina que metaboliza los recursos naturales, los procesa y agota, desecha y contamina, y debe extraer cada vez más recursos para poder seguir funcionando. Esa es la lógica de los modelos de acumulación antropocéntricos.

¿Qué futuro puede tener este despropósito?, es la pregunta que sintetiza una serie de cuestiones fundamentales. Y en el empeño de encontrar respuestas podemos transitar por la senda del decrecimiento en tanto terreno para la reflexión.

Daly identificó también otro tema: el punto absoluto de saturación en términos de consumo. Una cuestión que ya había sido abordada por John Maynard Keynes en 1930. Este notable economista inglés aseguraba que se llegaría al límite absoluto de saturación del consumo en el año 2030. Entender este tema puede ser hasta posible, pero superarlo es lo complejo. El poder tiene mucha fuerza para sostener la idea de que con el crecimiento económico permanente se pueden satisfacer patrones de consumo apuntalados en necesidades infinitas; una de aquellas promesas —¡incumplibles!— de la modernidad.

Desmontar esas imágenes no es fácil. Su lógica seductora está ampliamente internalizada. El dominio de los medios de comunicación corporativos oculta las injusticias sistémicas a través de instrumentos destinados a disciplinar ideológicamente a las poblaciones a través del miedo y la tensión provocadas y sostenidas —una y otra vez— por las diversas instancias de poder. Y desde ese pedestal se introducen las “soluciones” convencionales, por lo demás indiscutibles, casi mágicas, envueltas en la —incumplible— promesa del desarrollo y el progreso. Como resultado de este escenario convulso, cargado de manipulaciones mediáticas, el consumismo y el productivismo, la violencia y la corrupción, el autoritarismo y la represión, envuelven y debilitan las frágiles instituciones democráticas.

Estas y otras reflexiones plantearon, inicialmente en el norte global, la urgencia de dar paso a la discusión sobre el decrecimiento.

La conclusión a la que se llega es que el crecimiento —para decirlo de manera más precisa: el imperativo de crecimiento, con sus implicaciones de dominación múltiple, o sea, de clase, de género, racista, imperial—, no puede ser el motor de la economía y, menos aún, su fin último. Pero hay que ir más allá, no basta superar el fetiche del crecimiento económico, sino que urge promover el decrecimiento visto como un proceso de transformación estructural.

Una cuestión que, como veremos más adelante, no puede ser marginada en el sur global, pues, como refrenda Leff, “la propuesta de detener el crecimiento de los países más opulentos pero de seguir estimulando el crecimiento de los países más pobres o menos ‘desarrollados’ es una salida falaz” (2008: 84). Las razones no sólo son obvias, basta con mirar lo que está provocando China en términos de destrucciones ambientales con impactos en todo el globo terráqueo en el empeño por ejercer su “derecho al desarrollo”. Esta es una tendencia a todas luces insostenible, más aún si todos los países del sur global continúan en este desesperado e inútil empeño de alcanzar el “desarrollo”, que es una suerte de gran fantasma que tiene obnubilada a la mayoría de la humanidad. Así, en este ámbito de discusión del decrecimiento, cabe sintonizarla con las múltiples lecturas ligadas al posdesarrollo (Escobar, 2010; Unceta, 2014; Acosta *et al.*, 2021).

De hecho, como anota Koldo Unceta, en medio de la pandemia se produjo un rebrote de este tipo de iniciativas, planteando “la necesidad del decrecimiento en tiempos de pandemia”, en palabras de Giorgos Kallis. En ese tiempo afloraron muchas propuestas alternativas desde diversas partes del planeta, con diversos contenidos y orientaciones,³ un tema que incluso comienza tímidamente a

3 Por ejemplo, en 2022, el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (véase en <<https://pactoecosocialdelsur.com/>>); el manifiesto de científicos holandeses

ser discutido oficialmente en América Latina.⁴ En estos complejos tiempos se valoró mejor la necesidad de construir sociedades con otra economía; sociedades con menores diferencias de ingresos y riqueza; sociedades que aseguren como un derecho humano la salud, la educación, la alimentación, la seguridad social; sociedades que armonicen sus ciclos de vida con los ciclos de la naturaleza: no se trata de acelerar los ritmos de la cosecha, sino de adecuarlos a los ciclos de la labranza, ruralizando incluso la vida en las ciudades, para mencionar apenas un campo de acción.

Sin adentrarnos en las repercusiones de la pandemia del Covid-19, una cuestión que demanda análisis muy detenidos y que no puede ser simplemente asumida como una prueba superada, dejamos constancia de que los grupos de poder en el mundo —políticos, económicos, mediáticos, siempre profundamente imbricados entre sí— no demuestran haber sacado las lecciones de esa crisis pandémica. Es más, pasado lo peor de la pandemia, asoman empeñados en retornar rápidamente a la normalidad, que era ya una anormalidad. Irónicamente, estas acciones desplegadas para superar la crisis son incluso alimentadas con el apoyo de muchas de las propias víctimas del sistema, atrapadas por una multiplicidad de imágenes falsas pero atractivas.

proponiendo una salida tras la crisis del Covid basada en el decrecimiento (*El Clarín*, 2020); el documento “Una nueva forma de vida”, manifiesto marxista, poscapitalista y verde de Japón (McCurry, 2022), así como *Das ökohumanistische Manifest. Unserer Zukunft in der Natur* (Hirzel Verlag, 2022). Estos pronunciamientos provocaron varias discusiones y críticas, como por ejemplo, la respuesta de Gudynas (2020).

- 4 A pesar de las confusiones y ambivalencias que pueden haber existido en el debate, aquí se podría incluir la breve discusión sobre decrecimiento en Colombia, que de alguna manera alentó el mismísimo presidente Gustavo Petro en septiembre de 2022.

Parecería que independientemente del origen de las crisis y de las respuestas para enfrentarlas, sean políticas de austeridad neoclásica o políticas keynesianas de demanda y redistribución, lo que se busca es que el “motor del crecimiento” vuelva a arrancar —en vez de apagarse o al menos ralentizarse— y que, por lo tanto, vuelva a aumentar la competitividad y la productividad, las inversiones, las exportaciones, el producto interno bruto. Esto implica no más de lo mismo, sino definitivamente más de lo peor. Digámoslo claro: incluso muchas de las aproximaciones del ecosocialismo pueden resultar limitadas, en la medida en que no confronten el utilitarismo y las bases antropocéntricas de los planteamientos tradicionales de la modernidad.

En este entorno, conscientes de todas las limitaciones que conlleva este concepto, urge discutir de manera seria y responsable sobre lo que ofrece el decrecimiento económico.

DECRECIMIENTO, UN INTERESANTE CONCEPTO/PUENTE

¿Cómo desactivar el crecimiento de un proceso que tiene instaurado en su estructura originaria y en su código genético un motor que lo impulsa a crecer o morir? ¿Cómo llevar a cabo tal propósito sin generar como consecuencia una recesión económica con impactos socioambientales de alcance global y planetario? [...] esto lleva a una estrategia de deconstrucción y reconstrucción, no a hacer estallar el sistema, sino a reorganizar la producción, a desengancharse de los engranajes de los mecanismos de mercado, a restaurar la materia desgranada para reciclarla y reordenarla en nuevos ciclos ecológicos. En este sentido la construcción de una racionalidad ambiental capaz de deconstruir la racionalidad económica, implica procesos de reapropiación de la naturaleza y reterritorialización de las culturas.

Enrique Leff

Resulta complejo decir de manera categórica cuáles son los contenidos y alcances del decrecimiento. Por esa razón con frecuencia

hay personas que apenas ven elementos difusos en varias de las aproximaciones intentadas. Sin que esta última aseveración sea una suerte de justificación *a priori* para curarnos en salud frente a la crítica, entendamos lo complejo de la tarea que tenemos por delante.

Empecemos, pues, por destacar algunos límites del decrecimiento. El decrecimiento, en términos muy sencillos, sólo dice lo que no debe ser. Critica el crecimiento económico, propone superarlo. A primera vista el decrecimiento no constituye una noción aglutinadora potente y convocante. Es más, al no sintetizar en sí mismo una idea constructiva, se constituye en una especie de concepto obús (Unceta, 2014), que sirve para golpear y derribar parte de las murallas de la racionalidad económica imperante. Una tarea indispensable, cabría anotar.

Demos un paso más. El decrecimiento, como veremos más adelante, no se queda en lo económico al abrir varias puertas para pensar más allá de lo económico. Para Unceta (2022), este concepto, al distanciarse de lo que etimológicamente significa, no parece tener mucho sentido y conduce a la confusión. Esta aseveración, empero, no nos puede desviar del camino trazado para tratar de entender para qué sirve este concepto/puente.

Las críticas desde el sur tampoco se han hecho esperar. Hay quienes dicen que el decrecimiento es una opción válida para todos los que ya tienen todo y que excluiría de esos niveles de bienestar al resto. Inclusive desde la crítica —una de las falacias más repetidas— se asevera que se congelaría en el atraso a miles de millones de personas en el mundo empobrecido, que incorpora cada vez a más habitantes del propio norte global. Varios autores sostienen que el norte debe decrecer incluso para que el sur crezca y pueda así resolver sus más acuciantes problemas. Leff, como ya quedó anotado, considera que esa aproximación es falaz.

Sería necesaria otra terminología y no un concepto único y dominante. Ashish Kothari, un conocido intelectual de la India, cofun-

dador de la ONG Kalparvriksh y coordinador de la Global Tapestry of Alternatives (Tejido Global de Alternativas), fue al grano al señalar que “términos únicos no sirven para todo el mundo”. Él acota también que para las sociedades del sur global el decrecimiento no abre la puerta a una discusión adecuada, pues lo fundamental son los debates sobre la crítica al desarrollo y en especial sobre las alternativas al desarrollo, lo que en términos muy amplios entendemos por Buen Vivir (Acosta, 2013); mejor hablemos sobre los buenos convivires en plural, para no caer en la trampa de un mandato global como sucedió con el desarrollo.

Eduardo Gudynas (2012) avanza en esta discusión proponiendo entender al decrecimiento como una consecuencia antes que como una meta; anota que las posiciones de Sudamérica coinciden con la perspectiva del decrecimiento, ya que miran hacia los aspectos negativos del crecimiento, pero optan por separar el concepto del “crecimiento de la esencia de los debates” sobre el desarrollo. Su perspectiva, de acuerdo con Gudynas, es la del no-crecimiento, ya que en los modelos alternativos que se barajan, no se debe entender el decrecimiento de algunos sectores como el fin, sino como la consecuencia de la búsqueda de objetivos de calidad social y medioambiental (2012).

Más allá de esos cuestionamientos al decrecimiento, aceptemos que el fetiche del crecimiento y su destructor accionar en el camino del “huracán del progreso”, es una de las causas de los enormes problemas que tenemos. Walter Benjamin anotaba bien que la idea de un progreso del género humano es inseparable de la representación de su movimiento “como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío”. En ese sentido, la crítica de esta representación del movimiento histórico debía constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general (2005).

En síntesis, no hay una definición clara y menos aún indiscutible de decrecimiento, sino reivindicaciones y demandas que po-

dríamos ubicar en horizontes a ser construidos. Tampoco se trata de una opción única. De hecho, hay varias aproximaciones al tema relacionadas con diferentes intereses, posiciones políticas, estrategias de acción, etcétera. No obstante, este concepto/puente tiene una esencia transformadora al demandar el desarme del crecimiento económico, en tanto eje y meta de la racionalidad económica imperante.

Con respecto al decrecimiento, Serge Latouche indica que su objetivo es salir de una sociedad dominada por el “fetichismo del crecimiento”. La ruptura estaría relacionada con las palabras y las cosas (prácticas simbólicas y materiales). Lo anterior implica, de acuerdo con Latouche, la descolonización del imaginario y la implementación de otros mundos posibles. El proyecto del decrecimiento no aspira —afirma Latouche— a otro crecimiento ni a otro tipo de desarrollo (sostenible, social, justo, etcétera), sino a la construcción de otra sociedad, una de “abundancia frugal”, del poscrecimiento, según Niko Paech, o de la prosperidad sin crecimiento, según Tim Jackson. Para Latouche, no es inicialmente un proyecto económico ni de otra economía, sino un proyecto social que implica escapar de la economía como una realidad y como un discurso imperialista. Compartir, simplicidad, convivencialidad, cuidado o comunes son, para Latouche, manifestaciones primordiales de cómo se vería esta sociedad (Latouche y Demaria, 2019).

Desde esa perspectiva, el decrecimiento se abre a otros horizontes de transformación social, tendiendo puentes con visiones y prácticas existentes en otras partes del planeta, en donde hay otros procesos poderosos y muy convocantes. Basta traer a colación algunos principios fundacionales de cosmovisiones tanto indígenas —fuentes originales del Buen Vivir— como de otras regiones del mundo enfocadas en alcanzar la vida en plenitud y armonía, como aquellas inspiradas en el Ubuntu en África (Le Grange, 2019); el Eco-Svaraj en la India (democracia ecológica radical, Kothari, 2019);

el Kyosei en Japón (simbiosis, convivialidad o vivir juntos, Fuse, 2019); el comunitarismo de los zapatistas, la comunalidad de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca, y de otras regiones de ese estado del sureste mexicano (Guerrero Osorio, 2019).

Un lugar destacado merece el pensamiento y los aportes siempre cuestionadores y lúcidos de Gustavo Esteva (2019), para quien la autonomía y los movimientos autonómicos abren las puertas a renovadas lecturas que permiten simultáneamente impulsar acciones concretas para controlar el devenir de sus propias vidas.

Del norte global podemos rescatar lecturas y propuestas similares, no necesariamente iguales a las anteriores. Destacamos por igual la convivencialidad planteada por ese gran intelectual e incansable productor de ideas, fuerza y de cuestionamientos radicales de creciente actualidad: Ivan Illich (1973, 2015).⁵ En esta línea también cabe Pierre Rabhi (2013), un agricultor, pensador y escritor francés de origen argelino, que invitaba a caminar hacia una sociedad de “la sobriedad feliz”.

Los países y las mismas comunidades, en definitiva, deben “aprender a vivir con lo nuestro, por los nuestros y para los nuestros”, como recomendaba el argentino Aldo Ferrer, reduciendo la nociva dependencia del mercado externo.⁶

5 Otro pensador que merece ser recuperado es Andre Gorz, quien tempranamente trabajó la cuestión ecológica desde la tradición marxista; él reflexionó sobre esos temas ambientales alertando incluso sobre los peligros del ecofascismo y la expertocracia. Consultar el artículo de Ruault (2021). Taibo (2022) presenta una aproximación reciente sobre el ecofascismo.

6 Tema que, aunque pueda sorprender a algunas personas, también le preocupaba a John Maynard Keynes, quien afirmaba que simpatizaba con quienes minimizaban, antes que con quienes maximizaban el enredo económico entre naciones. Para él, las ideas, el conocimiento, la ciencia, la hospitalidad o los viajes debían ser —por su naturaleza— internacionales. Además, pedía que dejaran que los bienes fueran producidos localmente —siempre y cuando fue-

A nuestro criterio, la perspectiva del decrecimiento abre espacios para el debate sobre formas razonables de manejar las crisis multifacéticas —recientemente redefinidas como policrisis— que enfrenta la humanidad y, a una escala mayor, para la discusión sobre las transformaciones socioecológicas que nos parecen indispensables. Sirve también para prevenir aquellas falsas soluciones que proponen darle un barniz ecológico al crecimiento/desarrollo o un carácter casi mágico a las soluciones tecnológicas, que están confiando otras formas de dominación y exclusión.

Aceptémoslo, la economía se encuentra en una encrucijada en extremo compleja. Los problemas que le acosan y los retos que tiene que resolver son cada vez mayores y más difíciles de asumir. Es intolerable ver cómo la economía —en tanto máquina *idiota* desde una perspectiva ecológica— está diseñada y construida para maximizar la acumulación, sobre todo vía crecimiento, cueste lo que cueste. Esa economía se ha transformado en una suerte de gran *totem* al que se le rinde permanente y sumisa pleitesía. Se despliegan acciones para protegerla, presentándolas como alternativas para intentar resolver justamente los problemas que provoca dicha economía. Así, emergen las economías “sustentables”, “circulares” o de colores, sean “verde”, “azul”, “naranja”, “violeta” o como se las quiera denominar o *pintar*, pero que, sin desconocer algunas buenas intenciones, no cuestionan la perversa esencia del economicismo y menos aún del capitalismo. En realidad, estas diversas estrategias “verdes” abren nuevos espacios para la acumulación del capital, continuando inclusive con ¡el despojo vía conservación de la naturaleza!

Tengamos presente que, en un primer momento, la perspectiva del decrecimiento fue generada por académicos, pero paulatina-

ra razonable y convenientemente posible— y, sobre todo, que dejaran que las finanzas fueran primordialmente nacionales (1933).

mente este concepto se expande en otros segmentos de la sociedad e inclusive entre los movimientos sociales. Sus reivindicaciones se sintonizan de alguna manera con el nivel político-conceptual del decrecimiento —y también del postdesarrollo—, aunque muy pocas veces de forma explícita. De hecho el decrecimiento, en tanto concepto/puente, abre un abanico de opciones y oportunidades.

Desde esta perspectiva, lo que se necesita es ensamblar diversas lecturas con acciones radicales de acción, no un debate meramente académico. En concreto, el decrecimiento ayuda a desmitificar la religión del crecimiento económico permanente y nos permite construir vínculos con otras formas de entender el mundo y otras visiones para transformarlo. Para eso sirve el decrecimiento. No hay recetas ni modelos. Lo que, en definitiva, potencia este concepto en línea con la enseñanza de investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda.

Así, teniendo en la mira la superación del crecimiento económico y sus múltiples limitaciones, para llegar a una comprensión y a un concepto de *calidad de vida* más amplia e integral, justa y sustentable, las personas necesitan ver sus sociedades desde otras perspectivas. Y desde allí dar paso a procesos transformadores que demandan urgentes estrategias de transición.⁷

7 El debate sobre las transiciones está abierto. De los primeros aportes impulsados desde tiempo atrás por Gudynas (2011) a la fecha, cada vez aparecen nuevas aproximaciones sobre el tema desde el norte y desde el sur, entre las que, de una muy larga lista, destacamos los trabajos de Riechmann (2018), Svampa (2022) y Dietz (2022).

DECRECIMIENTO, UN COMPLEJO CONCEPTO-PROPUESTA

[...] no sólo es imposible un crecimiento económico sostenido; también una economía de estado estacionario, tal como ha sido propuesta por Daly, regida por los principios de la racionalidad económica, es insostenible a largo plazo. En el marco de esta racionalidad la única salida posible sería una estrategia de decrecimiento; pero la racionalidad económica –a diferencia de las semillas terminator– no tiene inscritos en su “código genético” los mecanismos de su propia desactivación.

Enrique Leff

Es evidente que, tal como se revisó de forma rápida en las líneas precedentes, a pesar de sus potencialidades como plataforma para abrir las discusiones y para tender puentes con otras visiones, el decrecimiento demuestra muchas tensiones e inclusive ambivalencias. Esta aproximación, sobre todo bajo las tendencias sociales predominantes, no nos puede sorprender. Los siguientes puntos apenas esbozan algunos cuestionamientos al decrecimiento, siendo, en esencia, retos que se deben abordar con claras estrategias de transición en las que el decrecimiento/postcrecimiento apenas es una vertiente para la reflexión-acción.

Así, sin pretender asumir que toda respuesta contestataria al sistema puede ser leída desde el decrecimiento o formar parte de una estrategia decrecentista, incorporar este tema en el debate sirve para enriquecer la búsqueda de caminos que permitan avanzar con las indispensables transformaciones estructurales. Resulta interesante, por un lado, que muchas de esas acciones cuestionadoras del crecimiento se conjugan con lógicas postextractivistas (Acosta y Brand, 2017). Por otro lado, sugieren la necesidad ineludible de contextualizar de forma amplia e integral las diversas y múltiples experiencias concretas en clave del pluriverso (Kothari *et al.*, 2019).

Dejemos planteados algunos puntos para intentar ordenar la discusión.

Revisar la esencia del crecimiento económico y los imperativos capitalistas que lo impulsan es indispensable. La evolución alternativa debería entrañar otras lógicas económicas. Una nueva economía deberá repensarse buscando y construyendo alternativas holísticas, plasmadas desde visiones de vida y no desde simples lógicas de acumulación material.

La perspectiva del decrecimiento, en tanto construcción de otra economía, nos abre ventanas para pensar en otras formas de producción y reproducción individual y colectiva. Por igual, nos plantea la necesidad de redefinir otras formas políticas y sociales que permitan viabilizar economías democráticas diferentes de las dominantes; por ejemplo, esto nos conmina a trabajar en un esquema que plantee la discusión sobre el empleo pleno y digno, así como sobre el trabajo y en particular sobre el ocio como un derecho para todos los habitantes. Esto nos sensibiliza, entre otras cosas, para enfrentar las tensiones existentes entre los deseos de consumo y los requisitos de sustentabilidad.

En ello, los principios normativos como la cooperación y la justicia social, son fundamentales. Insistamos, tener como horizonte el decrecimiento/postcrecimiento no es regocijarse con las crisis y sentirse políticamente satisfecho por el momento de decadencia de la producción. Tampoco es tolerable que a nombre del decrecimiento se maquillen las crisis. Podría decirse que el consenso derivado de los debates es el siguiente: el decrecimiento es un

proyecto multifacético que aspira a movilizar apoyo a favor de un cambio de dirección, en el nivel macro de las instituciones económicas y políticas y en el nivel micro de los valores y las aspiraciones individuales. En este camino, muchas personas verán disminuir sus ingresos y comodidades materiales, pero el objetivo es que no vean esta reducción como una pérdida de bienestar (Kallis, 2011: 878).

Se requiere, en suma, una perspectiva de cambio amplia que a nivel normativo implique, como afirma Jackson, un bienestar con el que las personas lleven una buena vida, creen mayor cohesión social y experimenten más prosperidad, todo ello reduciendo la carga material sobre el medioambiente (2017). Para ello, ya no podemos confiar en el crecimiento económico sin fin ni en soluciones tecnológicas, pues son un autoengaño. El desarrollo de la ciencia y la técnica, así como su aplicación tecnológica, parecerían abrir infinitas posibilidades, pero también restringen aún más su acceso, como se constata cada día.

Para encontrar nuevos modos de vida se debe revitalizar la discusión política, ofuscada por la visión economicista-tecnicista sobre fines y medios. Al endiosar la economía, particularmente al mercado, así como al productivismo y al consumismo, se abandonan muchos instrumentos no económicos indispensables para mejorar la calidad de vida. Por ejemplo, creer que los problemas ambientales globales se resolverán con medidas inspiradas en la lógica del mercado capitalista o en la naturaleza como objeto, es un error muy caro.

Se ha demostrado que más efectivas son las normas y regulaciones (aún insuficientes) que “las leyes” del capitalismo, es decir, la oferta y la demanda, que poco funcionan con verdaderos criterios de racionalidad. Para que no afloren malentendidos: el camino estadocéntrico tampoco nos conduce a resolver los problemas. La resolución de los problemas exige, entonces, una aproximación multidisciplinaria, mejor aún transdisciplinaria. Recordemos que vivimos una situación de complejidades múltiples que no pueden explicarse con versiones lineales y monocausales. Y a partir de esas reflexiones habrá que valorar la multiplicidad de respuestas económicas existentes en los espacios de resistencia y reexistencia que, de una u otra forma, están desbaratando los límites de la modernidad (Acosta, Cajas-Guijarro, 2018).

Un sistema económico en transición hacia niveles sostenibles requiere, en definitiva, condiciones políticas pertinentes: una reforma tributaria con profundo contenido de justicia social y justicia ecológica; la consideración de límites máximos estrictos para el uso de recursos naturales y para el manejo de emisiones; cambios político-culturales, como reducir la edad laboral y el mismo tiempo de trabajo, cristalizando el derecho al ocio; innovaciones políticas-productivas, como fortalecer las capacidades y el capital social de las cooperativas, las asociaciones, las mismas comunidades; transformaciones energéticas populares y democráticas no corporativas; instituciones económico-políticas para reducir el consumismo y las desigualdades; otras lógicas e instituciones financieras nacionales e internacionales, entre muchas otras opciones.

Estas acciones, que apenas son una muestra muy reducida de lo que se podría hacer, deben conjugarse en procesos inspirados simultáneamente en la justicia ecológica y la justicia social, respetando y potenciando las diversidades. Sin duda también urge desmontar las estructuras de dominación existentes en la economía global, que son las que sostienen la “sociedad de la externalización”, es decir, los niveles de bienestar de pocos habitantes del planeta a costa de la pobreza de la gran mayoría y de la destrucción de la Tierra. Como afirma Lessenich, aunque se intente disimular en el ámbito público, la máxima de las sociedades desarrolladas es “tenerlo todo” y querer todavía más, además de preservar el propio bienestar a costa de denegárselo a otros (2019).

El problema de fondo surge cuando a nivel global y nacional no hay la voluntad suficiente para enfrentar los problemas, sea por la mediocridad de los dirigentes políticos, empresariales, académicos o mediáticos, o por su permanente complicidad con el sistema. Ante esta dura realidad, no podemos quedarnos sumidos en la desesperación y la desesperanza. La acción múltiple y combativa desde abajo no puede esperar.

Sobrevolemos a continuación sobre tres aspectos que nos parecen relevantes, que sin ser los únicos, nos pueden activar algunas reflexiones.

HACIA OTROS PATRONES DE CONSUMO

En ocasiones se entiende el decrecimiento como instrumento contra el acorralamiento provocado por un consumismo desbocado e insostenible, o para impulsar la transformación de los imaginarios consumistas. Esta es una de las cuestiones más complejas. Es fácil proponer el cambio de las estructuras consumistas, pero es muy difícil hacerlo considerando que enormes masas de seres humanos tienen en su imaginario profundamente incorporada una suerte de *chip* consumista: irrealizable por lo demás, no sólo por las limitaciones ambientales, sino también por la exclusión y marginación sociales que le son inherentes al capitalismo.

Aunque pueda ser obvio, vale insistir en la tremenda importancia que tiene la toma de “conciencia respecto al tiempo que le dedicamos al consumo de bienes materiales a costa de los bienes relacionales y el tiempo que le dedicamos al ocio y al entretenimiento” (Schuldt, 2013). Combinada con normas y reglas claras, sobre todo desde bases comunitarias, en un proceso de permanente concientización, se debería transitar a otras formas de organizar y disfrutar una vida más feliz, a la par que más frugal.

Como consecuencia del cambio en el consumo, los bienes de consumo de larga vida ganarán mayor importancia. Con patrones de abastecimiento simples y autónomos y, en consecuencia, a través de una “subsistencia creativa” (Paech) vía autoproducción, usos comunes y con tiempos de uso más largos, se pueden ir construyendo otras lógicas económicas que nos liberen del trabajo alienante,

tema que abordaremos más adelante en el siguiente acápite de este mismo punto.

En este contexto, precisamos redefinir colectivamente las necesidades axiológicas y existenciales del ser humano, con la mira puesta en la cobertura de los satisfactores singulares y sinérgicos, ajustados a las disponibilidades de la economía y la naturaleza. Resulta por lo tanto indispensable construir alternativas transformadoras, replanteándose aquella visión errada de que las necesidades son infinitas, pues estas, como aclararon Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986), son conocidas, son siempre las mismas y constantes en todo tiempo y cultura; lo que cambian son los satisfactores.⁸ Esto será posible sólo si se construyen sociedades/comunidades afincadas sobre las equidades y la igualdad, en las que se introduzcan, a través de concertaciones democráticas, otros valores y prácticas en la cotidianidad; proceso que vendrá atado, por cierto, a una nueva forma de pensar y organizar la economía y la vida misma.

En síntesis, individuos y comunidades deberán “ejercitar su capacidad de vivir diferente”, en dignidad y en armonía con la naturaleza (nota del autor) como plantea el alemán Niko Paech. Este economista suscitador de reflexiones transformadoras desde su práctica comprometida y coherente, que esboza el camino hacia “una economía del post-crecimiento”, en el camino hacia “sociedades del postcrecimiento”, nos invita a dar paso a la “liberación de lo superfluo” (Paech, 2012).

8 Los satisfactores no son simples objetos materiales, sino construcciones culturales que pueden o no involucrar bienes económicos; varían con el tiempo y la cultura; aún más, permiten definirla. Los bienes cambian con los ciclos económicos, la moda, y pueden ser coyunturales.

Con esta opción de cambio creada desde abajo, a la postre individuos y comunidades, según la visión de este alemán, presionarían a que los gobernantes los incluyan en sus políticas. Esta aproximación, acotémoslo, tendría que empezar por romper las *cárceles digitales* y las supuestas libertades individuales impuestas sutilmente por el neoliberalismo (incluso para autoexplotarnos); todo este esfuerzo deberá darse sin pedir permiso al poder, aprendiendo a desobedecer. Este proceso demanda desaprender/aprender/reaprender al mismo tiempo, liberándonos de la avalancha de informaciones alienantes controladas por el *big data*, que nos tienen aturridos en la permanente búsqueda del progreso/desarrollo.

Cada vez se plantean nuevos y más concretos elementos de cómo generar esas transiciones que, por cierto, estarán ajustados a los respectivos territorios y momentos. Así, sin que esto sea una tendencia generalizada ni mucho menos, en algunos pocos ámbitos del mundo empresarial se pide atenuar la obligación de crecer, reduciendo los grados de especialización. Como recomienda Paech (2012), se trata de producir local y regionalmente para acortar y desenredar las cadenas de producción y generar cercanía y confianza, “lo cual de por sí permite conseguir capital con menos interés”. Se pueden mencionar y recomendar las propuestas de Felber (2012) sobre cómo cambiar las empresas capitalistas hacia una economía del bien común. Todo esto debe conducir a que la producción consume menos “capital” y, por tanto, habrá menos créditos que pagar. Y parecería que esa es incluso una lección para extraer luego de la paralización o interrupción de las grandes cadenas de valor transnacionales a raíz de la pandemia del Covid; el autocentramiento cobra renovados bríos.

A eso se sumarán la reducción y redistribución del horario laboral, construyendo otras formas de vida que nos acerquen entre los humanos y a éstos con la naturaleza, reduciendo las estructuras asimétricas en donde se condensan las diversas formas de domina-

ción, desacelerando aquellos ritmos alocados de la vida centrada en el consumismo y el productivismo, y cambiando los actuales niveles de producción y consumo para recuperar espacios sociales compartidos.

Reinventemos la vida desde una desaceleración comunitaria creativa, sobre bases de “confianza (que) no aspira a la certidumbre, sino a la posibilidad de compartir el sentido” (Garcés, 2018). Y para poder articular esa gran desaceleración, como parte de la construcción de nuevas formas de vida, necesitamos revoluciones —en clave de Walter Benjamin— para frenar el frenético trajinar del tren del progreso... hacia el abismo.

EL DERECHO AL OCIO MÁS QUE EL DERECHO AL TRABAJO

No es simplemente cuestión de producir más para resolver los problemas más cruciales de la humanidad. Basta revisar lo que acontece con el hambre, que no se explica simplemente por problemas de oferta. La lista de causas del hambre en el planeta, conscientes de que se producen alimentos para un número muy superior de los humanos que lo habitamos, es larga: la pobreza, el desperdicio, la alimentación para los automóviles, la especulación, la pérdida de la biodiversidad, entre otras razones.⁹ Y tampoco se trata simple-

9 A pesar de los indiscutibles avances tecnológicos, ni siquiera el hambre se ha erradicado del planeta. El problema no es la falta de producción de alimentos. Estos existen. Según la FAO, en un mundo donde obesidad y hambre conviven, al año se desperdician más de 1.3 mil millones de toneladas de alimentos perfectamente comestibles, que nutrirían a 3 mil millones de personas: 670 millones en el norte global y 630 millones en el sur global. Setenta por ciento de los cereales negociados en el mundo están determinados por lógicas especulativas en los llamados “mercados de futuros”. Se producen alimentos para los autos y no para los seres humanos, llámeselos agro o biocombustibles. La sed

mente de producir menos, sino de producir para vivir bien, no simplemente para acumular más.

Puestas las cosas en orden, el trabajo contribuirá a la dignificación de la persona hasta que sea posible subsumirlo en una forma de vía carente de alineaciones y dominaciones. En esencia, habría que desmontar la lucha por “el derecho al trabajo”, pues en el capitalismo es sinónimo de derecho a ser explotados.

En este punto emerge un tema crucial. Resulta indispensable plantearse con seriedad la redistribución y reducción del horario laboral, abriendo espacio a ocupaciones social y culturalmente productivas y no degradantes (Acosta, 2021). Es hora de asumir en los debates las reflexiones de Paul Lafargue (1848), John Maynard Keynes (1930), Bertrand Russell (1932), Karl Goerg Zinn (1998), Niko Paech (2012), entre otros, quienes —personas que no se distinguieron y distinguen por su vagancia, cabría apostillar, pero sí por sus críticas al trabajo alienante— desde diversas lecturas, sugirieron y sugieren reducir la jornada a tres o cuatro horas al día. Inclusive, recuperando al Carlos Marx de los *Grundrisse* (1857-1858), podemos afirmar que una nación verdaderamente rica es aquella que tiene

de ganancia y la falta de infraestructuras —por malas políticas públicas— ocasiona que, en la India, un tercio de los alimentos se estropeen antes de llegar al consumidor. Asimismo, cada vez se destinan más extensiones de tierra a los monocultivos, ocasionando la pérdida acelerada de biodiversidad. Los Organismos Genéticamente Modificados (OGM) y sus paquetes tecnológicos hacen también lo suyo. Esta combinación ha conducido, desde inicios del siglo xx, a perder 75% de la diversidad genética de las plantas. Según el Ministerio de Agricultura de Alemania, 30% de las semillas están en peligro de extinción. Mientras 75% de la alimentación mundial se asegura con 12 especies de plantas y cinco de animales, sólo tres especies —arroz, maíz y trigo— contribuyen con cerca de 60% de las calorías y proteínas obtenidas por los humanos de las plantas.

trabajadores que en vez de doce horas trabajan seis, pues el tiempo de trabajo no es la medida de la riqueza, sino el tiempo libre.

Oscar Wilde (1891) fue otro destacado personaje que, sin ser economista o algo por el estilo, también avizoraba que cuando las máquinas se encarguen de hacer todo el trabajo “desagradable, miserable y aburrido”, los humanos podremos gozar de un “deleitoso” tiempo para idear cosas maravillosas y placenteras.

Sin duda alguna todas estas cuestiones, sintetizadas en las breves notas precedentes, merecen ser analizadas para encontrar respuestas políticas, sobre todo considerando que los logros tecnológicos alcanzados no han provocado la ansiada liberación del trabajo alienante.

Avancemos un poco más. No se trata sólo de reducir o eliminar el trabajo alienado. Como dice Enrique, debemos caminar a nuevas formas de vida en un mundo diverso, asegurando la coexistencia y la convivencia pacífica:

las necesidades de emancipación de la humanidad que señalara Marcuse no se limitan a una “reducción del trabajo alienado” para generar 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”. 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 y de cuidado de la naturaleza sujetas a la soberanía de la razón que rige los destinos de la vida. La emancipación de la vida implica la afirmación de los derechos existenciales de los seres culturales y nuevas formas de *saber la vida* 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 *vivir-en-el-mundo*; para con-vivir pacíficamente dentro de un mundo

diverso, bajo los principios de una política de la diferencia y una ética de la otredad (Leff, 2020: 277-278).

En definitiva, la tarea es repensar el mundo del trabajo vinculándolo con otros mundos de los que nunca debió aislarse. Y en ese empeño toca repensar también el ocio, no para normarlo, sino para liberarlo; no para hacer de él un negocio, sino para desmercantilizarlo ampliando su potencial comunitario, creativo y lúdico, diversificándolo desde la enorme pluriversidad cultural del mundo.

Esta comprensión plantea una tarea más en la gran transformación civilizatoria. El “ocio mercantil” tendrá que ser reemplazado por el “ocio emancipador”; el trabajo alienante deberá emanciparse de las relaciones de explotación, y, en la medida que trabajo y ocio estén bajo nuestro control, se evaporará la perversa distinción entre los dos, una cuestión muy propia de sociedades del buen vivir.

DESCOLONIZAR Y RE-POLITIZAR LOS IMAGINARIOS

Un punto para considerar: el decrecimiento, en tanto reto socio-cultural y no simplemente económico, ayuda a descolonizar el imaginario. El decrecimiento, como concepto/puente y concepto/propuesta no basta, pero ayuda a desmontar fetiches. Facilita la apertura a nuevos paradigmas que demandan una oferta emocional, portadora de identidad sobre cómo queremos vivir en el futuro inmediato y mediato, construyendo colectivamente horizontes motivadores.

Para lograrlo se necesita una “educación para el deseo” (Muraca, 2014) que permita encontrar respuestas a un malestar común y al anhelo de un relato positivo e ilusionante inclusive para el cambio de los patrones de consumo. En correspondencia, las propuestas para cambiar la sociedad no están sólo en el nivel estructural e

institucional, en las relaciones de fuerza y en las prácticas, sino de forma urgente en el ámbito subjetivo y emocional: el senti-pensar como una forma de percibir e interpretar la realidad para dar paso a procesos de acción en los que el corazón y el cerebro, la emoción y la reflexión convergen.

Una de las fortalezas de este debate es que re-politiza el cómo se maneja la crisis con políticas económicas ortodoxas e incluso heterodoxas, que no cuestionan el crecimiento, la competitividad ni la productividad. Ello va mucho más allá de enfoques redistributivos, como el de Thomas Piketty (2015), centrados especialmente en compartir con equidad la riqueza material y que en la actualidad son ampliamente destacados desde las vertientes críticas al sistema.

Esta re-politización para desmontar fetiches debería dar cuenta de la desazón general, en especial de las generaciones jóvenes que han crecido bajo regímenes neoliberales, o que en su vida sólo han conocido visiones y acciones individualizantes, productivistas y consumistas. Por consiguiente, es indispensable criticar el supuesto “autogobierno neoliberal”. Crítica que no será transformadora si no se cuestiona simultáneamente al capitalismo y a uno de sus grandes motores: el crecimiento económico.

Eso sí, hay que entender que por mucho que el crecimiento genere inestabilidad y destrozos socioambientales, las aspiraciones individuales de amplios sectores de la población están ligadas precisamente con eso: “crecer”, lo que es visto, en esta civilización de la desigualdad —la civilización capitalista—, como sinónimo de éxito. En su calidad de personas asalariadas e incluso marginadas, las mayorías reconocen y aceptan acríticamente no sólo el crecimiento, sino también las constelaciones de propiedad y dominación que lo fundamentan. Frente a este trasfondo aflora el peso dominante “del sentido de la razón cotidiana” (Antonio Gramsci, 1981), que acepta ciertas dimensiones centrales del poder y de la dominación social como no cuestionables.

En concreto, la hegemonía es una práctica material integral, en tanto muchas personas aceptan casi como naturales las estructuras de dominación, que se ocultan en el avance tecnológico, los mercados globales, el productivismo, la competitividad, etcétera. A estas constelaciones parecería que se las asume como parte de un orden natural. Muchas personas tienen poca capacidad de acción, menos aún de comprensión, lo que también explica su inacción. He ahí la base de la cultura capitalista.

Desmontar esas falacias y el fetiche del crecimiento económico —como uno de los principales ejes de la economía dominante— está entre los primeros y más complejos objetivos. Pero que quede claro: no se trata de que, como oportunamente dejamos constancia, los pobres tengan que permanecer en la pobreza permitiendo que los acomodados sostengan sus insultantes niveles de riqueza, sólo para que no se agudice el colapso climático.

Un punto clave. El crecimiento económico exigido por el capitalismo configura las estructuras de propiedad y de clases, así como las consecuentes dominación y opresión de clase; también constituye y consolida las relaciones de género, étnicas e internacionales, como la dominación de la naturaleza. Aquí aparece una cuestión crucial: superar la dominación y las jerarquías como elementos fundamentales de sociedades clasistas, sobre la base de la propiedad privada.

De lo anterior se desprende la necesidad de la redistribución de la riqueza (por ejemplo, de la tierra, el agua y otros activos) y la distribución del ingreso con criterios de equidad (incluyendo la posibilidad de una renta básica universal), así como la democratización en el acceso a recursos económicos (como créditos). Estas opciones, sin ser suficientes para cambiar de rumbo, están en la base de alternativas económicas transformadoras: previstas desde lo que puede ser una economía solidaria, incluyendo cooperativas, economías comunitarias, autogestionarias y públicas.

Una mirada a las estructuras de poder sociales también nos permitiría comprender que, si éstas no son transformadas, una economía que ya no crece podría fortalecer tendencias capitalistas monopólicas. Este es un tema que debe analizarse con detenimiento. El decrecimiento *per se* no cambia las estructuras y constelaciones de poder. Como anota Barbara Muraca (2014), es posible que se reproduzcan inclusive estructuras de corte fascista y algún tipo de nacionalismo exacerbado.

El no-tratamiento de cuestiones relacionadas con la dominación a nivel nacional y global puede dar lugar a lecturas incompletas. Ver los nichos y las prácticas alternativas propias de diversos grupos y en muchos territorios del planeta puede ser motivante, pero en ocasiones no es suficiente si no se considera el contexto de dichas acciones, que pueden ser, como con frecuencia sucede, apenas medidas desesperadas para paliar la crisis y que no conllevan necesariamente un genuino potencial transformador. Sin minimizar esos esfuerzos, inclusive si están sólo sintonizados para paliar las crisis, aceptemos que también es fundamental cambiar el papel de las condiciones macroestructurales sociales, políticas, económicas culturales y subjetivas y, por supuesto, las relaciones con la naturaleza.

Reconociendo las limitaciones del concepto decrecimiento, sin asumirlo como una panacea o un camino, que no lo es, conviene asumirlo como un espacio más para la discusión y de ser posible para la acción. Pero sobre todo como puente para tener las discusiones e inclusive potenciar las luchas de resistencia y re-existencia en el planeta.

DECRECIMIENTO, TAMBIÉN UNA PERSPECTIVA PARA EL SUR GLOBAL

Deconstruir a la economía insustentable significa cuestionar el pensamiento, la ciencia, la tecnología y las instituciones que han instaurado la jaula de racionalidad de la modernidad. La racionalidad económica no es una mera superestructura a ser indagada y descontruida por el pensamiento; es un modo de producción de conocimientos y de mercancías. El proceso económico no se implanta en el mundo como un árbol que echa raíces en la tierra. Es como un dragón que va dragando la tierra, clavando sus pezuñas en el corazón del mundo, chupando el agua de sus mantos acuíferos y extrayendo el oro negro de sus pozos petroleros. Es el monstruo que engulle la naturaleza para exhalar por sus fáusticas fauces flamígeras bocanadas de humo a la atmósfera, contaminando el ambiente y calentando el planeta.
Enrique Leff

Está claro que urge discutir de manera seria y responsable sobre el decrecimiento económico en el norte global (no basta el crecimiento estacionario), que necesariamente deberá venir de la mano del postextractivismo en el sur global. Los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental global, y también los del sur global, están conminados a impulsar procesos que aseguren el reencuentro de los seres humanos con los ritmos ecológicos. Insistamos hasta el cansancio, no se trata de que los países subdesarrollados mantengan su pobreza para no provocar un descalabro ecológico global. Eso, de ninguna manera.

Lo que sí debe motivar la atención en el sur es no intentar repetir modos de vida social y ecológicamente insostenibles, por un lado, al tiempo que se desmontan esas estructuras extractivistas sofocadoras de la vida. Entendiendo esa realidad, los países actualmente empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición —en muchas ocasiones caricaturizada— del “modo de vida imperial” (Brand y Wissen, 2017).

Los países materialmente ricos, en definitiva, deben cambiar profundamente su modo de producción y de vida que arriesga el equilibrio ecológico mundial, pues desde esta perspectiva también son, de alguna manera, actores fundamentales de un sistema —el capitalista— “maldesarrollador” (Tortosa, 2011). Para esto tendrán que desandar gran parte del camino recorrido, es decir, retroceder ese crecimiento irrepetible a escala mundial; Leff es muy claro cuando afirma que “saltar del tren en marcha no conduce necesariamente a desandar el camino” (2008). Una afirmación que proyecta con fuerza la necesidad de pensar en clave de transiciones.

Los países enriquecidos deben asumir su corresponsabilidad en una restauración global de daños socioambientales provocados. En otras palabras, los países “desarrollados” deben pagar su deuda ecológica —e, inclusive, su deuda histórica de origen colonial— a los “subdesarrollados”. No se trata simplemente de una deuda climática, ni una deuda que se paga a través de la mal llamada “ayuda al desarrollo”. Sin minimizar esas graves y enormes responsabilidades del norte global, el cuestionamiento superador del crecimiento económico como gran meta también debe ser considerado en los países “subdesarrollados” como un tema del cual se pueden extraer respuestas concretas. En consecuencia, en los países “subdesarrollados” es igual de urgente abordar con responsabilidad el crecimiento económico y en especial los extractivismos que lo sostienen.

Inclusive Amartya Sen (1985), Premio Nobel de Economía, quien no cuestiona el mercado ni el capitalismo, rompió lanzas en contra del crecimiento económico visto como sinónimo de “desarrollo”. En el caso de Sen, hay matices. Recordemos cómo él trató de readecuar el “desarrollo” desde la perspectiva del ser humano, dando lugar a la idea del “desarrollo humano”, pero sin dar cuenta de la parafernalia individualista que lo sustenta.

Pensando en transiciones, resulta al menos oportuno diferenciar el crecimiento “bueno” del “malo”; como lo expuso el provoca-

dor economista chileno Manfred Max-Neef, en una carta abierta al ministro de Economía de Chile:

Si me dedico, por ejemplo, a depredar totalmente un recurso natural, mi economía crece mientras lo hago, pero a costa de terminar más pobres. En realidad la gente no se percata de la aberración de la macroeconomía convencional que contabiliza la pérdida de patrimonio como aumento de ingreso. Detrás de toda cifra de crecimiento hay una historia humana y una historia natural. Si esas historias son positivas, bienvenido sea el crecimiento, porque es preferible crecer poco pero crecer bien, que crecer mucho pero mal (2001).

Ese crecimiento que podría ser considerado como indispensable depende de las realidades e historias sociales y ecológicas concretas de cada proceso en cada territorio. Se trata de historias naturales y sociales en clave de futuro. En clave de transiciones, el crecimiento económico podría limitarse a la ampliación de algunos productos y servicios que deberían ser considerados como necesarios cuando se tenga que superar carencias específicas o cuando las sociedades afronten alguna contingencia; fuera de esos casos, el principio básico del decrecimiento se puede entender como la tendencia a un menor consumo y a una mayor duración de los objetos que producimos, buscando reducir de forma controlada la producción innecesaria, pero potenciando simultáneamente incluso mayores niveles de felicidad. Y como anota Gudynas con respecto al decrecimiento de algunos sectores, éste no se puede asumir como fin, sino como la consecuencia de la búsqueda de objetivos de calidad social y medioambiental.

Lo que interesa es aceptar que la fijación en el crecimiento económico impide el vigoroso surgimiento de alternativas.

Llegados a este punto, tomemos prestado el marco de la “democracia ecológica radical” (Kothari, 2019), con sus cinco elementos

en extremo potentes, que podríamos asumir como referentes en la construcción de alternativas: sostenibilidad ecológica, bienestar y justicia social, democracia directa, democracia económica y conocimientos comunes. Todo en línea con *la racionalidad ambiental* y *el diálogo de saberes* que propone Enrique Leff.

OTRA ECONOMÍA DESDE LA RESISTENCIA Y LA RE-EXISTENCIA

Hoy, los Pueblos de la Tierra no solo reclaman el reconocimiento a sus modos ancestrales de vida, sino que demandan su derecho de ser: a reinventar sus identidades, a resignificar sus mundos de la vida en una reflexión sobre sus condiciones de existencia. Los Pueblos de la Tierra ya no solo resisten, sino existen: han entrado en un proceso de emancipación que, reclamando sus modos de «vivir bien», se reinsertan en la inmanencia de la vida y en el metabolismo (véase metabolismo social) ecológico de la biosfera.

Enrique Leff

Otras sociedades demandan otras economías. Y construir otras economías empieza por dar muerte al fetiche del crecimiento económico, pues recordemos hasta el aburrimiento que un mundo finito no admite un crecimiento infinito. Enrique Leff plantea que “esto implica la deconstrucción de la economía establecida y la construcción de una nueva racionalidad productiva: de un paradigma de productividad eco-tecnológico-cultural —o productividad neguentrópica— guiado por los principios de una racionalidad ambiental” (Leff, 2018a: 350).

Este tránsito no debe admitir la existencia de opulentas formas de vida a costa del estancamiento vital de otros y tampoco de la destrucción de la naturaleza. No se trata de *reverdecer* el manejo económico imperante esperando, ingenuamente, que se resuelvan los problemas; esto no sólo es una torpeza, sino que conlleva una

expectativa irresponsable al seguir manteniendo el cáncer que está carcomiendo la vida en el planeta: ¡la mercantilización de la naturaleza y de la misma humanidad!

Queda claro en este contexto de superación de las “ciencias económicas” y, sobre todo, de superación de la *civilización del capital*, que la humanidad y la naturaleza metabólicamente conforman una sola unidad; no es dable que sólo existan derechos humanos. Es más, tanto los derechos humanos como los de la naturaleza deberían ser elementos de un solo gran sistema de *derechos existenciales*, en palabras de Enrique Leff no encasillados en epistemes propios de la modernidad, ni simplemente en compendios, constituciones, leyes y normas, por más innovadoras que parezcan. El derecho es siempre un terreno en disputa y casi siempre avanza detrás de los procesos sociales. Sin embargo, a pesar de esas limitaciones, debemos transitar también en este campo hacia el reencuentro armonioso y en equilibrio con la naturaleza, como la gran tarea de nuestra época.

El objetivo crucial de estos *derechos existenciales* es la defensa de la vida en todas sus formas, así como la defensa de toda forma de existencia y culturas que permiten mantener la armonía de las diversas comunidades de vida. Una defensa en donde ni la fuerza de trabajo ni la naturaleza vuelvan a reducirse al mundo fetiche de las mercancías. Una defensa que se inspire en “el paradigma neguentrópico de producción [que] se basa en la articulación de tres órdenes de productividad: ecológico, tecnológico y cultural. La productividad ecológica está basada en el potencial ecológico de los diferentes ecosistemas” (Leff, 2018a: 351). De hecho, este mandato: “la producción sustentable, resuena en las luchas y movimientos sociales por la re-apropiación del patrimonio bio-cultural de los Pueblos de la Tierra” (Leff, 2018a: 351), consolida procesos múltiples para asegurar la sustentabilidad de la vida misma.

La desmercantilización de la naturaleza, como parte de un reencuentro consciente con la Pachamama, es un asunto crucial. Sin

rodeos, la economía debe subordinarse a la sociedad, que encuentra sus límites en la naturaleza. La desmercantilización de la naturaleza vendrá de la mano de la desmaterialización de los procesos productivos, orientada a una producción más eficiente, capaz de utilizar menos recursos. En suma, los objetivos económicos deben estar sometidos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y asegurando la calidad en la vida de todas las personas.

El tránsito de objeto a sujeto de la naturaleza ha empezado. Inclusive es cada vez más evidente que, en realidad, quien nos da el derecho a la vida es la naturaleza, lo que demanda un giro copernicano en todos los ámbitos de la vida: económico, social, político, jurídico y por supuesto cultural. Si en un pequeño país andino como Ecuador se dio un paso de trascendencia planetaria con su Constitución en el año 2008, esto motiva que en otras latitudes se comienza a debatir sobre el tema. Esta es una cuestión global, a todas luces.

Si se habla de desmercantilización de la naturaleza, esta acción debe incidir también en los bienes comunes, entendidos como aquellos bienes que son de usufructo o son consumidos por un grupo más o menos extenso de individuos o por la sociedad en su conjunto. Estos bienes pueden ser sistemas naturales o sociales, palpables o intangibles, distintos entre sí, pero comunes al ser heredados o contruidos colectivamente. Bienes comunes que demandan de comunidades específicas y de normas propias para su uso, no se trata de bienes libres simplemente.

Aunque todas estas reflexiones puedan parecer lejanas a algunas personas, hay acciones concretas que hablan de transiciones en marcha. Entre dichos quehaceres se encuentran: la desprivatización del agua; la restricción a los cultivos transgénicos y la eliminación de la dependencia de los campesinos de lógicas de cultivo oligopólicas; la consolidación de la soberanía alimentaria desde respuestas locales y comunitarias; la desmaterialización y mayor eficiencia de los pro-

cesos productivos; la transición hacia el uso de energías limpias y renovables sin generar mayores presiones extractivistas, como sucede con la transición energética corporativa. Esta lista de acciones/tareas continúa con un larguísimo etcétera. Acciones que, dejemos claro, serán totalmente estériles si sus elementos no se llegan a articular –sin ninguna forma de imposición autoritaria– en proyectos comunes de construir una civilización post-capitalista.

Por cierto, tal como lo establecimos antes, estas acciones no pueden caer en la trampa de “la racionalidad *antinatural*” (Leff, 2019) que impulsa el “desarrollo sustentable”, menos aún en el despenadero del “capitalismo *verde*” con su brutal práctica del mercantilismo ambiental (ejemplificado en el mercado de derechos de emisión de dióxido de carbono). La tarea no consiste en volver “verde” al capital, sino en superar al capital, superar “la civilización de la desigualdad” —en palabras de Joseph Schumpeter— y construir una nueva civilización.

Asimismo, no podemos caer en la fe ciega en la ciencia y la técnica. El avance científico-técnico no puede seguir siendo regido por la lógica de la acumulación capitalista. Así, si se desea reconstruir el “metabolismo social-natural”, tampoco se puede seguir ahondando la marginación de pueblos y comunidades (quienes cada vez ven más lejana la posibilidad de acceder a la punta del avance tecnológico). En definitiva, ciencia y técnica –a la par que la economía– deberán subordinarse a la lógica de una producción neguentrópica, pues es un grave y hasta “mortal error” (Scheidler, 2022) seguir creyendo que a través de la ciencia y las tecnologías se puede dominar a la naturaleza.

Eso sí, en esta búsqueda colectiva de alternativas múltiples, sobre todo en y desde los espacios comunitarios, no se pueden marginar los actuales retos globales. Por ejemplo, habría que abordar la situación económica internacional, intolerable en términos sociales, ecológicos y por supuesto económicos. Es ampliamente acepta-

do que se deben desarmar las estructuras especulativas del mercado financiero internacional, que tiene en los paraísos fiscales lugares de fuga de capitales mal habidos, así como de dineros vinculados a las guerras, terrorismo, lavado, narcotráfico, etcétera. Igualmente es cuestionable que diversas instituciones financieras –FMI o Banco Mundial– sirvan como herramientas de presión política sobre los países más débiles: recordemos que esto ha sucedido y sucede con el endeudamiento externo, típica herramienta de dominación política. El debate sobre cómo construir otra economía a nivel global está en marcha desde hace mucho tiempo atrás. En ese sentido, las ideas aquí planteadas empatan con otras muchas propuestas que buscan superar la civilización del capital (Acosta y Cajas-Guijarro, 2021; Ugarteche y Acosta, 2003).

Igualmente es necesario buscar la paz mundial; eso implica propiciar un desarme masivo, destinando esos recursos a satisfacer las necesidades más apremiantes de la humanidad y así desactivar muchos procesos violentos. Pero hay que avanzar más. Si los humanos no restablecemos la paz con la Madre Tierra, no habrá paz para los humanos en la Tierra; por tanto, urge un rencuentro armonioso con la naturaleza por medio de acciones como, por ejemplo, la cristalización de los derechos de la naturaleza.

Así, la construcción de alternativas en plural convoca a buscar una vida de autosuficiencia y autogestión entre seres humanos viviendo en comunidad entre sí y con los otros seres vivos, asegurando el poder de autorregeneración de la naturaleza. Todo eso habrá de lograrse potenciando lo local y lo propio; ampliando los espacios de autonomía y mancomunidad; construyendo estados distintos desde renovados espacios comunitarios y locales de toma de decisiones, consolidando una horizontalidad del poder para crear nuevos mapas territoriales y conceptuales. Y todo imbricado en efectivos procesos de decolonialización y despatriarcalización.

Por último, permítasenos señalar que el decrecimiento puede aportar si se conjuga con perspectivas de cambio fundamental para viabilizar constelaciones enfocadas en la consecución de una vida plena o buen vivir. Más temprano que tarde tendrá que priorizarse una situación de suficiencia y de plenitud, donde se busque lo que realmente se necesita, antes que una siempre mayor eficiencia sostenida sobre una incontrolada competitividad y un desbocado consumismo, que ponen en riesgo las bases mismas de la sociedad y de la sustentabilidad ambiental. Si decrecimiento no es sinónimo de crisis, buen vivir¹⁰ no es sinónimo de opulencia. Más felicidad con menos bienes materiales podría ser, incluso, la divisa.

De esta apretada lectura –inspirada en gran medida por el pensamiento provocador de Enrique Leff– surgen alternativas transformadoras a los procesos dominantes del progreso, incluyendo las profundas raíces estructurales de la modernidad, en esencia el capitalismo, que se sostiene por el predominio de la mercantilización de la vida, tanto como del patriarcado y la colonialidad. Es hora de entender que el tren del crecimiento económico con sus fogoneros —el progreso/el desarrollo— nos encaminan hacia un abismo si no multiplicamos las luchas de resistencia y re-existencia. Concluya-

10 La lista de personas que abordan sistemáticamente este tema es cada vez más larga. Conviene conocer los importantes aportes desde el mundo de los pueblos originarios de —en orden alfabético por su apellido—: Rafael Bautista S., David Choquehuanca, Fenando Huanacuni Mamani, Pablo Mamani Ramírez, desde Bolivia; Blanca Chancosa, Ariruma Kowii, Luis Macas Amabaludí, Luis Maldonado, Nina Pacari, desde Ecuador. También podríamos mencionar los análisis provenientes de vertientes no indígenas realizados por Ramiro Ávila Santamaria, José Astudillo Banegas, David Cortes, Josef Estermann, Omar Felipe Giraldo, Eduardo Gudynas, François Houtart, Javier Medina, Atawallpa Oviedo Freire, Pablo Solón, Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchas otras personas, citadas también en orden alfabético. El autor de estas líneas también ha hecho algunos aportes.

mos con las palabras de Enrique, agradeciendo siempre sus aportes y enseñanzas, que:

Los procesos sociopolíticos de reistencia abren la historia a través de un *diálogo de saberes*, entendido como el encuentro conflictivo y solidario –de las sinergias, las alianzas y la confrontación– entre regímenes ontológicos y seres culturales diferenciados por sus propias ontologías existenciales, por sus modos de significar sus mundos y de construir sus territorios de vida. En este sentido, la vida no solo resiste al destino ontológico de la historia de la metafísica, sino que *rexiste* –abre nuevos horizontes de vida– desde la inmanencia de la vida: desde la potencia neguentrópica del orden biotermodinámico y la pulsión creativa de la vida (Leff, 2018b: 359).

Sí, de eso mismo se trata: de potenciar las opciones creativas de la vida que hagan realidad el Pluriverso: “un mundo donde caben muchos mundos”, como lo han cristalizado los zapatistas. Un mundo en donde todos los mundos y todos los seres –humanos y no humanos– convivan con respeto y dignidad, sin que ninguno viva a costa de otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Acosta, Alberto (2021). “Ocio y trabajo, en clave de Buen Vivir. Reflexiones para construir otro futuro”. En *Posdesarrollo: contexto, contradicciones y futuros*, editado por Alberto Acosta, Pascual García y Ronaldo Munck, 423-454. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Acosta, Alberto, y Ulrich Brand (2017). *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*. Barcelona: Icaria.

- Acosta, Alberto, y John Cajas Guijarro (2018). “De las ‘ciencias económicas’ a la posteconomía. Reflexiones sobre el sin-rumbo de la economía”. *Debate* 103 (abril): 37-59. Disponible en <<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/15391>>.
- Acosta, Alberto, y John Cajas-Guijarro (2020). “Del coronavirus a la gran transformación. Repensando la institucionalidad de la economía global”. En *Posnormales, pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, editado por Pablo Amadeo, 151-168. Buenos Aires: Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio.
- Acosta, Alberto, y John Cajas-Guijarro (2021). “Naturaleza, economía y subversión epistémica para la transición. Buscando fundamentos biocéntricos para una post-economía”. En *Voces latinoamericanas. Mercantilización de la naturaleza y resistencia social*, coordinado por Griselda Günter y Monika Meireles, 23-64. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en <<http://let.iiec.unam.mx/node/3669>>.
- Acosta, Alberto; Pascual García, y Ronaldo Munck (2021). *Posdesarrollo: contexto, contradicciones y futuros*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Ávila Santarúa, Ramiro (2019). *La utopía del oprimido: Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Madrid: Ediciones Akal.
- Barkin, David (2019). “Convivencialidad”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Benjamin, Walter [1940] (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [edición y traducción de Bolívar Echeverría]. México: Contrahistorias.
- Bhagwati, Jagdish N. (1958). “Immiserizing growth: A geometrical note”. *The Review of Economic Studies* 25(3): 201-205.
- Biesecker, Adelheid, y Sabine Hofmeister (2010). “(Re)productivity: Sustainable relations both between society and nature and between the genders”. *Ecological Economics* 69(8): 1703-1711.
- Biesecker, Adelheid; Christa Wichterich, y Uta von Winterfeld (2012). “Feministische Perspektiven zum Themenbereich. Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität”. Disponible en <<https://www.rosalux.de/publikation/id/6177/feministische-perspektiven-zum-themenbereich-wachstum-wohlstand-lebensqualitaet>> [consulta: 19 de agosto de 2024].

- Boulding, Kenneth (1966). "The economics of the Coming Spaceship Earth". En *Environmental Quality in a Growing Economy: Essays from the Sixth RFF Forum*, editado por Henry Jarrett, 3-14. Baltimore: Resources for the Future/Johns Hopkins University Press.
- Brand, Ulrich, y Markus Wissen (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón Editores.
- Burkhart, Corinna; Matthias Schmelzer, y Nina Treu (2020). *Degrowth in Movement(s): Exploring Pathways for Transformation*. Winchester: Zero Books.
- D'Alisa, Giacomo; Federico Demaria, y Giorgios Kallis (coords.) (2015). *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- Daly, Hermann E. (coord.) (1999). *Ecological Economics and the Ecology of Economics. Essays in Criticism*. Chaltenham: Edward Elgar.
- Daly, Hermann E. (comp.) (1990). *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Demaria, Federico; François Schneider; Filka Sekulova, y Joan Martínez Alier (2021). "¿Qué es el decrecimiento? De un lema activista a un movimiento social". En *Posdesarrollo: contexto, contradicciones y futuros*, editado por Alberto Acosta, Pascual García y Ronaldo Munck, 307-346. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Dietz, Kristina (2022). *Transición energética y extractivismo verde. La transición energética en Europa anuncia el extractivismo verde en América Latina*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg. Disponible en <<https://rosalux.org.ec/pdfs/transicion-energetica-y-extractivismo-verde.pdf>>.
- El Clarín* (2020). "Holandeses avanzan en el escenario pospandemia y proponen un modelo económico basado en el decrecimiento", 23 de abril. Disponible en <<https://www.elclarin.cl/2020/04/23/holandeses-avanzan-en-el-escenario-pospandemia-y-proponen-un-modelo-economico-basado-en-el-decrecimiento/>>.
- Escobar, Arturo (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, Arturo (2015). "Degrowth, postdevelopment and transitions: A preliminary conversation". Manuscrito.

- Esteva, Gustavo (2019). "Autonomía". En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Estermann, Josef (2015). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Felber, Christian (2012). *La economía del bien común*. Barcelona: Deusto Ediciones.
- Ferrer, Aldo (2002). *Vivir con lo nuestro. Nosotros y la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Frank, André Gunder (1979). *Lumpenburguesía y lumpendesarrollo*. Barcelona: Laia.
- Frank, André Gunder (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fuse, Motoi (2019). "Kyosei". En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Garcés, Marina (2018). "La historia de una idea" [Epílogo]. En *El peligro de la historia única*, de Chimamanda Ngozi Adichie. Barcelona: Literatura Random House.
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971). *The Entropy Law and the Economic Process*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Giraldo, Omar Felipe (2014). *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. México: Editorial Ítaca.
- Graefe, Stafanie (2016). "Grenzen des Wachstums? Resiliente Subjektivität im Krisenkapitalismus". *Psychosozial* (39)143 (julio): 39-50.
- Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 1. Cuadernos 1 (xvi) 1929-1930 y 2 (xxiv), 1929-1933. México: Era.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Más allá del nuevo extractivismo, transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, coordinado por Fernanda Wanderley. La Paz: Oxfam/Universidad Mayor de San Andrés-Postgrado en Ciencias del Desarrollo. Disponible en <<https://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismo-TransicionesCides11.pdf>>.
- Gudynas, Eduardo (2012). "Worte sind nicht neutral". *INKOTA Dossier* 11: 14-15.
- Gudynas, Eduardo (2014). "Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, coordinado por Eduardo Gudynas, Josef Ester-

- mann, Freddy Álvarez, Javier Medina y Atawallpa Oviedo Freire. Quito: Ediciones Sumak.
- Gudynas, Eduardo (2020). *Tan cerca y tan lejos de las alternativas al desarrollo. Planes, programas y pactos en tiempos de pandemia*. Lima: CooperAcción-Acción Solidaria para el Desarrollo/Red Peruana por una Globalización con Equidad.
- Guerrero Osorio, Arturo (2029). “Comunalidad”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Ibisch, Pierre L., y Jörg Sommer (2021). *Das ökohumanistische Manifest. Unserer Zukunft in der Natur*. Stuttgart: Hirzel.
- Illich, Ivan (1973). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores.
- Illich, Ivan (2015). *Obras reunidas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, Tim (2017). *Prosperity without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow*. Londres: Routledge.
- Kallis, Giorgios (2011). “In defense of degrowth”. *Ecological Economics* 70(5): 873-880. Disponible en <<https://www.uvm.edu/~jfarley/EEseminar/readings/In%20defense%20of%20degrowth.pdf>>.
- Kallis, Giorgos, y Hug March (2015). “Imaginaries of hope: The utopianism of degrowth”. *Annals of the Association of the American Geographers* 105(2): 360-368.
- Kallis, Giorgios; Susan Paulson; Giacomo D’Alisa, y Federico Demaria (2020). *The Case for Degrowth*. Cambridge: Polity Press.
- Keynes, John Maynard (1930) [1963]. “Economic possibilities for our grandchildren”. En *Essays in Persuasion*, de John Maynard Keynes. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Keynes, John Maynard (1933). “Autosuficiencia nacional”. *Debate* 60: 241-252.
- Kothari, Ashish (2014). “Radical ecological democracy: A path for India and beyond”. *Development* 57 (1): 36-45.
- Kothari, Ashish (2014). “Degrowth and radical ecological democracy: A view from the south”. Disponible en <<https://degrowth.info/de/blog/degrowth-and-radical-ecological-democracy-a-view-from-the-south>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Kothari, Ashish (2019). “Eco-Swaraj, democracia ecológica radical”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish

- Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Kothari, Ashish; Ariel Salleh; Arturo Escobar; Federico Demaria, y Alberto Acosta (eds.) (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Lafargue, Paul [1848] (2011). *El derecho a la pereza*. Madrid: Maia Editores.
- Latouche, Serge (2008). *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*. Barcelona: Icaria.
- Latouche, Serge (2009). *Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Barcelona: Icaria.
- Latouche, Serge (2010). "Degrowth". *Journal of Cleaner Production* 18(6): 519-522. Disponible en <<http://dx.doi.org/10.1016/j.jclepro.2010.02.003>>.
- Latouche, Serge, y Federico Demaria (2019). "Decrecimiento". En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2008). "Decrecimiento o desconstrucción de la economía. Hacia un mundo sustentable". *Polis* 7(21): 81-90. Disponible en <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v7n21/art05.pdf>>.
- Leff, Enrique (2010), "Imaginarios sociales y sustentabilidad". *Cultura y Representaciones Sociales* 9: 42-121.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018a). "Producción neguentrópica". En *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era*, editado por Giacomo D'Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis, 348-352. México: Icaria Editorial/Fundación Heinrich Böll-México. Disponible en <<https://mx.boell.org/es/2019/02/18/decrecimiento-vocabulario-para-una-nueva-era>>.
- Leff, Enrique (2018b). "Rexistencia". En *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era*, editado por Giacomo D'Alisa, Federico De-

- maria y Giorgos Kallis, 357-359. México: Icaria Editorial/Fundación Heinrich Böll-México. Disponible en <<https://mx.boell.org/es/2019/02/18/decrecimiento-vocabulario-para-una-nueva-era>>.
- Leff, Enrique (2019). “Producción negentrópica”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2021). “Ecología política, derechos existenciales y diálogo de saberes: horizontes de otros mundos posibles”. En *Posdesarrollo: contexto, contradicciones y futuros*, editado por Alberto Acosta, Pascual García y Ronaldo Munck, 257-278. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Le Grange, Lesley (2019). “Ubuntu”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta. Barcelona: Icaria.
- Lessenich, Stephan (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Martínez Alier, Joan (2008). “Decrecimiento sostenible: París, abril del 2008”. *Ecología Política* 35: 51-58. Disponible en <https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2016/05/035_Martinez_2008.pdf>.
- Martínez Alier, Joan; Unai Pascual; Franck-Dominique Vivien, y Edwin Zaccai (2010). “Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm”. *Ecological Economics* 69(9): 1741-1747. Disponible en <<https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.04.017>>.
- Marx, Carlos (2007) [1857-1861]. *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.
- Max Neef, Manfred; Antonio Elizalde, y Martín Hopenhayn (1986). “Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro”. *Development Dialogue*, número especial. Disponible en <https://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/1986/08/86_especial.pdf>.
- McCurry, Justin (2022). “‘A new way of life’: the marxist, post-capitalist, green manifesto captivating Japan”. *The Guardian*, 9 de septiembre. Disponible en <<https://www.theguardian.com/world/2022/>>

- sep/09/a-new-way-of-life-the-marxist-post-capitalist-green-manifesto-captivating-japan>.
- Meadows, Donella; Dennis Meadows, y Jorgen Randers (1972). *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mellor, Mary (1993). *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*. Londres: Virago Press.
- Mill, John Stuart [1848] (1996). *Principios de economía política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno, Camila (2013). “Las ropas verdes del rey. La economía verde: una nueva fuente de acumulación primitiva”. En *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, compilado por Miriam Lang, Claudia López y Alejandra Santillana, 63-97. Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg. Disponible en <<https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Alternativas-al-capitalismoimprenta.pdf>>.
- Muraca, Barbara (2013). “Décroissance: A project for a radical transformation of society”. *Environmental Values* 22(2) 147-169.
- Muraca, Barbara (2014). *Gut leben. Eine Gesellschaft jenseits des Wachstums*. Berlín: Wagenbach.
- Naredo, José Manuel (2009). *Luces en el laberinto. Autobiografía intelectual*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Oviedo Freire, Atawallpa (2011). *Qué es el sumakawsay. Más allá del socialismo y capitalismo*. Quito: Ediciones Sumak.
- Paech, Niko (2012). *Befreiung vom Überfluss*. Munich: Oekom Verlag.
- Paech, Niko (2014). “Postwachstumsökonomie als Abkehr von der organisierten Verantwortungslosigkeit des Industriesystems”. En *Arkadien oder Dschungelcamp. Leben im Einklang oder Kampf mit der Natur?*, coordinado por Robert Pfaller y Klaus Kufeld, 217-247. Friburgo: Verlag Karl Alber.
- Paech, Björn, y Niko Paech (2012). “Suffizienz plus Subssistenz ergibt ökonomische Souveranität”. En *Wirschaft ohne Wachstum?! Notwendigkeit und Ansätze einer Wachstumswende* [Arbeitsbericht, Nr. 59-2012], editado por Boris Woynowski et al., 270-272. Friburgo: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Institut für Forstökonomie.
- Piketty, Thomas (2015). *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, y Enrique Leff (2015). “Political ecology in Latin America: the social reappropriation of nature, the

- reinvention of territories and the construction of an environmental rationality” [dossier temático “Pensamento ambiental latino-americano: movimentos sociais e territórios de vida”]. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35: 65-88. Disponible en <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43543/27087>>.
- Rahbi, Pierre (2013). *Hacia la sobriedad feliz*. Madrid: Errata Natrae.
- Riechmann, Jorge (2018). “El colapso no es el fin del mundo: pistas para una reflexión estratégica”. En *Para evitar la barbarie. Trayectorias de transición ecosocial y de colapso*, coordinado por Jorge Riechmann Fernández, Alberto Matarán Ruiz y Óscar Carpintero Redondo, 247-312. Granada: Editorial Universidad de Granada. Disponible en <<https://editorial.ugr.es/media/ugr/files/sample-137491.pdf>>.
- Ruault, Clara (2021). “Lo que la izquierda le debe a André Gorz”. Disponible en <<https://nuso.org/articulo/lo-que-la-izquierda-le-debe-a-andre-gorz/>> (consulta: 19 de agosto de 2024).
- Russell, Bertrand (1932). *Elogio de la ociosidad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Sachs, Wolfgang (ed.) (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Salleh, Ariel (2009). *Eco-sufficiency and global justice*. Sydney: Spinifex Press.
- Scheidler, Fabian (2022). *Der Stoff aus dem wir sind. Warum wir Natur und Gesellschaft neu denken müssen*. Munich: Piper Verlag.
- Schmelzer, Matthias, y Alexis Passadakis (2011). *Postwachstum. Krise, ökologische Grenzen und soziale Rechte*. Hamburgo: VSA-Verlag.
- Schmelzer, Matthias; Aaron Vansintjan, y Andrea Vetter (2021). *The Future is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*. Londres: Verso Books.
- Schneider, François; Giorgos Kallis, y Joan Martínez Alier (2010). “Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability. Introduction to this special issue”. *Journal of Cleaner Production* 18(6): 511-518. Disponible en <<https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2010.01.014>>.
- Schuldt, Jürgen (2013). *Civilización del desperdicio. Psicoeconomía del consumidor*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Sen, Amartya (1985). “Desarrollo: ¿ahora, hacia dónde?”. *Investigación Económica* 173 (julio-septiembre): 129-156.

- Stengel, Oliver (2012). "Suffizienz. Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise". En *Wirtschaft ohne Wachstum?! Notwendigkeit und Ansätze einer Wachstumswende* [Arbeitsbericht, Nr. 59-2012]. Editado por Boris Woynowski et al., 285-297. Friburgo: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Institut für Forstökonomie.
- Svampa, Maristella (2022). "Dilemas de la transición ecosocial desde América Latina". *Documentos de Trabajo*, núm. especial. FC/Oxfam Intermón (2). Madrid: Fundación Carolina/Oxfam Intermón. Disponible en <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2022/09/DT_FC_OXFAM_2.pdf>.
- Taibo, Carlos (2009). *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Taibo, Carlos (2011). *El decrecimiento explicado con sencillez*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Taibo, Carlos (2022). *Ecofascismo. Una introducción*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Tortosa, José María (2011). *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg. Disponible en <<https://web.ua.es/es/iudes/publicaciones/maldesarrollo-libro.pdf>>.
- Ugarteche, Oscar, y Alberto Acosta (2003). "A favor de un tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana (TIADS)". *Nueva Sociedad* 183: 119-133.
- Unceta, Koldo (2014). "Post-crecimiento y desmercantilización: propuestas para el buen vivir". En *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, coordinado por Gustavo Endara, 59-91. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador. Disponible en <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/56240.pdf>>.
- Welzer, Harald (2011). *Mental Infrastructures. How Growth Entered the World and Our Souls*. Berlín: Heinrich Böll Foundation. Disponible en <https://www.boell.de/sites/default/files/endf_mental_infrastructures.pdf>.
- Woynowski, Boris (ed.) (2012). *Wirtschaft ohne Wachstum?! Notwendigkeit und Ansätze einer Wachstumswende* [Arbeitsbericht, Nr. 59-2012]. Friburgo: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Institut für Forstökonomie.
- Zinn, Karl Georg (1998). "Machtfrage Vollbeschäftigung". *Sozialismus* 25(3): 10-14.

A vitoriosa aposta pelo pensamento e vida de Enrique Leff

BELINDA PEREIRA DA CUNHA



APROXIMANDO MAIS DE ENRIQUE LEFF

Sinto-me muito honrada e feliz com a oportunidade de me somar a outros que, como eu, foram atingidos em sua melhor parte, com a presença, a vida e os pensamentos pulsantes do querido Enrique Leff. Refiro-me à parte do ser que não se aquieta esperando algo, mas esperando na certeza da quebra de paradigmas, da revisão com novos olhares, permitindo-se as mudanças necessárias no compasso daquele que compreende e respeita o ritmo da Terra, da cultura dos povos, culminando com as constatações químicas e físicas dos acontecimentos próprios da história e dos seres.

Foi assim que os textos, escritos e pensamentos de Enrique como que reavivaram para mim, um solo que vinha cada vez mais árido, sem repostas compatíveis e convincentes face ao mundo moderno, suas crises e vicissitudes. Vinha estudando e aplicando os textos e livros de Enrique Leff para minhas turmas de mestrado e doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, trabalhando numa perspectiva holística do direito ambiental, buscando olhares e possibilidades que por certo a dogmática jurídica não poderia atender.

Quando eu soube que uma vez mais Leff estivera no Brasil, sem que eu pudesse alcançá-lo pessoalmente —era grande minha ne-

cessidade de expor minhas inquietudes e saber do professor seu pensamento sobre o direito, trouxe-me um inconformismo maior que das oportunidades anteriores. Dessa feita, Enrique estava na Universidade de Caxias do Sul, onde estive pouco antes em reunião preparatória para a Rio +20. Era o Congresso de Filosofia e por certo eu teria ido novamente, mesmo tendo que à época cruzar o Brasil, mas não foi o que ocorreu e eu me lamentei com os organizadores do evento, o que chegou aos ouvidos do querido professor Leff.

Tive a grata surpresa de receber uma mensagem em meu e-mail, como resposta ao inconformismo que manifestei à direção do congresso em Caxias, com a generosidade de Enrique colocando-se à disposição, como lhe é tão característico e incansável no afã de comungar esforços para alçar o nível ontológico possível, a fim de obter junto a todos novos olhares que o grito da vida e a Terra tanto clamam.

A partir desse momento, submeti pensamentos, textos e mais tarde, projeto de estágio junto à Leff na IISUNAM, para ouvir do professor que o direito poderá chegar a esses passos se assim quiser seu aplicador e estudioso entender a justiça a partir de um pensamento disruptivo, afastado do silogismo lógico que distancia o julgador do mundo, alheio às complexidades próprias da reapropriação da natureza.

Mesmo obtendo autorização para uma curta permanência no México, tive a ventura de viver ao lado de minha filha, uma aventura acadêmica tão estruturada em minha mente, ganhando cada vez mais a certeza de que o caminho científico era real e palpável, do ponto-de-vista do conhecimento e de sua aplicação no mundo em múltiplas crises.

O PENSAMENTO DE LEFF APLICADO AO DIREITO

A imprescindibilidade do pensamento de Enrique Leff vem se configurando como um requisito crescente dentre as pesquisas jurídicas, mas não somente nesse lugar, alçando os voos do imaginário social, ambiental, racional, do lúdico que habita o ser ávido por esperar um caminho melhor, mais humano, mais ambiental, mais vivo, que respeite o outro que existe em cada ser, em cada cultura, em cada gota que pulsa na Terra, em cada Povo que habita a história, a origem, as raízes do ser e do existir.

Há cerca de vinte anos, os textos e livros do Leff se concretizaram como referência obrigatória nas pesquisas do que se chamou de direito e sustentabilidade, mas também poderia ser direito ambiental, que hoje pode alcançar o direito ecológico, e assim por diante, dentre meus escritos, minhas orientações, e assim por consequência, nas dissertações, teses, artigos e capítulos de livros de que participei e orientei.

Ao mesmo tempo, criamos o Grupo de Pesquisa CNPq, com a amiga e professora Hertha Urquiza Baracho, “Saberes ambientais: homenagem a Enrique Leff”, formado por muitos professores, estudantes, pesquisadores, que se consolidou ao longo dos anos, com o constante ingresso espontâneo de novos alunos e pesquisadores, difundindo e aplicando as teorias e categorias de Leff, no direito e ciências sociais aplicadas.

Para além da *Epistemologia ambiental*, da *Racionalidade ambiental* e dos *Saberes ambientais*, com Enrique Leff se descortinou uma forma nova de pensar e olhar para o direito e para os fatos, permitindo também uma nova racionalidade jurídica, que atende os chamados da Terra, da natureza e dos povos tradicionais que habitam o planeta. A partir de uma nova racionalidade jurídica, com novo olhar que transcenda barreiras que ainda ocupem o imaginário ju-

rídico e social, no contexto da complexidade ambiental e da crise civilizatória.

A fundamentação científica e filosófica de Enrique Leff permite tratar das racionalidades, dos saberes, dos novos olhares aprofundados em sua epistemologia ambiental, descortinando novas possibilidades jurídicas na pós-modernidade. Os primeiros diagnósticos das contribuições jurídicas fundadas em estudos sobre a obra de Enrique Leff, bem como diante das outras ciências sociais aplicadas, como a sociologia e a economia, ainda sob um olhar jurídico, permitem ampliá-la aos moldes da contemporaneidade e das propostas de um ordenamento possível para as reais necessidades da natureza e do ser coletivo.

A crise ambiental é revelada como uma crise da racionalidade e da modernidade, dos pilares da racionalidade formal, instrumental e institucional, que têm sido os suportes de uma modernidade insustentável, desconstruindo a ordem de racionalidade econômica e jurídica que guiam os processos de produção dos regimes de propriedade e justiça social, apelando para uma reflexão sobre a configuração de uma nova ordem jurídica fundada em novos direitos que hoje surgem em relação com a sustentabilidade ecológica e a diversidade cultural.

Enrique Leff demonstra que o processo de modernização guiado pelo crescimento econômico e pelo progresso tecnológico se apoiou em um regime jurídico fundado precipuamente no direito positivo, apoiado na ideologia das liberdades individuais que privilegiam os interesses privados, tendo essa ordem jurídica servido para legitimar e instrumentalizar o desenvolvimento da lógica de mercado, no processo de globalização econômica, ao que chama de inércia globalizadora.

A partir de outros saberes, esses novos direitos emergem da crise ambiental, do grito da natureza e das lutas sociais que reivindicam as formas culturais do ser humano, sendo que essa crise marca

os limites da racionalidade, fundada por sua vez na modernidade e na racionalidade econômica, jurídica e científica, que estabelecem o lugar da verdade. Trata-se dos pontos de observação para se indagar ao mundo os dispositivos de poder do saber, para apropriar-se da natureza e, diante da emergência dos novos direitos humanos, reafirma o professor e filósofo mexicano, os direitos cidadãos, os direitos indígenas —acima de tudo, o direito de ser, que implicam o reconhecimento do direito do ser humano, individual e coletivo, com suas próprias normas, autonomia que é o suporte da vida e do sentido da existência.

A crise ambiental descortinou a insustentabilidade da racionalidade econômica, com o propósito de submeter o processo econômico às leis ambientais, sendo importante problematizar os sistemas econômicos e ecológicos, a fim de criar possíveis estratégias para compatibilizar políticas econômicas e ambientais, podendo transitar para um desenvolvimento sustentável e tornar imperativo o enfrentamento dos desafios da sustentabilidade. As estratégias que devem ser adotadas para enfrentar os desafios da sustentabilidade incluem diagnosticar as causas da crise ambiental e os sistemas complexos, além de orientar políticas para a sustentabilidade, configurando a racionalidade ambiental entre o real e o simbólico na compreensão de mundo.

A visão sistêmica e pragmática do ecodesenvolvimento careceu de uma base teórica sólida para construir um novo paradigma produtivo, que nas lições inspiradoras de Leff vêm como potencial dos saberes culturais e dos movimentos sociais. O ecodesenvolvimento encontra-se entrelaçado entre a teoria de sistemas e a reintegração ao sistema econômico, em um conjunto de variáveis como o crescimento populacional, a mudança tecnológica e de condições ambientais, os processos ecológicos, a degradação ambiental, etc. Como a modernidade rege o predomínio do conhecimento científico e da razão tecnológica sobre a natureza, é possível potenciali-

zar diversos fatores ligados à racionalidade produtiva, à exploração econômica da natureza, à hiperprodução, à degradação ambiental, à distribuição social irregular e aos gastos ecológicos.

Ao atribuir o direito de cidadania aos direitos difusos dentro dos direitos universais da pessoa, Leff considera que os direitos coletivos abriram espaço aos direitos e à diferença, o que implica resgatar a identidade da pessoa, valorizar as formas diferenciadas do ser coletivo, reconhecer o indígena como pessoa e os direitos comuns a todo indivíduo, segundo o caráter inalienável das identidades coletivas e das diferenças culturais. A construção dos novos direitos ambientais e culturais, novos direitos em razão da reapropriação da natureza pelo ser que é coletivo, abre os caminhos do raciocínio e da lógica para uma nova racionalidade jurídica que pudesse não mais ser pensada na área meramente econômica, com lugar de destaque por se tratar de um modelo abrangente, integrador e questionador dos modelos tradicionais de desenvolvimento.

Tal qual a racionalidade ambiental não se trata essencialmente de uma estratégia de desenvolvimento, tratar-se-ia de um novo modelo de criar, fazer e viver; de um paradigma nascente de uma civilização que, inserida no modelo capitalista, questiona suas bases e propõe mudanças na forma de apropriação dos recursos naturais do planeta, através da ética, dos valores, da cultura e, sobretudo, de uma nova racionalidade jurídica, para que esta não seja exclusivamente de poder e dominação da sociedade, mas sim linguagem transformada em instrumento de coadunação de interesses e ordenação de modos de vida variados.

A objetivação do mundo, em vez de criar modelos que representam a realidade, na verdade criou modelos que simulam a realidade e, nessa simulação, gerou uma hiper-realidade, onipresente e caracterizada por afastar o real do mundo criado por essa racionalidade, e causou a metástase do conhecimento, ou melhor, a generalização do conhecimento científico. A partir daí, tornou-se necessário ques-

tionar essa racionalidade científica de modo a buscar uma nova racionalidade que permita a inclusão de significações e o retorno da ordem simbólica para que a apropriação da natureza seja de ordem social, e não apenas de ordem técnica e econômica, permitindo que se busque o desenvolvimento sustentável, vez que o projeto epistemológico da modernidade embasado no crescimento econômico e na ditadura do conhecimento científico promove e retroalimenta o desenvolvimento sustentado, com o sustento de práticas de dominação econômica da natureza chamadas pelo autor de “estratégias fatais do desenvolvimento”, que levam à crise ambiental, à escassez qualitativa dos recursos naturais, à pobreza, à miséria e à morte.

Diante dessa problemática da complexidade ambiental, um caminho para a possível solução da crise ambiental poderá ser a construção de uma nova racionalidade voltada para uma política da diferença e da outridade; da postulação de valores, de significações e de identidades diversas; em fim, da racionalidade ambiental e de um diálogo de saberes (Leff, 2006).

Na racionalidade da modernidade, o direito do homem em razão da natureza é um direito privado, individual, de domínio sobre a natureza, em que os valores de conservação ficam presos sem encontrar expressão nem defesa. Por isso, os direitos coletivos aparecem como um grito da natureza e que não pode alcançar de maneira consistente, seja nos ordenamentos jurídicos e constitucionais.

Através da aplicação do pensamento *leffiano* em outras abordagens do direito, propondo e desvendando perspectivas compatíveis à necessidade do ser coletivo em face da solução de conflitos enaltecidos com a crise civilizatória, reconhecemos e reconhecemos nós, autores que compõem esta obra, o nascimento de um modo de pensar o direito a partir das categorias e métodos de Enrique Leff.

AS CATEGORIAS DE LEFF PARA O DIREITO: RACIONALIDADE AMBIENTAL (E JURÍDICA) E JUSTIÇA AMBIENTAL

As contribuições de Leff para o direito são claras e iluminam o caminho, propondo métodos e categorias que não somente busquem ou identifiquem o plano da injustiça ambiental, mas que se dirija à efetividade da justiça diante da aplicação sob novo olhar de um direito que se reconstrua nesse sentido e direção.

A epistemologia ambiental

Exige o reconhecimento de uma nova concepção de justiça, a justiça ecológica propriamente dita, assim compreendida em suas diversas dimensões, permitindo a construção de uma racionalidade alternativa que seja capaz de questionar o modelo vigente, a fim de propor um novo projeto de sociedade capaz de compreender a relação dialética entre o ser humano e a natureza, entre a história natural e a história cultural, que possa consolidar uma nova era de reapropriação sustentável da natureza (Leff, 2006).

A epistemologia ambiental de Leff é uma referência para a reflexão crítica dos juristas, uma vez que chama a atenção para a necessidade de compreender a questão do conhecimento e a relação *homem x natureza* de maneira desprendida dessa lógica dominante. O adjetivo “ambiental”, nesta categoria, refere-se não apenas à apropriação da temática ecológica, mas sobretudo a uma abertura para a “complexidade do mundo”, abertura esta que permite compreender as limitações das formas de conhecimento que se estabelecem como politicamente legítimas nos últimos séculos.

A ideia de justiça

Se funda *no princípio de outridade* —alteridade— que desconstrói a racionalidade jurídica para conceder o direito existencial a outros mundos possíveis, que possam legitimar outros critérios e valores do que seja justo, num contexto que configure a enigmática questão dos direitos da natureza.

A racionalidade ambiental

Parte da premissa de que é necessário propor a reapropriação do patrimônio comum da humanidade, considerando sua potencialidade e criatividade cultural. No campo jurídico, os direitos individuais tornam-se marginais aos direitos coletivos, que compartilham uma sociedade como princípio de coesão e solidariedade social, bem como cosmovisões que unem a cultura com a natureza.

Tratar o direito e a justiça a partir das perspectivas de conflitos sócio-ecológicos traz o olhar sobre o discurso do desenvolvimento sustentável, que Leff acertadamente aponta como insuficientes na legislação ambiental para proteção dos direitos a que chama de unívocos e incontroversos, vale dizer, são direitos irrenunciáveis.

A racionalidade ambiental faz-se necessária a questionar esta racionalidade científica positivista de modo a buscar uma nova racionalidade ou um novo silogismo no direito que permita a inclusão de significações e o retorno da ordem simbólica para que a apropriação da natureza seja conforme às condições de sustentabilidade dos territórios e dos direitos existenciais dos povos e comunidades, e não apenas de ordem técnica e econômica e, com isto, seja buscado o desenvolvimento sustentável, vez que o projeto epistemológico da modernidade, embasado do crescimento econômico e na hegemonia do conhecimento científico positivista, promove e percolariza o desenvolvimento sustentado, o qual sustenta as práticas

de dominação econômica da natureza, que constituem estratégias insustentáveis do desenvolvimento (Leff, 2006), levando à crise ambiental, à escassez qualitativa dos recursos naturais, à pobreza, miséria e morte.

A racionalidade jurídica a partir de Leff

A construção dos direitos advém do posicionamento dos grupos e movimentos sociais em face dos impactos ambientais, na luta pela conservação e manejo sustentável dos recursos naturais, uma vez que os conflitos ambientais não se limitam aos impactos ecológicos que considerasse suficiente o marco regulatório da compensação dos danos causados ao meio ambiente. Estes conflitos se estendem aos interesses envolvidos em formas alternativas de usos dos recursos, e que hoje enfrenta as empresas transnacionais e nacionais, implantando suas estratégias de capitalização da natureza em territórios indígenas com os direitos autônomos dos povos, que estão questionando o direito do Estado na concessão de territórios indígenas para usufruir das riquezas do solo e sub-solo, da flora e da fauna.

Certeiro, Leff revela que o problema não se limita a reclamar compensações sobre os danos causados aos ecossistemas explorados ou aos benefícios derivados da apropriação de seus recursos, mas sim sobre o direito das populações locais no que se refere ao controle de seus processos econômicos e produtivos, bem como a uma autonomia que es permita gerir seus territórios com seus recursos, sua cultura e seus sistemas de justiça. Aponta ainda, um dos conflitos mais agudos no enfrentamento dos regimes de propriedade e procedimentos legais, que é o regime de acesso aos recursos genéticos com sua geopolítica econômica-ecológica, que altera os novos direitos das comunidades indígenas, com suas lutas para além de reivindicar os direitos ancestrais à terra, à cultura e a um

patrimônio de recursos naturais, se posicionando contra as estratégias atuais de apropriação e capitalização da natureza.

Eis a racionalidade jurídica apontada por Leff em razão dos direitos dos povos, ao destacar, por exemplo, que por parte das comunidades seus direitos não se limitam a reivindicar parte dos benefícios da comercialização de produtos feitos a partir dos princípios ativos e informações genéticas dos recursos bióticos localizados nos territórios dos povos indígenas, sendo também um direito de preservar o território biodiverso e de construir um futuro baseado em sua riqueza genética. Vê-se aí, as lutas pelo direito à biossegurança e segurança alimentar, que possa reduzir e evitar o risco ecológico que aumenta com o interesse econômico, com a introdução de cultivos transgênicos e o gado alimentado com esses produtos, alterando os cultivos nativos, endêmicos com espécies geradas por padronização genética.

Saberes ambientais

Do saber reintegrador da diversidade, emerge o ambiente. Assim explica Leff essa categoria que entrelaça as demais para o direito, uma vez que o ambiente também emerge de novos valores éticos, estéticos e dos potenciais sinérgicos gerados pela articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais.

O saber ambiental ocupa seu lugar no vazio deixado pelo progresso da racionalidade científica, como sintoma de sua falta de conhecimento e como sinal de um processo interminável de produção teórica e de ações práticas orientadas por uma utopia: a construção de um mundo sustentável, democrático, igualitário e diverso (Leff, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As apostas pela vida propostas por Enrique Leff são muitas, pelo menos vejo-as sob muitas possibilidades, na melhor perspectiva da reapropriação da natureza e tudo o mais que decorra dessa reapropriação. É pulsante a vida e as formas de viver, assim como o entendimento e os diagnósticos jus-sociológicos e filosóficos trazidos por Leff ao longo dessas cinco décadas, que vêm consolidando uma obra, cujo último escrito sugere o próximo porvir, sem que isso signifique que esteja incompleto, ao contrário, demonstrando o quanto Enrique Leff tem a dizer e demonstrar o novo caminho, com instrumentos que todavia resgatam, reapropriam, retomam e corrigem a direção para que aí sim, reencontrando suas essências, possa *ser* compreendido o contexto coletivo que o compõe e motivam sua luta, porém sob a lógica fatídica da crise civilizatória e da própria vida.

A importância da epistemologia ambiental de Leff para o direito é ainda mais relevante, ocupando o centro do debate e da maior parte dos problemas enfrentados, pois a maneira como os juristas se aproximam de seu objeto de conhecimento decorre, via de regra, de uma racionalidade economicista, cientificista e tecnicista. A epistemologia ambiental pressupõe um saber crítico, representando sua emergência a possibilidade de uma reintegração dos saberes em torno desse objeto complexo que é o ambiente.

A necessária abordagem de Leff nas questões jurídicas, propõe uma revisitação e questionamento das certezas seculares tão inabaláveis para o direito, na medida em que a reintegração dos saberes sobre o ambiente não é de natureza científica e sim política e, se assim não fosse, se estaria retornando a mais um discurso da verdade, emanado de uma instância privilegiada de saber sobre o mundo, que presume deter o conhecimento verdadeiro, pouco importando as consequências trazidas à espécie humana e ao planeta.

Portanto, a abordagem de Leff contribuirá para a compreensão e enfrentamento dos obstáculos de natureza epistemológica presentes na atividade jurídica, em vários sentidos, a desconstruir o que talvez fosse tomado como verdade absoluta em outros tempos e que já não o seja mais.

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, Alana Ramos (2023). “Racionalidade ambiental colo silogismo disjuntivo no direito: para um novo projeto de sociedade”. En *Escuela de derecho con los pensamientos de Enrique Leff. Ensaio preliminares*, org. Belinda Pereira da Cunha, 171-232. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.
- Leff, Enrique (2000). *Ecología, capital e cultura*. Blumenau: Editora da Fundação Universidade Regional de Blumenau.
- Leff, Enrique (2001). *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Río de Janeiro: Vozes.
- Leff, Enrique (2001). *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2003). “Pensar a complexidade ambiental”. En *A complexidade ambiental, de Enrique Leff*, 15-64. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leff, Enrique (2009). “Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes”. *Educação & Realidade* 34(3): 17-24.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentáveis*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2012). *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2022). “Los derechos del ser coletivo y la reapropiación social de la natureza”. En *Escuela do Direito com o Pensamento de Enrique Leff*, org. Belinda Pereira da Cunha, 31-62. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.
- Leff, Enrique (2023). “Racionalidad y justicia ambiental: la elusiva injusticia de la vida”. En *Escuela do Direito com o Pensamento de Enrique Leff*, org. Belinda Pereira da Cunha, 63-86. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.

Pereira da Cunha, Belinda, y Amilson Albuquerque Limeira Filho (2023). “Da complexidade aos saberes ambientais: reflexões à luz do pensamento de Enrique Leff”. En *Escuela do Direito com o Pensamento de Enrique Leff*, org. Belinda Pereira da Cunha, 87-133. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.

Conflictividad dialógica y dinámica de la vida en Enrique Leff¹

RICARDO SALAS ASTRAIN

1 Este texto recoge las intuiciones básicas de la línea preliminar de *Filosofía ambiental*, que es parte del proyecto ANID/BASAL FB210018.



Nuestro colega y amigo Enrique Leff ha propuesto durante muchos años un conjunto de categorías, reflexiones e interpretaciones que han contribuido decisivamente a pensar la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida, que nos vienen ayudando a entender los enormes retos que corresponden a un pensar ambiental crítico que de otro modo asuma la crisis ecológica de nuestra época. Su singular obra como filósofo y pensador de la historia y de la naturaleza en más de una veintena de textos y cientos de artículos, nos demuestra el talante de un pensar militante, que asume en forma decisiva la “responsabilidad del filósofo” frente a su tiempo y a los principales desafíos en que se debaten sus contemporáneos y contemporáneas frente a los pueblos de la Tierra y del mar. Es difícil intentar una síntesis de su enorme y polifacética obra. Destacaré aquí sólo los dos últimos libros que me han marcado en este último tiempo, en especial el *Conflicto de la vida*, del año 2020, posterior en dos años al monumental *El fuego de la vida* de 2018; nos encontramos con una obra científica y filosófica ya decantada acerca de la conflictividad dialógica, donde presenciamos un pensamiento desplegado en su plena madurez en torno a la racionalidad socioambiental y a los supuestos filosóficos de la dinámica de la vida en tiempos de crisis. En ambos textos, nuestro estimado colega y amigo Enrique Leff nos proporciona una robusta crítica de carácter

situado y universal, en la que nos deja un legado para repensar una epistemología y una ontología de la vida.

Considero que sobre todo en estas dos últimas publicaciones de Enrique Leff, se proyecta y culmina una larga trayectoria reflexiva acerca de la racionalidad ambiental de nuestro tiempo en que se siguen demostrando, con maestría y de manera sólida, los tópicos y argumentos decisivos de una epistemología y una ontología de la vida. Las categorías que elaboran se van definiendo desde los avances y los diálogos entre los saberes, las ciencias y la filosofía contemporánea. Asimismo, los diferentes análisis inter y pluridisciplinarios que va realizando, le permiten detectar con precisión la situación epocal, en la cada vez más virulenta y conflictiva situación que se refleja en los graves problemas socioambientales del tiempo actual, y en la necesidad urgente de establecer nuevos diálogos interculturales e intercientíficos, y de promover nuevas propuestas para asumir con audacia y esperanza los desánimos y desesperanzas que se generan en sectores de la sociedad. Efectivamente, Enrique Leff pone en evidencia que el desafío actual necesita de un conjunto de valientes respuestas en el campo de la ecología política, en la que él despliega un poderoso pensamiento acerca de los conflictos inherentes a las dinámicas de la vida.

Para iniciar este homenaje a la prolífica vida y obra de Enrique Leff, me propongo una mirada reflexiva de estos años que le conozco y donde retomo la visión macro y micro de su fecundo pensar, desde donde evoco lo que me parece uno de los resplandores de su pensamiento, que recoge las metáforas del caos, del orden, del sol y de la vida como una parte de los caminos que permiten elucidar la complejidad de la conflictividad dialógica y de la dinámica de la vida inherente a su pensar ambiental empeñado en sostener el misterio de la vida en nuestro frágil planeta azul. Agradezco así los variados encuentros familiares que hemos tenido en días iluminados y en noches bajo la presencia de un cosmos estrellado en ambos hemis-

ferios. Agradezco sobre todo nuestra amistad telúrica, definida por la fragilidad de la vida y por la enorme responsabilidad que tenemos frente a ella. En este breve texto trato de mostrar las sendas seguidas luego de una década de amistad, que se ha caracterizado por múltiples conversaciones presenciales y virtuales, en medio de huellas definidas por diálogos filosóficos múltiples sobre saberes y conflictos contextuales, como también por colisiones de mundos y de ontologías, que han predominado en innumerables procesos de reconocimiento y búsquedas de justicia de las comunidades de vida, representadas por tantos pueblos y comunidades indo y afroamericanas.

A lo largo de este texto intentaré sintetizar el complejo nexo existente entre diálogo y conflicto en los territorios interétnicos americanos, y su vínculo con el pensamiento de Enrique Leff acerca del diálogo de saberes. Este asunto resulta relevante para dar cuenta del destino de los territorios indígenas en el conjunto de las Américas y en el conjunto del planeta actual donde requerimos avanzar en una operación cognoscitiva, donde el diálogo y la descolonización del pensar deberían ir de la mano (Tully, 2023). La metáfora que quisiera evocar aquí refiere a un proceso sistemático de despojo territorial y despojo sociocultural que han vivido los pueblos indígenas en más de dos siglos y queda la duda de si podremos separar la suerte o desgracia del planeta del destino que han vivido las poblaciones autóctonas, que corresponden más o menos al 10% de la especie humana. Para mayor claridad, resultaría muy relevante que la suerte que han vivido los seres humanos sacrificados a nombre del progreso y de la civilización sean los más claros indicios de lo que puede acontecer con la degradación de la humanidad. En otras palabras, que la única posibilidad que nos queda para resguardar la casa común para las generaciones futuras es que pensemos en una lógica del cuidado que dichos pueblos le han brindado a la Madre Tierra. Hoy observamos que el futuro que adviene amenaza global-

mente las dinámicas de la vida de los pueblos de la Tierra y de sus territorios por la acción de las grandes empresas multinacionales a las que les importa el control de la rentabilidad de los inversionistas. A través de ese diálogo con Enrique Leff hemos aprendido que en los desgarros de tales amenazas y posibilidades se proyectarían algunas nuevas esperanzas y utopías que nos ayudarían a superar las complejas y terribles situaciones que podrían acaecer si no cambiamos de rumbo. En suma, el diálogo con el pensamiento optimista de Enrique Leff me ha permitido repensar epistémica y metódicamente algunas de mis propias tesis acerca de la noción de conflictividad y de diálogo, y las implicaciones negativas que conlleva este nexo cósmico para la existencia humana en el planeta azul, que ya entrega evidentes signos de fatiga y de agotamiento.

Dicho así, esta es una reflexión personal en medio de un encamionamiento, de los muchos, en que se ha comprometido Enrique con tantos pueblos de la Tierra y en especial de los pueblos indoamericanos. En este sentido, buscaré aportar a este merecido homenaje a la fecunda obra de Enrique Leff, tomando un conjunto de intuiciones y argumentos que ofrecen sus trabajos y que hemos ido compartiendo con muchos otros filósofos/as, pensadores/as y sabios/as indígenas al pensar sobre los retos de la situación ambiental actual. Estas palabras son también de gran afecto y agradecimiento por un camino intelectual y una amistad fraternal de más de diez años, que hemos compartido en medio de nuestras actividades académicas en Santiago de Chile, Concepción, Temuco y en México.

Para visualizar el entramado de esta conversación siempre inacabada, que quizás puede ser similar a la que han tenido otros/as colegas, que han mantenido experiencias mucho más largas que las mías, quisiera recontextualizar mi visión personal decantada de esta obra filosófica a partir de unos breves hitos que hacen referencia a los principales encuentros, amicales y existenciales, que hemos mantenido con Enrique Leff, y a nuestras conversaciones

acerca de los variados frentes y debates ligados a los conflictos interétnicos y a las injusticias epistémicas y ontológicas planetarias, que afectan principalmente a los pueblos originarios en medio del torbellino de una civilización del gran capital. Revisemos aquí algunos de esos principales hitos.

El primer hito nació de una invitación que me hicieron en el año 2014, durante el Seminario Internacional de Ecología Política, en el que el reconocido geógrafo y colega Enrique Aliste Almuna de la Universidad de Chile me invitó, junto al destacado pensador Antonio Elizalde, a comentar el último libro de Enrique Leff que estaba por editarse en los vetustos claustros de la calle Portugal donde se encuentra hoy la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Chile. Este libro, *La apuesta por la vida*, que estaba por publicarse en el año 2014, me permitió acercarme a su singular y fecundo pensamiento. Primero tuve acceso a una copia facsimilar de este libro y, luego, gracias a su generosidad recibimos una caja desde la editorial mexicana que nos costó desaduanar para provecho de nuestros estudiantes del doctorado en Estudios Interculturales en Temuco. Siendo él un colega destacadísimo de la enorme UNAM y nosotros parte de una pequeña universidad de provincia, me llamó profundamente la atención el modo generoso y dialogante que tenía Enrique de preocuparse por el envío de libros y de ayudarnos en Wallmapu a enfrentar filosóficamente las interrogantes de eso que la filosofía europea ha denominado la vida. Me impresionó ese gesto amical, pero sobre todo un pensar creativo donde abundaban los instrumentos y las herramientas de las ciencias sociales y de la filosofía contemporánea. Si bien algunos/as de mis colegas y estudiantes de posgrado en la Universidad Católica de Temuco y de otras universidades trabajaban propuestas sobre la ecología de los saberes y la justicia entre saberes, ligados a los aportes de R. Panikkar y B. de Sousa Santos, yo hasta la fecha desconocía todos los detalles y el

amplio análisis del pensar ambiental de Enrique Leff y sus grandes aportes a la ecología política latinoamericana.

Este conocimiento de su obra se completó por una solicitud de ampliar un artículo que había enviado para a publicar en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Debo a mi compañera de estos años de madurez, la antropóloga Noelia Carrasco de la UDEC, que me proporcionó desde su biblioteca las primeras lecturas para responder a las observaciones que me habían hecho a este artículo, que preparaba en conjunto con el antropólogo Francisco Ther de la Universidad de los Lagos. A partir de estos dos casuales encuentros, comenzamos a recibir de una manera frecuente a Enrique Leff en Concepción y en Temuco; él, por su parte, nos presentó México con la cordialidad de siempre en una pasantía en la UNAM, que hicimos junto a Noelia y mi hija pequeña, Laura. Tuvimos así la inmensa fortuna de compartir algunas reflexiones acerca del valor de nuestros viajes, de los problemas ambientales, de las culturas populares, de las variaciones de la gastronomía, del sentido de la convivencia y del sentido festivo y lúdico de la vida, amenizada siempre por la vitalidad e interrogantes de mi hija Laura.

Ya son diez años desde ese comentario a su libro y desde la revisión de ese artículo en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, pero ambos hitos propiciaron una rica amistad interpersonal que fue iluminando diferentes aspectos de nuestras existencias, definidas por los requerimientos de sus apuestas vitales. Quisiera mencionar que esta relación intelectual y de amistad intercultural ha estado llena de lectura de trabajos, de discusiones de temas teóricos y de conversaciones sobre las vicisitudes de la vida social y académica de nuestros países, lo que ha dado lugar a una floreciente amistad intelectual y humana que ha tenido repercusión en nuestro modo de abrirnos al tema ambiental para hacer un aporte al Basal CHIC, donde colaboramos con una filosofía ambiental ligada a la situación de Tierra del Fuego.

Y estos hitos derivaron en un diálogo filosófico acerca de la ontología de la vida, que cristalizó en un Seminario de Teoría Crítica que realizamos con filósofos chilenos en la Universidad Católica de Temuco en el año 2016. En éste se buscaba profundizar aspectos filosóficos de la ontología de la vida, de la vida de los seres humanos y de los seres no humanos y donde Enrique Leff iba a presentar un primer manuscrito del trabajo que estaba realizando para su tesis doctoral. Este hito fue retratado con gran generosidad por el mismo Enrique Leff en su prólogo al libro *El fuego de la vida* (2018), en el que menciona los temas trabajados y a los y las colegas invitados/as. Para las y los que participamos en esos días de intenso trabajo intelectual quedó en claro que el campo de la ontología y del pensamiento ambiental no eran unos asuntos abstractos y teóricos del quehacer filosófico occidental, sino que un pensar crítico ambiental podía dialogar con las tesis ontológicas y epistemológicas, lo que contribuía enormemente a ahondar y a cuestionar algunos aspectos éticos y políticos en los que los procesos de autorreflexión y acción sociopolítica implican la consideración de las subjetividades populares y políticas de los territorios interétnicos.

Un segundo hito se refiere al despliegue de los supuestos filosóficos de Leff en su tesis doctoral sobre la ontología de la vida que me parecieron muy iluminadores y relevantes para dar cuenta de los múltiples conflictos que atraviesan los saberes y la comprensión de los imaginarios interétnicos, sobre todo por el papel que les cabe a las ontologías relacionales de los aprendizajes de los saberes y a los mundos indígenas, que han sido y fueron invisibilizados y/o negados por los patrones de la modernidad racionalista de los últimos siglos. Tuve la posibilidad de que la Dirección de Posgrado de la UNAM me habilitara para ser parte de la conducción de su tesis doctoral junto a León Olivé, lo que me brindó la oportunidad de establecer un replanteamiento sobre el nexo entre conflictividad y diálogo, que surge en diferentes vetas del pensamiento crítico, en

que se comienzan a considerar las capacidades epistémicas y ontológicas para proponer otras miradas del decurso que emerge en el nexo entre humanidad y naturaleza y a partir del cual se generan perspectivas políticas inéditas para sociedades hegemónicas cautivadas por más de medio siglo por el neoliberalismo global.

Después de la exitosa defensa de la tesis doctoral pudimos profundizar en varios aspectos, sobre todo a partir de una pasantía que efectué como profesor invitado por la doctora Ana Luisa Guerrero del CIALC-UNAM, que me llevó a discutir nuevamente las elaboraciones maduras de *El fuego de la vida* (2018) en una presentación pública en la UNAM, y donde pudimos coincidir sobre las exigencias y urgencias que impone la degradación ambiental y la relevancia del cuidado planetario de la vida, que requiere de una imperiosa proyección y concreción del diálogo con los saberes y prácticas multifacéticas de los mundos indígenas, afros, cimarrones y mestizos.

LOS MISTERIOSOS SENDEROS DE LA VIDA

Nos parece que para integrar la noción de conflicto al interior de los diálogos ambientales, resulta central dar cuenta de la colisión de los saberes en tiempos de tecnociencia, en los que es imposible comprender las grandes dificultades, sin atender a los graves problemas estructurales comunes que trae consigo el capital en la economía y en la política en los múltiples contextos de vida de los pueblos. En este sentido, consideramos que se requiere tomar distancias frente a los diálogos culturalistas y al ambientalismo romántico. Por lo tanto, un diálogo pueril y sin las mediaciones conflictivas, nos distrae de los problemas de fondo y olvida centrar la discusión, los temas, los problemas y los distintos ángulos requeridos para construir una visión de genuina justicia ambiental, que tenga implicaciones tanto

para la economía, la política y la cultura como para la discusión ontológica de toda la biósfera planetaria.

Asimismo, me parece que esta intersección entre conflicto y diálogo ayuda a proyectar un pensamiento ambiental crítico que supere el ecologismo romántico y, a su vez, permita enfrentar una discusión acerca del cuestionamiento del rol arrollador del capital a partir de la consideración de la desarticulación y negación de los saberes vitales de los pueblos. Estas formas de interacción, que no separan lo que es diálogo y lo que es conflicto, son cruciales para comprender lo que acontece frecuentemente en los territorios interétnicos, con la carga histórica de las experiencias de injusticia y de los sentimientos sociales negativos. Esta articulación es parte de una teoría contextual de la justicia que se propone responder a las problemáticas sociales de un tipo de modernidad desbocada desde sus propias particularidades históricas, apelando a este otro modo de pensar la eventual catástrofe ambiental, si es que no se cambia sustantivamente el rumbo del proyecto tecnocientífico moderno, que se divulga no sólo a través del predominio de la filosofía y de las ciencias, sino de una acción política plagada de motivaciones e intereses espurios y la codicia de los estados capitalistas, y que hoy en un mundo neoliberalizado se expresa en el poder del capital financiero a través del poder de las empresas y corporaciones multinacionales globales.

Es en medio de este trascendente debate ambiental para el futuro de la humanidad, que el pensamiento de Enrique Leff destaca por su invitación a profundizar en los diálogos trasatlánticos y transpacíficos entre pueblos, activistas, pensadores/as y filósofos/as para comprender las diferentes singularidades territoriales del planeta Tierra que habitamos en medio de su deriva ambiental ecosistémica y de proponer las posibilidades para enmendar el rumbo como piden nuestros nietos y nietas, y buena parte de las nuevas generaciones que quisieran sobrevivir a las catástrofes venideras. En suma,

esta aguda conciencia de la crisis ambiental y de su universalización creciente en diferentes dominios, tiene gran relevancia para un pensamiento crítico ambiental mundial que busca impactar en una mejor ciencia y una mayor conciencia para todas las sociedades, periféricas y no periféricas. Por lo tanto, resulta fundamental comprender la presencia activa de los pueblos de la Tierra en las soluciones de corto, mediano y largo plazo, y su obstinada resistencia a formas económicas y políticas globales que no respetan sus derechos ancestrales y que ponen a toda la humanidad en peligro.

La resistencia de los pueblos nos ayuda a entender una postura contextual que parte de una crítica a lo que se denomina “un universalismo abstracto” y se relaciona estrechamente con el pensar ambiental, ya que la situación actual del planeta requiere al mismo tiempo de una discusión de ontologías relacionales, pero también una obligación de repensar una ontología compartida de la vida. De este modo, al revisar la situación geopolítica existen profundas interdependencias y problemáticas que sobrepasan los territorios de vida, de modo que no se pueden aplicar sin más los planteamientos y discursos primermundistas sin considerar todos los esfuerzos que hacen los pueblos de la Tierra y las sociedades periféricas por proteger y cuidar sus territorios. Para avanzar en el reconocimiento de las múltiples relaciones que esos mundos de vida tienen con los nichos bioculturales, se requiere pensar a la vez en universalidad y contextualidad. Particularmente requerimos asumir unas experiencias históricas asimétricas, situaciones contingentes que hemos vivido en territorios asimétricos, donde efectivamente el impacto más brutal lo reciben los pueblos de la Tierra, y donde actualmente se plantea el problema de la colisión de mundos en nuestro tiempo, lo que se aventura a la espera de otras comprensiones provenientes de las visiones euroasiáticas y africanas.

Es en este punto en el que se vuelve más relevante el gran aporte de la racionalidad ambiental y la ecología política de Enrique Leff

en América Latina, ya que la realidad de los pueblos amerindios, por aludir a los que nos son más cercanos, no se considera como una situación paradigmática de las actuales formas de injusticia planetaria. Por cada humedal maya, por cada bosque amazónico destruido y por cada territorio intervenido por las empresas, nos encontraremos con consecuencias desastrosas para la vida íntegra de esos pueblos originarios, que han sido sus ancestrales cuidadores. Evidentemente la situación resulta dramática para los pueblos originarios, ya que hoy estamos en presencia de un etnocidio y de un ecocidio a nivel planetario, tal como se expresa en la experiencia brutal de los pueblos del extremo sur de América, los que todavía tienen poco lugar en nuestros debates de filosofía moral y política.

LAS ONTOLOGÍAS RELACIONALES Y LOS SABERES MAPUCHES (*MAPÜN KIMÜN*)

A partir de nuestra amistad intelectual y de los incesantes diálogos con los planteamientos de Enrique Leff, también surgió una inspiración conjunta hacia los diálogos con sabios y nociones mapuches, cuyo punto de partida y genuino aprendizaje intercultural e interétnico se relacionan con la dimensión ecológica, que conlleva la sabiduría mapuche, en el amplio sentido de lo que la lengua mapuche denomina *mapün kimün*. Como ya indicamos en otros trabajos, en esta palabra existe un conjunto de nociones y categorías etnoculturales que se refieren a las relaciones espirituales profundas, reales y simbólicas, entre la Tierra (*mapu*), las personas que la habitan (*che*) y el conjunto de todos los seres vivos (*itrofill mongen*), lo que llamaríamos en lenguas occidentales animales, plantas y seres inanimados.

Estas visiones e ideas prosperaron en una feliz experiencia de diálogo entre saberes que tuvimos, sobre todo, a partir del trabajo

realizado entre 2018 y 2019 por una comisión mixta constituida en Temuco, formada por académicos/as, profesionales y autoridades mapuches, que abordó los diferentes aspectos de la cultura, la sociedad y la lengua mapuche que habría que considerar en clave de ecodesarrollo. El trabajo de esta comisión sirvió para confirmar que la mayoría de los estudios e investigaciones académicas ha tenido una orientación reductivista, y que su lógica se enmarcaría en la fragmentación disciplinaria y profesional de la modernidad actual.

En esa comisión coincidimos con la autoridad mapuche, José Quidel, en que muchos de los estudios en el área se han comprometido poco con la vitalidad actual de la cultura, pues se han focalizado en la producción académica y los estándares requeridos por el sistema de ciencia y tecnología actual que ha desatendido los enormes desafíos éticos del Wallmapu en este tiempo actual. Finalmente se consideró que había algunos enfoques y temas que eran muy poco analizados y que era relevante seguir trabajando en pos de un ecodesarrollo basado en un diálogo genuino de saberes.

Ahora bien, resulta interesante precisar cuáles serían las dificultades que conllevaría la existencia de un diálogo genuino entre saberes. Una primera dificultad que podría derivarse de este diálogo, tal como he señalado en otros trabajos, resulta de considerar los lugares de enunciación y el tipo de lengua en que se situará este diálogo intercultural. Lo primero que cabe señalar es que argumentar en un pensamiento ambiental probablemente no sea entendido del mismo modo en las lenguas indígenas. Los saberes originarios propios y las praxis de la acción de los diversos pueblos indígenas americanos no pueden compartir la visión lógica unitaria, propia de las lenguas modernas, como lo demuestra el caso del mapuzungun, donde los mapuches comprenden que el destino del *che* se juega en su interacción con todo lo viviente (*itrofill mongen*), ya que ahí se juega la posibilidad del vivir bien (*Küme Mongen*).

En este sentido de la filosofía ambiental, la noción mapuche del *Itrofill mongen* se refiere a una expresión emblemática que el saber mapuche ancestral empleaba mucho antes de que surgiera entre nosotros los occidentales la preocupación ambiental por el deterioro de la vida planetaria, producto del modelo industrial imperante en nuestras sociedades modernas. Las expresiones como *wenumapo*, *newen*, *itrofill mongen* no son fáciles de traducir ni de encontrar en expresiones equivalentes en nuestra lengua. Es aquí donde se juegan quizás las posibilidades de eso que Panikkar denominaba el diálogo de co-traductores como parte de un genuino diálogo de saberes. Si se pudiera traducir sería algo similar a l complejo conjunto de la vida o la interacción de todos los seres existentes. Si bien esta traducción no es perfecta, deja la sensación de que nos encontramos en el semántico fluir de los vivientes (*Mongen*), lo que supone que no existe una separación ontológica entre los diversos tipos de seres vivientes, lo que implicaría la no separación entre los humanos y los no humanos. Para poder señalarlo de una manera más enfática, en los no humanos existirían formas vitales y virtualidades que nos identificarían y caracterizarían como humanidad. En esta misma línea, Sirio López concuerda al señalar que:

El ser humano es parte de la naturaleza y (como desde siempre lo supieron las culturas indígenas), sin naturaleza no humana no hay ser humano. Por eso la perspectiva ecomunitarista es irrenunciablemente socioambiental, como lo exigen las tres normas éticas fundamentales en la que se basa; la tercera, en particular, nos obliga a velar por la salud de la naturaleza humana y no humana (2017: 134).

En este plano ecológico existe una convergencia con el *mapün kimün*, al centrarse en esa clave de la expresión *itrofill mongen*, entendida como la relación intrínseca de la vida en su magnificencia holística. En definitiva, se refiere al destino común de toda la naturaleza viva

y de todos los seres humanos llamados a ser personas che (Quidel, 2023). Pero si el saber mapuche y las sabidurías de la Tierra nos previenen de algo, que recién comenzamos a atisbar en nuestra visión moderna, es que los procesos de percepción, de sensibilidad y de acción de los llamados animales en Occidente se caracterizan por potenciar vivencias y convivencias que recién comenzamos a percibir en todas sus dimensiones reales y simbólicas. Esto ya aparece en el enfoque del filósofo canadiense James Tully, cuando recuerda en 2019 que el conocimiento indígena conceptualizó, mucho antes de nuestra época, la interconexión humana con la tierra como relaciones de regalo-reciprocidad y como modelo para las relaciones sociales de las prácticas de ciudadanía no violenta, que incluyen las interacciones entre el mundo humano y no humano. Tully (2019) sostiene que los *homo sapiens* deberían verse a sí mismos como ciudadanos cívicos interdependientes de las relaciones ecológicas en las que viven, respiran y tienen su ser. Como tales, tienen la responsabilidad de cuidar y mantener estas relaciones, que actúan en una reciprocidad interdependiente.

Quiero sostener, por último, que a pesar de los relevantes esfuerzos y de las diferentes posturas que han surgido por romper el paradigma de la modernidad universalista, se sigue desconociendo ampliamente la visión y la apertura de las lenguas indígenas y de sus mundos de vida, donde re-aparecen los modos de existencia heterogéneos de las comunidades humanas y, sobre todo, modos heterogéneos de vinculación con los diversos tipos de seres no humanos, que no se dejan reducir a la construcción y jerarquización epistémica de las especies. En este sentido, resulta esencial recobrar una mirada que se piensa y siente desde hace muchos milenios, que ha quedado plasmada en las lenguas indígenas. Esta mirada biosocial y biocultural de los pueblos de la Tierra, como denomina Enrique Leff, se plasma en una forma de habitar la comprensión del sentido del habitar humano en territorios específicos y diferenciados.

PARA NO CONCLUIR Y RE-ABRIR VISIONES PARA OTROS MUNDOS VITALES ADVINIENTES

El ejercicio reflexivo, realizado en estas páginas dedicadas a Enrique Leff, buscó principalmente evidenciar su fructífero pensamiento en el marco de la ecología y la ontología política contemporánea, y cómo desde ahí se abre un conjunto de investigaciones relevantes en diferentes campos interdisciplinarios e interculturales. El lugar de enunciación, a diferencia del enfoque prevaleciente en el paradigma hegemónico, permite conectar con la preocupación de Enrique Leff al referirse a los lugares de enunciación de los pueblos originarios, enfrentados a un despojo creciente y sistemático de sus territorios y de sus modos de vida principalmente en estos dos últimos siglos. Pero pensar de una manera crítica y contextualizada obliga a poner en perspectiva los enfoques cognitivos hegemónicos predominantes proponiendo niveles y escalas, en los que no se requiere renunciar a una mirada universalista de la degradación ambiental mundial ni tampoco caer en un cómodo relativismo, al sostener que los territorios singulares tienen todas las respuestas específicas a los graves problemas que afectan a todos los pueblos.

Es aquí donde se plantea la principal problemática que suscitaría el diálogo de saberes en el pensamiento de una ecología política y de una teoría crítica, que confrontan las experiencias de sufrimiento de sujetos y pueblos enfrentados a un proceso nihilista, ligado al proceso arrollador del capital y al predominio de una forma tecnocientífica de producir, que elimina las múltiples prácticas de reproducción real y simbólica de la vida. Es por esto que sostenemos que hoy necesitamos recoger las voces de los sujetos en primera persona para propiciar el reconocimiento de sus propias prácticas vitales. En este sentido, el protagonismo de los sujetos y de las comunidades humanas es el único camino que permite rectificar el prisma para ir resolviendo sus problemas urgentes en torno a la justicia definida

de un modo no-simétrico, como lo sugiere un diálogo genuino de saberes. Pensar con arraigo presupone superar los prismas de los sujetos y sus comunidades humanas en su nivel de estructuración abstracta. Aunque sea reiterar lo ya dicho, se trata de un otro pensar y de convivir con esas comunidades y subjetividades a partir de sus experiencias de sufrimiento social, de actores y protagonistas, donde existe una necesaria dialéctica entre lo que se sufre y lo que puede ser reparado.

Estas observaciones críticas destacan evidentemente una necesaria y mordiente política intercultural y decolonial, que responde a las críticas por la despreocupación y el trato funcional que han tenido los estados modernos actuales frente a los pueblos originarios. En definitiva, lo que planteamos es una limitante de la filosofía política crítica en tanto busca formas de entender el poder, considerando las relaciones interdependientes que tienen las asimetrías contemporáneas con la matriz del poder colonial y neocolonial en un mundo económico global. Es importante destacar estas ideas en este preciso momento en que nos encontramos discutiendo y reelaborando concepciones de justicia y de reconocimiento en relación con las nociones de ecocidio y etnocidio.

Uno de los problemas más importantes que tenemos aún los filósofos/as morales y políticos/as se relaciona con la existencia de categorías limitadas, que tienen una incapacidad para rastrear los contextos conflictivos específicos, en particular por la irrelevancia que se concede a la voz y a las prácticas de los sujetos de comunidades humanas sufrientes, como testimonios de mundos de vida y ontologías milenarias, hoy en riesgo de desaparición. El aporte de nuestro colega y amigo Enrique Leff a un proyecto de un nuevo pensar intercultural/decolonial surge por la importancia de la escucha de esas voces y prácticas de los propios pueblos autóctonos, que apuestan por la vida y no se dejan abordar desde una ontología del declinar y del nihilismo. En definitiva, me parece que éste es un

punto relevante de inflexión en que requerimos tensionar aún más las profundas experiencias de los pueblos de la Tierra y la avidez por esos territorios, que guardan la máxima biodiversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Antona, Jesús (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Briones, Claudia (2019). *Conflictividades interculturales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies in the Humanities and Social Sciences.
- Gómez Müller, Alfredo (2016). *Nihilismo y capitalismo*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Guerrero, Ana Luisa (coord.) (2021). *Las empresas transnacionales y los derechos humanos: debates desde América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Kirloskar-Steinbach, Monika (2023). *Dialogue and Decolonization. Historical, Philosophical, and Political Perspectives*. Londres: Bloomsbury.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). “Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* [Dossier temático “Diálogo dos saberes socio-ambientais: desafios para epistemologias do Sul”] 50: 4-20.
- Leff, Enrique (2019). “Diálogo de saberes: la reapertura de la historia hacia la diversidad biocultural del planeta” [Prólogo]. *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, de Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar. México: Juan Pablos Editores/Red de Patrimonio Biocultural de México del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/International Science Council.

- López, Edgar Antonio; Ángela Niño, y Leonardo Tovar (2019). *Claves de la justicia en América Latina*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Olivé, León (2004). *Justicia e interculturalismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quidel, José (2023). “La noción mapuche de che (persona)”. Santiago de Chile: Editorial Pehuén.
- Richards, Patricia (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la concertación 1990-2010*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Salas, Ricardo (2010). “Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente”. En *El desafío del conocimiento para América Latina*, editado por Cristian Parker y Fernando Estenssoro, 285-301. Santiago: Ediciones IDEA.
- Salas, Ricardo (2011). “Intersubjetividad, memoria y reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* (23): 11-23.
- Salas, Ricardo (2019a). “Democracia, territorio y conflictos interétnicos en Wallmapu”. En *Brasil. Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas*, coordinado por Antonio Gludeior, 227-239. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia.
- Salas, Ricardo (2019b). “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile)”. *Revista Nuestra América* 7(14): 315-336.
- Silva, Hernando, y Felipe Guerra (2017). *Derechos humanos y pueblos indígenas en Chile hoy: las amenazas al agua, a la biodiversidad y a la protesta social*. Temuco: Observatorio Ciudadano.
- Tully, James (2019). “Life sustains life 1: Value: social and ecological”. En *Nature and value*, editado por Akee Bilgrami. Nueva York: Columbia University Press.

Ontología de la crisis del fuego del mundo de la vida: loa a Enrique Leff

JUAN GUILLERMO MANSILLA SEPÚLVEDA

Pregunta a las bestias y te instruirán;
a las aves del cielo, y te lo comunicarán;
a los reptiles de la tierra, y te enseñarán;
y te lo harán saber los peces del mar.
¿Quién no ve en todo esto que es
la mano de Dios quien lo hace?
Job 12, 7-9



Conocí a Enrique Leff gracias a una entusiasta invitación del doctor Ricardo Salas Astrain a un coloquio intitulado “Ontología de la vida y crisis medioambiental”, realizado el viernes 30 de septiembre de 2016 en el Auditorio Cincuentenario del Campus San Juan Pablo II, en la Universidad Católica de Temuco (UCT), en Temuco, capital de la región de la Araucanía, en Chile. Esta actividad estaba planificada para asistencia libre a todo público. El evento fue organizado por el Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales, la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía y el Observatorio Regional de la UCT. La modalidad de este conversatorio fue de un curso-taller y estuvo a cargo de Enrique Leff.

Posteriormente, el 6 de diciembre de 2018 tuve acceso a una obra de Enrique Leff, texto reescrito a partir de su trabajo doctoral, que logró defender en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a fines de 2017. El libro apareció en la editorial Siglo XXI de México con el título *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Este libro es una invitación a mirar la vieja (pero actual) tesis de Edmund Husserl en la que se plantea que la ciencia actual ha olvidado el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Mi tesis doctoral fue un análisis de la obra testamentaria del filósofo moravo, *La crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*.

Meros hombres de hecho sólo pueden generar y validar meras ciencias de hecho, decía radicalmente Husserl. Es la hegemonía de la facticidad positivista, epistemología que subyace al modelo de desarrollo económico que ha descuidado el medio ambiente. Esta advertencia, en sus diferentes obras, ha sido planteada permanentemente por Enrique Leff. Los antecedentes biobibliográficos del autor así lo evidencian; títulos tales como *Ecología y capital* (1986); *Ciencias sociales y formación ambiental* (1994); *Saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (1998); *La complejidad ambiental* (2000), entre otros, dan cuenta de su voz en el debate sobre ética medioambiental en el contexto latinoamericano.

La crisis ambiental es en estricto rigor una crisis de la vida misma: de los modos como el pensamiento humano ha afectado los cursos de la vida y los modos de habitar el planeta conforme a las condiciones de sustentabilidad de la vida; una crisis recurrente de los modos de intervención de la ontología de la técnica y de la racionalidad económica, que degradan la compleja trama ecológica de la cual brota a cada instante y en la que se sustenta la durabilidad de la vida en el planeta Tierra (Leff, 2018: 261; Pulgar *et al.*, 2019). Aquí juega un papel preponderante la dimensión intersubjetiva de la vida que sintetiza el diálogo íntimo entre el universo ambiental y la existencia del ser humano. Esta obra, como otros aportes de Leff, es extensa y profunda, porque en ella prima la intencionalidad de desentrañar la complejidad de la existencia, siguiendo la nomenclatura heideggeriana para entender el diálogo de la vida humana y el medio ambiente.

Se podría afirmar –siguiendo a Leff– que en la condición preteórica y precientífica de la vida cotidiana se encuentra el humus que potencialmente podría crear condiciones para transitar desde la monadología, que habitualmente se funda en la necesidad de la muerte, hacia las alteridades, que pueden traer consigo espacio para la utopía y, por consiguiente, nuevas posibilidades para sentir y eje-

cutar nuevos mundos posibles por-venir y de los cuales no podemos asegurar su morfología (Pulgar *et al.*, 2019). En este orden de ideas, aparece la cuestión de la otredad, pues el Otro¹ puede sorprender, poner en apuros, irritar y violentar.

La propuesta ontológica, epistémica y política de Leff no aspira solamente a intentar entrever y sobre todo a escuchar a través de distintos derroteros filosóficos la vida relegada y olvidada por la misma ontología moderna —acceder a la vida desde la no-vida de Occidente, desde los deslizamientos del ser que ha opacado la vida—, sino que también propone pistas para que la necesaria vitalización de nuestro-estar-en-el mundo pueda encarnarse, para que la religación con la vida pueda llegar a concebirse y practicarse como posible. A ello dedica la tercera parte de la obra titulada *La comprensión de la vida en un mundo sustentable: imaginarios sociales, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*, en un contexto de profunda crisis, la misma que inspiró la reflexión filosófica a Heidegger y Husserl (Pulgar *et al.*, 2019). De hecho, el mundo de la vida no puede ser pensada si no es a partir del viviente. Y es justamente el dominio de la carne viva la que permite articular al viviente con el ser.

LA APUESTA POR EL MUNDO DE LA VIDA

Un libro inspirador para mí fue *La apuesta por la vida*. En este sentido escribió Leff:

La apuesta por la vida no es un juego de abalorios, un divertimento de la razón. No es un juego de azar gobernado por el conocimiento de las

1 Escribo Otro siempre con mayúsculas, no sólo para honrar a Emanuel Levinas, sino para colocar en su correcto sitio al prójimo.

reglas del juego. Es un giro en la voluntad de dominio sobre la naturaleza y de los otros, hacia la voluntad de poder querer la vida. En estos destellos del pensar, un autor no es más que una partícula suspendida en el universo intentando pensar la vida: un ser interrogante, inarrogante, arrojado al mundo en un acto de supervivencia (2014: 344).

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

LA *LEBENSWELT* COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DEL MUNDO DE LA VIDA DESDE EDMUND HUSSERL

Un punto de partida para actualizar la reflexión desde y con la *Lebenswelt* es la teoría diltheyana de la concepción del mundo (*Weltanschauung*). Aquí, Husserl plantea la teoría de la ciencia del mundo (*Weltwissenschaft*). Entonces, es este mundo sobre el que se sedimenta la vida temporal y vivencial del ser humano lo que per-

mite las sistematizaciones de las ciencias particulares a las que Husserl denominó *Lebenswelt* o mundo de la vida. Para Husserl la palabra vida no tiene aquí sentido fisiológico-orgánico, significa vida que actúa conforme a fines y sentidos trascendentes, que crea y recrea formas espirituales y simbólicas: en el sentido más amplio, vida creadora de cultura, en la unidad de una historicidad. Las cosas aparecen cuando nos abrimos a ellas (idea de mundo) y vamos hacia ellas, es una gran posibilidad vital que nos obliga a revisar los métodos con los que accedemos a ellas desde el pensamiento científico en sus niveles ontológicos y epistemológicos. Asimismo, es pertinente aclarar que este no es un concepto que aparece en el último Husserl, porque ya estaba desarrollado en la obra anterior del filósofo. Lo que sucede es que evoluciona como constructo y sella el programa fenomenológico con una claridad mayor.

Aquí aparece el problema de la historia y del tiempo, y este es un punto central para la tesis que desarrolló el propio Enrique Leff, pues desde la mera racionalidad positivista los hechos están determinados por una lógica meramente hipotética deductiva, sin considerar la reflexión por la historia del hombre, el mundo histórico de la vida y la comprensión del presente a partir del pasado. Al respecto, Fink ya había advertido que el eje troncal de la fenomenología de Husserl era el problema del mundo, y si se habla de mundo se habla de tiempo, historia y de medio ambiente. Las circunstancias obligaron a Husserl a pensar históricamente; especialmente gravitante fue el escenario de entreguerras. No se puede evitar siquiera la impresión de que, justamente allí, donde Husserl trató de trascender la historicidad, estuvo más fuertemente condicionado por el espíritu de la época, las tensiones y debates de su tiempo (Fellmann, 1984).

De este modo, para expresar el nexo que une de manera indisoluble a estos dos conceptos se debe comprender que sólo hay mundo si hay historia y sólo hay historia si hay mundo: el ser humano

del mundo pertenece al reino de la naturaleza y el reino de la naturaleza pertenece al ser humano del mundo. La aparente circularidad que se encierra aquí puede aclararse volviendo más explícita la fórmula, que expresa en realidad no un círculo sino una paradoja; a saber, que hay mundo si hay comprensión histórica y sólo hay historia si hay comprensión del mundo. En otras palabras, sólo se puede decir que hay mundo si éste se manifiesta a través de la comprensión histórica, y sólo se puede decir que hay historia si el mundo se manifiesta en tanto fenómeno, es decir, si aparece. Sólo si el hombre comprende la historia reconoce el mundo como tal y sólo si el hombre comprende el mundo reconoce la historia como tal.

Este conocimiento de la riqueza de la historia y de la vida implica disponer de un método distinto al que se propone en las ciencias naturales. Ahora bien, el objeto de la fenomenología no es el conjunto de fenómenos estudiado por las ciencias, sino aquello que en cada instante permite que un fenómeno sea tal, su fenomenalidad, el modo de donación conforme al cual nos es dado y es así un fenómeno para nosotros (Cristin, 2000). Ahí aparece el problema del retorno del mundo de la vida a la consciencia de este mundo precientífico. Esto implica reconocer que el mundo de la ciencia, particularmente cualitativo, se apoya en la conciencia radical del mundo, sobre la intencionalidad, de la que es una forma elaborada.

La fenomenología de Husserl habla finalmente de la vida absoluta de la subjetividad trascendental, de la vida real presente en un anonimato insuperable, misterioso, no sólo para Edmund Husserl, sino para toda la filosofía. Por tanto, lo que es interesante resaltar es la relación que se da entre la fenomenología trascendental como ciencia estricta y la fenomenología como ciencia de la *Lebenswelt*. Estamos frente a dos versiones distintas del rigor.

La filósofa chilena Carla Cordua plantea que pasar por alto el sentido original de “mundo” está ligado a la existencia de una humanidad inteligente que prescinde de la subjetividad pensante, ya que

objetiviza sin reflexión las cosas mismas. Husserl subrayará siempre la condición empírica del mundo en su sentido primordial y pre-dado, lo cual implica reconocer que el mundo es siempre ya vivido, conocido, sentido y donado en contraste con su versión idealizada, en la que el mundo es parte de un proyecto epistémico que condiciona sus objetos para adecuarlos al sistema de la matematización universal (Cordua, 2005). Bajo esta perspectiva, la subjetividad no sólo produce, pues, las idealizaciones del campo matemático, sino, ante todo, el mundo de la vida y la vida del mundo. El mundo de la vida no se encuentra ahí en las inmediaciones de la historia, como si fuera por sí mismo, como substrato de sus propias cualidades. Sólo son lo que son debido al conglomerado de operaciones subjetivas que los hacen aparecer y los traen a su condición de fenómenos. En otras palabras, los constituyen.

Por esta misma razón Husserl interpela a la tradición filosófica que consideraba como verdad lo que estaba oculto detrás de la mera opinión. El mundo objetivo es una cimentación teórica-lógica; de hecho, la cimentación de lo que por principio no es perceptible, de lo que, por principio, en su ser mismo propio no puede ser probado, mientras que la subjetividad del mundo de la vida está caracterizada en su totalidad, precisamente porque puede ser efectivamente probado (Husserl, 2008). Cabe decir que estas prestaciones trascendentales que van confiriendo sentido y ser a todo lo que es y potencialmente puede ser para nosotros, son extraordinariamente complejas, porque, además, la esencia de la vida reside en la autoafección. Para ello, se dejará a un lado todo aquello que ha contribuido a la positivización y naturalización de la razón y de la existencia humana. Gracias a la reducción todo lo objetivo se torna subjetivo (Husserl, 2008). Merleau-Ponty siempre afirmó que Husserl admitía que el primer resultado de la reflexión es ponernos en presencia del mundo tal como lo vivimos en la reflexión (*Lebenswelt*) (Merleau-Ponty, 1969).

Lo anterior refleja la necesidad de generar un conocimiento sintáctico de la reflexión que originó aquellas intuiciones originales que han configurado saberes que hasta hoy permanecen clausurados desde una lógica positivista, pragmática y analítica. Entonces, áreas disciplinarias como la geometría, o más exactamente, la física-matemática han ejercido durante siglos una influencia determinante, sin crítica previa, y esta situación se reitera en las *Meditaciones* de Descartes, a quien le parecía natural que la ciencia universal tuviera la forma de un sistema deductivo, por el cual todo el edificio epistémico-metodológico descansaría desde el orden geométrico euclidiano —claro y preciso— sobre un fundamento axiomático, sirviendo de base absoluta para la deducción (Husserl, 2008). La concentración del interés filosófico en la epistemología de las ciencias especiales hacia fines del siglo XIX, por influencia del positivismo y debido al afán de evitar las audacias metafísicas del pasado, influyó gravemente sobre la suerte de la concepción de la verdad en ese periodo y desde entonces.

Aquí hay un tema interesante que escapa a las pretensiones de este capítulo de libro, y se refiere a la comparación de aquel Husserl de la *Filosofía como ciencia estricta* (1910/1911) con aquel Husserl tardío de *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental* (1934). Este último es el libro donde Husserl afirma que la noción científica de una verdad objetiva tiene una deuda importante con el saber precientífico, al que la ciencia se refiere para definir por contraste su propia manera de concebir la verdad. Las ciencias conciben sus unidades de análisis presuponiendo al mundo de la vida en el que la ciencia se desenvuelve y valiéndose de lo que encuentra en él y les resulta conveniente para sus fines. Pero lo hacen irreflexivamente y lo desconsideran cuando describen el carácter del método científico y sus resultados. Por tanto, la tesis de Husserl tiene como eje articulador la idea del carácter derivado de la teoría de las ciencias especiales. Así se refleja en el siguiente planteamiento:

El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias [...] Hacia estos varios modos de evidencia apuntan todas las validaciones concebibles pues la peculiaridad propia de cada uno de tales modos reside en estas intuiciones como aquello que es efectivamente experimentable y validable intersubjetivamente [...] Debe quedar completamente aclarado [...] cómo toda la evidencia de los logros objetivos y lógicos sobre los que se funda la teoría objetiva [...] posee sus fuentes escondidas de justificación en la productividad última de la vida [...] (Husserl, 2008: 130-131).

Según García (2000), la *Lebenswelt* es un contraconcepto. Es aquello que no coincide con el mundo de la ciencia, pero sí es una realidad más originaria que la que la ciencia describe y sobre la que construye su saber y método. La fenomenología, por tanto, pretende romper el monopolio epistemológico y metodológico que las ciencias objetivas de la naturaleza reivindican para sí y superar el recorte del concepto de realidad por ellas operado. Este recorte de la realidad aparece bajo el rótulo de variables, indicadores e índices desde la tradición analítica positivista. Husserl enfatiza el problema del mundo de la vida como un asunto parcial dentro del problema general de la ciencia objetiva, debido a que ésta subordina el mundo de la vida como objeto, desconociendo que la *Lebenswelt* es el subsuelo desde donde se posiciona y debe ser comprendida la validez pre-lógica, fundante y originaria, anterior a las valideces lógicas y verdades teoréticas de la epistemología del método científico.

De esta manera, puesto que el “mundo de la vida” desempeña la función de suelo de los mundos especiales de la ciencia y sus evidencias intuitivo-precategoriales constituyen el soporte de los enunciados lógico-científicos, se precisa replantear el problema ontológico, que cuestione y fije las estructuras invariantes de aquel mundo (García, 2000).

En esta constitución del mundo entran a formar parte la “tradición histórica”, en cuanto ingrediente del mundo de la vida, y la “subjektividad trascendental”, en tanto instancia constituyente del sentido del mundo histórico. De hecho, la radicalización del problema hermenéutico mediante una vinculación del mismo a una ontología de la *Lebenswelt* o *a priori* precategorial encauza, por una parte, a la superación de la polaridad sujeto-objeto y del correlativo dualismo epistemológico “ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu” y, por otra, recupera la idea de la unidad de la ciencia, si bien no bajo el paradigma del modelo epistemológico cartesiano-galileano, sino mediante una rehabilitación del ideal griego del saber, reencarnado en la fenomenología como saber y método fundamental (García, 2000).

Lo anterior evidencia el serio intento de Husserl para que la filosofía regrese a sus orígenes, a su hecho fundacional en Grecia. Esta reflexión está ausente, por ejemplo, en importantes teóricos de la ciencia de la posguerra, como es el caso de Karl Popper o Imre Lakatos. Precisamente, la debilidad decisiva de una teoría de la ciencia al estilo de Popper y Carnap consiste en el hecho que, a pesar de todas las diferencias de escuelas y pensadores, proceden de manera generalmente ahistórica y sincrónica. Así también, la mayoría de los intentos contemporáneos de la teoría de la ciencia carecen de la comprensión suficiente de los fundamentos históricos del progreso científico que superan el respectivo ámbito de la ciencia. Para adquirir esta comprensión es necesario el estudio de la historia de la ciencia, sus continuidades y cambios y los debates epistemológicos-metodológicos que tuvieron lugar (Hübner, 1981). Para Habermas (1992), el mundo de la vida es el trasfondo de la comunicación y de la experiencia cotidiana, reproduciéndose a través de la acción comunicativa como contexto formador de horizonte de los procesos de entendimiento, y a la vez recurso de los procesos de interpretación.

Lo que cabe preguntarse, dada la complejidad del concepto *Lebenswelt*, es lo siguiente: ¿es el mundo de la vida un mundo de la “experiencia inmediata” y, de partida, antepredicativa, o se trata de un mundo histórico? En este contexto Husserl señala que el mundo de la vida también está constituido por formaciones históricas, que es en suma histórico, si se define la historia en el amplio sentido que le confiere Husserl, como “el movimiento viviente de la solidaridad y de la implicación mutua de la formación de sentido y de la sedimentación de sentido originarias (Husserl, 2005).

Las conclusiones a las que llegó Husserl fueron sedimentando la definitiva incompatibilidad con el modo heideggeriano de filosofar, con esa “genial acientificidad”, como manifestaba Husserl respecto de las tesis que leyó a partir de *El ser y el tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *La esencia del fundamento*. Esto, debido al propósito explicitado desde Husserl, asociado a que la fenomenología es filosofía científica de la vida. A Husserl lo que le interesa es comprender la estructura interna de los hechos para superar la mera facticidad, para así descubrir nuevas preguntas, trazar nuevos senderos, lograr establecer ciertas correlaciones para esclarecer los diferentes rendimientos intersubjetivos, lo cual con el tiempo generaría una nueva filosofía que permita repensar las praxis y los sentidos, y así se logren levantar las verdaderas preguntas que deriven en un conocimiento más profundo de las verdades del hombre.

Como se ha señalado, el problema del “mundo de la vida” aparece en un ambiente de crisis humana. En la década de 1930, la crisis de las ciencias europeas, en especial de la ciencia alemana y la filosofía trascendental, señala una situación de deriva en que se sitúa la filosofía y todo el pensamiento, diagnóstico que nunca había sido proclamado por Husserl con tanta claridad y radicalidad. La crisis del pensamiento filosófico afecta profundamente al propio Husserl, pues no se trata solamente de una crisis de fundamentos teóricos concernientes al progreso de las ciencias, sino de una crisis de fi-

lososfía y de la propia humanidad. Se trata de poner en práctica una reflexión de indignación acerca de la génesis de la crisis de la modernidad y, a la vez, promover un retorno al origen de las verdaderas categorías del pensamiento filosófico. Lo que Picasso pintaba en el *Guernica*, Husserl lo escribía en la *Krisis*. En este orden de ideas, la crisis no es un problema puramente científico-espiritual sino, además, un asunto histórico-espiritual, es decir, es “la prueba más patente del fracaso de un proyecto de convivencia y el fracaso de la cultura europea” (San Martín, 1990).

El “mundo de la vida” aparece como un lecho viviente de toda comprensión de lo real, que nos conduce de nuevo a una dimensión articuladora de todo el proyecto fenomenológico: la cuestión de la intencionalidad humana (Muguerza y Cerezo, 2000). Para Husserl, el más grande fenómeno histórico es la lucha de la humanidad por su auto-comprensión radical. Ahí radica la esperanza de un nuevo comienzo que permita superar todas las ingenuidades anteriores y todo escepticismo. Esto obliga a comprender el destino como una oportunidad para buscar por el camino del autodevelamiento, la definitiva idea de la filosofía, su verdadero tema, su objeto, su verdadero método, e insistir en el propósito de descubrir el auténtico enigma universal y “traerlo por los carriles de la decisión” (Husserl, 2008).

La vida en la cuestión del mundo, en los textos de la *Krisis*, cuando Husserl alude a *Leben* (vida), casi siempre ella aparece en relación con la vida del espíritu y hace referencia a la vida consciente, que ha sido sustituida y ocultada, como se indicó anteriormente, por la racionalidad geométrica de Galileo (Mansilla, 2021).

De hecho, Husserl habla de “funestos malentendidos” como consecuencia de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización del mundo de la vida, debido a los procedimientos y el régimen operativo para construir ciencia que propone el modelo matemático de Galilei, cuya base lógica es el cumplimiento continuo,

progresivo y sistemático de las tareas técnicas, vacías de sentido y sin compromiso de conciencia. Desde esta perspectiva metodológica, dimensiones como la espiritual quedan ocultas e ignoradas. Husserl enfatiza que a partir de Galileo la geometría de las idealidades es precedida por la agrimensura práctica que nada sabía de idealidades, lo cual ratifica la tesis de que el mundo de la vida ha sido olvidado y, por tanto, el fundamento de sentido de las ciencias de la naturaleza ha sido descartado como un componente sustantivo en la reflexión metodológica. Para Husserl fue una “negligencia funesta” que Galileo no se preguntara retrospectivamente por las operaciones originarias donantes de sentido. En otras palabras, con Galileo comienza la sustitución de la naturaleza intuitiva precientífica por la naturaleza idealizada.

REFLEXIONES FINALES

La tierra nos otorga vida y la renueva siempre. Su poder generador y en-generador es latente e inescrutable, creador, recreador y paciente. Esta potencia del mundo de la vida se puede apreciar, admirar y aprender de ella en la medida en que siga existiendo; es por esta razón que los planteamientos de Leff han sido anticipatorios respecto de la hecatombe que hoy vive la Tierra, como planeta, un ser viviente en el cosmos que se resiste a dejar de ser bello, lleno de singularidades, magia y misterio. Al ser una misteriosa cáscara, la Tierra es frágil. Hoy nos dedicamos a explotarla brutalmente, a desgastarla y, a base de ello, a destruirla por completo. De la Tierra nos llega el imperativo de *cuidarla bien*, es decir, de *tratarla con esmero*. En alemán se dice *schonen*, “tratar con cuidado”, está emparentado etimológicamente con *das Schöne*, “lo bello”. Lo bello nos obliga, es más, nos ordena *tratarlo con cuidado*. Hay que tratar cuidadosamente lo bello. Es una tarea urgente, una obligación de la humanidad, tratar

con cuidado la Tierra, pues ella es hermosa e incluso *esplendorosa*. La Tierra no es un ser muerto, inerte y mudo, sino un elocuente ser vivo, un organismo viviente (Chul Han, 2019).

El mundo de la vida en modo alguno es reducible ni a un mundo físico-matemático ni a un mundo biológico situado sólo en la esfera psico-física. Tampoco el desarrollo de la ciencia, la tecnología y de la política económica pueden reducirse desde la preponderancia de intereses de tipo cientificista y/o de una racionalidad neutral con respecto a valores en general. Desde este marco teórico es pertinente enfatizar que no existen hechos científicos absolutos ni principios absolutamente válidos sobre los cuales se apoyen enunciados científicos o teorías en sentido estricto, o con cuya ayuda puedan ser justificados obligatoriamente. Husserl fue enfático al afirmar que la vida es la conciencia o la subjetividad misma a que se llega mediante la reducción fenomenológica (Montero, 1994).

La conceptualización de *Lebenswelt* invoca, en Husserl, diversas denominaciones y, por esto, el problema del mundo y en especial el del “mundo de la vida”, es uno de los más complicados que se plantea la fenomenología de Husserl (Montero, 1994). A partir de lo anterior se constata que el ejercicio metodológico de la *epoché* permite re-significar el saber en *el mundo de la vida* del sujeto y permite re-afirmar la dimensión del quehacer investigador, que ante todo debe ser ética y con una decidida vocación por la verdad auténtica, y no aparente e ingenua. Husserl, respecto de las vivencias y la conciencia, plantea lo siguiente: del mundo empírico fenomenológico forman parte las vivencias de la conciencia, las experiencias históricas y sociales, lo inmediatamente vivido en el arte, la religión o la moral. El sujeto que aquí se contempla no es, pues, el sujeto abstracto de las especulaciones idealistas, sino el sujeto instalado y vinculado a un mundo, cuya experiencia se lleva a cabo a través de un ego que se descubre a sí mismo, compartiendo el sentido de aquel mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cordua, Carla (2005). *Partes sin todo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cristin, Renato (2000). *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- Chul Han, Byung (2019). *Loa a la Tierra. Un viaje al jardín*. Barcelona: Herder.
- Fellmann, Ferdinand (1984). *Fenomenología y expresionismo*. Barcelona: Alfa.
- García Gómez-Heras, José María (2000). *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del mundo de la vida cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hübner, Kurt (1981). *Crítica de la razón científica*. Barcelona: Editorial Alfa.
- Husserl, Edmund (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica* [traducción de J. V. Iribarne]. Buenos Aires: Prometeo.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Mansilla, Juan (2021). *Fenomenología de Edmund Husserl. Suelo epistemológico de las ciencias humanas cualitativas*. Kiev: Internauka.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. México: Nova.
- Montero, Fernando (1994). *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Valencia: Universitat de València.

- Muguerza, Javier, y Pedro Cerezo (2000). *La filosofía hoy*. Madrid: Crítica.
- Pulgar, Rodrigo; Mario Samaniego, y Cristóbal Balbontín (2019). “Enrique Leff. El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental” [Reseña]. *Revista de Filosofía* 76: 284-286. Disponible en <<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/55796lk>>.
- San Martín, Javier (1990). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. México: Biblioteca Nueva.

A Enrique Leff, el que señala: “Ya no el Ser, sino el Sur”

JOSÉ LUIS GROSSO

A ti, Enrique, este susurro.

Es dedicatoria y afecto.

*Es un zócalo de palabras en el fractal
emplazamiento del (sub)título.*

Es brisa, y ventea “sur”.



A modo de conversación a destiempo (como tal vez lo sea siempre en todos los casos, aun cuando los que conversan parezcan “contemporáneos”, uno frente a otro, en sus turnos, interrupciones y desvíos), a modo de conversación, escribo esta carta de áspera amistad y diferencia entrañable a Enrique,¹ en su homenaje, aunque no es al Hombre (“home”, “homo”, como se verá) al que exalto separadamente, sino que dedico mi fidelidad crítica al resonar de voces en el cuenco del oído y a las refracciones en la llana y vana (in) continencia de las páginas, dejando (yo también) en manos de vientos editoriales y ciclones de lecturas este pequeño gesto de afecto y de compañerismo militante en que señalo, con énfasis *Sur*, lo que acontece, nos desvía y nos encuentra en otros sentidos del pensar, del estar, del habitar, del *vivirmorir*; en breve: comunidad afuera del modelo civilizatorio dominante. Sea este cultivo de emergencias mi sentido homenaje a la obra en curso y en surco de mi querido En-

1 En este escrito, la amistad y la ocasión, la entrañable conversación en que venimos y las diferencias que no hacen más que unirnos, aún más que los mismos consensos, me requieren llamar por su nombre más cercano (el que nombro cuando en la conversación me nombra) a Enrique Leff.

rique, pues es a la “Vida” que invoca su escritura en el andar de sus palabras y pensamiento.

De eso siempre otro entre nos-otros se trata: lo que nos deja siempre en la conversación, incumplidos e inacabados, a veces perdidos en la secuencia, con el abrazo abierto y la amistad dolida en la más extrema y siempre última añoranza del encuentro. Que no es a la ordenación de los argumentos a lo que debemos confiarnos, sino a que suceda entre nosotros la *salud comunitaria*, hoy fuertemente manoseada, amenazada y empujada al abismo por la soberbia del dominio y el control científico-tecno-lógico. Así, este homenaje a quien me une (como habrá ya de notarse) una honda familiaridad, afecta, incierta e inquietante. Mis excesos en la diferencia crítica serán seguidos, inexorablemente, de la *desobra* en que todos: en primer lugar, el que señala aquí con énfasis redoblados, tal vez con ademanes desmedidos, el paso del “Ser” al “Sur”; también Enrique, que señala el crítico augurio celebrado, y ustedes, amigos de Enrique y los desgranados lectores de viejas y nuevas señales... en esa larga *desobra* todos aprenderemos, confío, en justicia. No es lo dicho ni lo por decir, sino los cuerpos de sentido que se abren paso.

EL ABREVIADO (ELUSIVO) TRACTO “OCCIDENTE” SOBRE EL PLANETA . SALIR DEL SER A LA VIDA

Se trata, dice Enrique, de confrontar “al régimen del Capital que gobierna al mundo globalizado expropiando la naturaleza del planeta; desplazando, desposeyendo y desterritorializando a las culturas tradicionales y a los Pueblos de la Tierra [...]” (Leff, 2022: 12).

He ahí expresados, en *Racionalidad ambiental*, el diagnóstico del que partimos y la lucha en la que estamos. Ciertamente, no debemos minusvalorar lo que allí refiere al gesto patriarcal de imponer la apropiación de un territorio, asegurado en-sí, a las comunidades

territoriales;² ni que en este gesto pase desapercibido sopesar la diferencia en densidad y volumen entre sentidos territoriales, sea en la apropiación o en su crítica. Porque no es un gesto sobre un “mismo” (y único) territorio, ni sobre una alteridad suspendida en el vacío. Por ello mismo, en la brevedad programática de estas primeras palabras, la crítica de aquella apropiación en los siglos de su historiografía trata del desplazamiento “de la ‘ontología del Ser’ a la ‘inmanencia de la vida’”.

Enrique me insinúa incluir la *semiopraxis*³ (y allí ha transcurrido el chirrido de los ejes de nuestra conversación), si no en la “diferencia ontológica” entre Ser y ente en el decir: desde-lo-que-se-dice/lo-que-se-dice-de-algo, sí, más íntimamente, en el segundo comienzo más radical de Heidegger del *esenciarse del Seyn*, en su abisal don de *Ereignis* (empropiación), aunque abriendo alternativas a la ineluctable despropiación/ocultamiento/silencio (*Enteignis*). Heidegger disuelve cualquier posibilidad de “diferencia ontológica” que no pueda ser salvada y cubierta por la Verdad del Ser en su Historia, no-dialectizable en el concepto por su libertad *esencial* ni pasible de devolverse a cualquier fantasma de la metafísica del “en-sí” infranqueable (sino sumergiéndola en el Ser y a éste en ella). Enrique antepone a la “diferencia ontológica” Ser/ente y a la más íntima Verdad del Ser, en que prevalece la identidad y la continuidad conducentes al *Ereignis* del esencial ocultamiento, la “diferencia Real/Simbólico” y el espectro de empropiaciones de la *fýsis* que allí se abre. Allí encuentra Enrique la *semiopraxis*.

Salir del Ser, salir de su “tautología”, de “el Ser es (tiempo)” en su despliegue *esencial*, conlleva dos movimientos:

2 Véase más adelante el subtítulo referido al “diálogo de saberes”.

3 Véase Grosso, 2008, 2012a, 2012b, 2017, 2022a, 2023c.

1. Afirmar la diferencia preontológica (por no hallar otro “pre” que no la nombre, diría trágicamente un tango) “Real/Simbólico” en el lugar/corte del *Da-Sein*, pero desplazando el “ahí” soberano del Ser a las “condiciones de la Vida” (y por tanto ya no en relación al *Ser*), y entonces, el “ahí-del-Ser” se vuelve “ahí-de-las-condiciones-de-la-Vida” en sus diversas e irreductibles “empropiaciones”.
2. Abrir, en ese corte el *tópos koinós* de un “diálogo de saberes” como derivación de la alteridad *levinasiana* que rompe éticamente con la ontología, y que, aquí, reabre y dispersa una “ontología de la diversidad” ante la irreductibilidad de los “sentidos culturales” de los otros que irrumpen en el diálogo, ya no en la “ontología del Ser” sino en una “ontología de la Vida”,⁴ abierta, plural, inconcluyente, pero política y

4 El desplazamiento al “ahí-del-ser-de-la-Vida” (al *ahí-de-las-condiciones-de-la-Vida*) y a la “ontología de la Vida”, atravesada por el diálogo de saberes, ha sido un motivo de largas discusiones con Enrique. Enrique enfatiza los enco-millados, no siempre mantenidos en las ediciones de sus libros, que marcan su distanciamiento del *Ser* y de la *ontología*, y a mí me resuena, aun entre las comillas (o tal vez más, por su concavidad), la reverberancia del Ser y su ontología. Lo mismo pasa, como se verá, con la “ontología política”. Por eso destaco la señal intraducible (y que Enrique acepta como exabrupto metafórico) del salto “del Ser al Sur” (en el “Sur” está ese otro “pre” no ontológico). La travesía del diálogo de saberes (que prefiero, por los mismos motivos —del *dia-Logos*—, invocar como “encuentro de saberes”) sin duda hace intervenir *semiopraxis* que no son ya empropiaciones del Ser en el decir, ni siquiera del “ser-de-la-Vida”. Salvo que “ser-de-la-Vida” u “ontología de la Vida” y “ontología de la diversidad” ya estén fuera del *Ser*, como enfatiza Enrique con ímpetu crítico; pero, en ese caso, no sólo hay allí otro *estar* que no es *Ser*, sino otros *elementos del pensar* que no circulan ni confían sus sentidos en el *decir*. Porque la lengua del *Ser* hace confluir gramática del *Ser* y *Lógos del decir*: esa es su *semiopraxis*, eurocéntrica; y por asumida como única, hegemónica. Otras *semiopraxis* no son del *Ser* y su *ontología*, sino que están haciendo sentidos fuera de ella. No es que no incluyan fraseos de palabras, que entran y salen del *discurso de los cuerpos*, pero no hacen sentido en la consistencia de la

existencialmente propositiva de alternativas en las maneras de estar-en-el-mundo y habitar, potenciando las fuerzas neguentrópicas de la Vida.

En *semiopraxis* comparto con Enrique la salida del Ser, marcando en la “diferencia Real/Simbólico” un “simbólico” que, aun cuando vehiculiza en el lenguaje del discurso de los cuerpos, nunca lo hace sin más en la Lengua del Ser. Si ese “lenguaje”, en cuanto “cuerpo-de-lengua”, no permanece en el *Lógos* del decir, entonces este “simbólico” es no recorrible hermenéuticamente, intraducible de punta a rabo al “decir”: sería el “simbólico” de un desvarío de palabras y, aun, el “simbólico” material de un cachetazo de flores, desparrramando colores y aromas, o el de una cerámica partida en dos, colgada en sendos cuellos; un “simbólico” en el “discurso-de-los-cuerpos”. Porque la ontología se sostiene en el elemento del pensar

sintaxis lingüística: constituyen *cuerpos-de-lengua* que se afectan sin “comunicarse” y se imbrican sin traducirse unos a otros. Algo que Giambattista Vico evocaba como “máquina de perturbadísimos afectos” en la “poesía dramática o representativa” del “saber vulgar” (Vico, 1978: 185-196): aquella composición de “animismo” y “adivinación” en la “poesía fantástica” de la “metáfora más sublime de todas”, decía Vico: “que el mundo y toda la naturaleza es un vasto cuerpo inteligente, que habla con palabras reales, y con tales voces extraordinarias avisa a los hombres cosas en que, con aumentos de religión, quiere ser entendido” (1978: 82-83). “Metáfora” es aquí concesión retórica de Vico —o *habitus* filológico— para lo que se derrama y extiende en sentidos sensibles, en los que la “lengua” se deforma y desdice en lenguas de afectos; en el espesor y tenebrosidad del camino de Lacan de la “lengua” a “la langue”, o, en todo caso: sentidos que no encuentran su morada en la sedosa y serpentina lisura del *Lógos*. Los saberes milenarios ancestrales que hoy irrumpen en el encuentro de saberes ante la crisis del modelo civilizatorio occidental, que nos domina y nos arrastra a la entropía a que conduce en pasos de gigante el capital, lo hacen en cuerpos-de-lengua y “empropiaciones” de las “condiciones-de-la-vida”, fuera del *Ser*, pero, ante todo, en sus territoriales y diversos elementos del pensar.

del “decir” y lo da por sentado como el único elemento del pensar; por eso ella se pregunta, ante cualquier otra “lengua” de sentidos sensibles —“sentidos sentidos”, en el redundante énfasis de Nancy (2010)—, si estos son (aún, de algún modo) “decibles”.⁵ Y esto re-

- 5 Porque “Ser” es un decir: decir “es”. Pero, antes, está el hecho de “decir ‘es’”. Antes del “decir ‘es’”, en que el decir encalla en el *Ser*, o viceversa, en que el *Ser* mora en el decir; antes, en su gesto, está el hecho de decir pre-performativamente (porque el hecho del decir es previo o constitutivo al decir-hacer que sobreviene, corporizado ya desde un principio). Es aquella verdad antepredicativa que señala Aristóteles, que no está en el juicio (la proposición que se mueve entre lo verdadero y lo falso), pero que está en el “habla” y que, de esta manera “aristotélica”, imperceptiblemente retrospectiva en el espejo retrovisor de la Lógica, resulta troquelada y segmentada del discurso (*sensu* Bajtin). Así, en el discurso-de-los-cuerpos, el hecho de decir se olvida, autonomizando el decir en su Lógica, y se vuelve el elemento del pensar que se emplaza afirmando que hay un mostrar en el habla, una “presencia”, un “hacer-presente”, y que ese presente es enunciado por el verbo ser: “es”; el decir dice “es” y en el verbo ser se dice así la “esencia” y, entonces, en la “esencia mostrante del decir”, desde atrás, desde el fondo mismo, llega el *Ser*. Es la trama “éidos/logos” fundacional de la metafísica platónica y del pensamiento occidental. Una “verdad” como “alézeia” que atraviesa los así llamados y localizados “pre-socráticos”, el platonismo y el neo-platonismo heideggeriano, que en Heidegger alcanza una figura más de su cumplimiento: dice *desocultando* lo que permanece oculto, una “verdad en negativo” que desoculta en el decir lo que permanece oculto (Rubín, 2012: 38); dice señalando hacia atrás, pero es así que el *Ser* se muestra en su esencial ocultamiento. La marca retrospectiva, “aristotélica”, se reedita en el “mostrar-ocultando y ocultar-mostrando” “heideggeriano”. Pero el *Lógos del Ser* constituye un elemento del pensar entre otros, que, al desconocer esa singularidad y la adyacente e irreductible diversidad de elementos del pensar, se asume como el único, consagrando su privilegiada historicidad “europea”. El “negativo” de la verdad, el desocultamiento del esencial ocultamiento, donde el *Ser* toca ciegamente su “arqueología de saber” (Foucault, 1997), pero no históricamente reconocido y palpado, sino como si fuera la última muralla, y el hacer del decir llevan al lenguaje (en cuanto discurso, nuevamente *sensu* Bajtin, y a contrario de la apuesta platónica por la idealidad) a la materialidad inabandonable de los cuerpos: un decir-cuerpo en primer lugar señalante, de “acentuación” que afecta, que, para Bajtin, no se da sino en la “interacción discursiva”, es decir, entre-cuerpos

sulta así en la *Verdad del Ser*, donde aún el extremo develador de un “decir poético” es traído, como por un ventrílocuo, por Heidegger, a la lengua de la metafísica. No es este el sentido donde Enrique piensa, en otras “razones” (no totalitarias, como las de Heidegger), una racionalidad ambiental ni (incluso aún) una “ontología política”.⁶ Por ello prefiero leerlo en el salto “del Ser al Sur”.

En un movimiento análogo al desplazamiento hacia la “Vida” y sus “condiciones termodinámicas y simbiogénicas”, con el que Enrique sale del *Ser*, el afuera *semioprático* es asimismo fuera de

(Voloshinov y Bajtin, 1992; Bajtin, 1999, 2000, 1990). Pero la gravedad que pesa en este discurso de los cuerpos (también, y sobre todo, en el “decir”, precisamente por su desarraigo platónico), es desconocida al momento que se afirma que hay un único elemento del pensar: el *Lógos* del decir (se del *Ser*). Sin embargo, desde el *discurso de los cuerpos* no puede haber nunca un único elemento del pensar: no hay cómo separarlo, delimitarlo, y por ello, el “decir”, no obstante su enquistada reificación colonialista, participa en/entre elementos del pensar heteróclitamente constituidos. La “diferencia ontológica” que desencubre al *Ser*, que se ha perdido en la metafísica al tratar al *Ser* como ente, está aún en el lenguaje como “decir”... y (más tarde) el esenciarse del *Seyn* también se dona y rehúsa en el “decir”. Mas, el discurso-de-los-cuerpos, donde se halla el “hecho de decir” y el performativo “decir-hacer”, y donde ancla el mayor ocultamiento, está detrás/debajo del “Ser”. El “mayor ocultamiento” no es más que el cuerpo entre cuerpos del discurso-de-los-cuerpos de este elemento del pensar que se desconoce. El “hecho de decir” no tiene la prevalencia del “decir” sobre el “señalar”, pues este se extiende en la anchura del hacer (y hacer-sentido) del entre-cuerpos entre señas sensibles de diversos recorridos y texturas (Nancy, 2010; Nancy y Lèbre, 2020) en los enjambres de los diversos *elementos del pensar*, entre los que, incluso, el decir im-“propio”, el decir no-ontologizado ni ontologizante, el decir no separado en su gramática, participa, y hasta el (mismísimo) “decir-del-Lógos”, aun cuando nacionaliza allí su megalómano colonialismo, y por detrás de ello. Este debajo/detrás no es metafísico, no se ofrece o espera a lo inteligible, sino que es sensible material, abierto a los múltiples sentidos creados en la experiencia de la interacción.

6 Para mis reservas con esta última expresión, véase Grosso, 2023b y Grosso, 2023d.

la “ontología”, fuera del elemento del pensar del “decir-Lógico”. *Semiopraxis* está en el elemento (*medium*, ambiente) del discurso-de-los-cuerpos, donde el discurso excede el decir (el “decir-Lógico” y el solo y aislado “decir”) y diversifica los sentidos y las maneras del pensar, no sólo en número y figuras, sino en elementos en que sucede estar-pensando, encontrarnos-pensando-afuera. Lo que con Derrida (2000, 1989a) marcamos por la siempre discursiva materia inter-corporal de sentidos, en un afuera de escrituras (“excrituras”, *sensu* Nancy, 2010). Una *semiopraxis* ambiental abre, altera y da el salto en el/los elemento/s del pensar fuera del *Ser* y su ontología.⁷

- 7 Heidegger no ha descubierto lo ambiental porque lo ha envuelto todo en el “decir” de la metafísica, en el platonismo eidético/lógico del *Ser*, que le ha resultado historia (insoslayable) del *Ser*, unicidad “Occidental”, en la seguridad-de-sí (ante-predicativa y circularmente predicativa) del elemento del pensar “decir”, del estar-pensando-en-el-“decir”, bajo la prevalencia contumaz y remanida de la identidad sobre la diferencia. La historicidad del *Ser* según Heidegger invade el ocurrir del acontecimiento (*Ereignis*) en/con (el elemento de) su decir-Lógico: sea del *Lógos* de la *Lógica*, sea del más arcaico *Lógos* pre-socrático del “acorde reuniente”, que es un “decir” más originario reconciliado con la *Lógica* en la sintaxis de la lengua y que unifica el “decir poético” en/con la *Historia del Ser*. Por eso podría afirmarse que “el *Ereignis* no deja de ser un concepto que podríamos realmente considerar metafísico” (Basso-Monteverde, 2015: 350). Lo ambiental sigue siendo para Heidegger, muy a pesar de las “distancias”, la *jóra* greco-platónica circundante de la *pólis* puesta bajo el rigor de la *Metafísica* y su *Antropología* (Platón, 1998), ahora nombrada en germano antiguo como “Gegnet”, la “contrada”, “la que nos encuentra”, de la que deriva la actual “Gegend”, la “comarca”: íntima y ajena, decible en lo indecible, callada, silenciosa, oscura, la cual se deja (o se hace) acompañar por quien, solitario en la escucha, camina a su lado, le pertenece y espera, habita en su claro insondable (Heidegger, 1994; Heidegger, 2009; Grosso, 2023c). El antropismo congénito no deja de poner el pensar, por detrás de la metafísica, en el hombre; ese pensar que viene del haberse hecho lugar, de haberse espaciado, en la *pólis*: *lógos-pólis*. *Hombre/decir lógico/pólis* es desde donde se unifica el pensar y queda el “ambiente” como resto indecible del “entorno” que se “habita”.

Porque no toda lengua es “decir”: *Lógos*, porque toda lengua es siempre entre-cuerpos-que-hablan-excriben-leen... Y por tanto no estoy clausurando para la *semiopraxis* que haya lengua ni lenguas, porque en los elementos del pensar, que son ensambles y composiciones y tensiones, las lenguas no tienen por qué no estar implicadas. Lenguas siempre son corporales, tienen más que ver con sentir, con afectos, con tactos, con el desparramo sensible, y no con el mezquino y pretencioso “decir” en-“propiedad” y su régimen de “reparto sensible” (Rancière, 2005). La *semiopraxis* se desparrama en sentidos sensibles de lenguas incontables a las que hacer justicia en un encuentro de saberes, y se descalza de la diferencia real/simbólico (motivo de discusión con Enrique), complicándola en sus pisadas, sendas, sentidos. Sentidos descalzos deambulan en los elementos del pensar con sus lenguas, que no involucran ¡tantas veces! decires.⁸ No hay *fýsis* sin lenguas, porque *fýsis* indica (en su griego arcaico, como veremos más adelante) comunidad territorial: todos los que estamos afectados, inconfesablemente, ambientales sin “medio” (antes bien, siempre) pertenecemos, porque el medio no es nuestro “entorno”, sino lo antes/afuera siempre ya, pleno de lenguas.

Hago, entonces, con Enrique el gesto de entrecomillar y (aún más) destituir toda “ontología de la Vida”, que no puede complacerse en las “empropiaciones” en la lengua del *Ser*, pero tampoco en “em-propia-ciones”⁹ de la “Vida”. Porque el *Ereignis* habla, es

8 Si lenguas no es sólo ni meramente, ni primaria ni principalmente, “decires”, entonces *los* sentidos *afectan* la textura en que *estamos* en *comunidad territorial*, haciendo indicaciones, diversas en sus elementos, sin que la intuición cierre en comprensión ni que ceje la abertura de la trama. Lenguas no nos deja más que saber al ras entre otros.

9 “Em-propia-ciones” tiene inscrito un vector de sentido que se rompe en *comunidad territorial*, fuera ya del giro antrópico y de todo “Humanismo” del

ventrílocuo, en la lengua de la metafísica, sin salto alguno en el elemento del pensar.¹⁰ No hay allí tacto territorial del elemento del pensar, y, por eso, el pensar se suspende en su ambiente ignorado —en su desconocida y emplazante *χωρα*, *jóra* (Platón, 1998; Derrida 2011; Grosso, 2022a)— y en el desconocimiento de otros territorios de sentido. Elemento, medium, medio, ambiente, territorio, hacen al estar del discurso de los cuerpos en singulares comunidades de sentidos.¹¹ Allí está el gesto crítico que recae sobre/en el dominio patriarcal que nos oprime determinando “el” territorio de sentido y redoblando la apuesta dogmática, imponiéndolo como el único. Porque el gesto patriarcal es primariamente apropiación territorial: el despojo y ontologización de la comunidad territorial en su extenso entre-cuerpos humanosnohumanos por el decir(se) del *Ser* en el *Hombre*. El secuestro territorial y el giro antrópico van juntos y constituyen el agenciamiento patriarcal de pretensión absoluta.

He aquí, no obstante, la trampadura de lo dicho en decires aco-rralados y en el hecho-de-decir en cuanto elemento del pensar, el *salto* de Enrique, más que entre-dicho: discursivo, en un habla discursiva, en lenguas discursivas (porque no todo el habla pertenece al “decir” gramático ni mucho menos al “decir-Lógico”, ni todas las lenguas en el discurso-de-los-cuerpos son (del) “decir-Lógico”). Entonces, no-dice, lengüea, y dice otramente afuera, Enrique, en su salto: “del Ser al Sur” (Leff, 2020).

“Da”, de todo lo destinal del “Ahí”, de todo corte del *Da-Sein/Seyn*.

10 Para una discusión *in extenso* del *Ereignis* heideggeriano como reducción occidental de los territorios de sentido a la historicidad del Ser y el “decir-del-Lógos”, véase Grosso, 2023a.

11 En una “filosofía de la praxis” (que ya asoma en el Marx menos leído y en la relectura que de él hacen Bajtin y Gramsci, y en Nietzsche), la des-logicización nos hace hablar, nos radica el hacer-sentido, en (otras) lenguas, desde otros *cuerpos-de-lengua*, desde discursos siempre otros de los cuerpos: profanas *excrituras* sin Libro.

Porque el *Sur* altera el suelo del pensar de *Occidente*, en el que no parece haber más que “Ser”, aun cuando Heidegger lo tache, pero para volverlo más arcaico (*Seyn*) y más absoluto. Un “decir” solitario atraviesa Occidente en su inercia vectorial, siempre hacia el oeste. El *Ereignis*, la prevalencia de la identidad sobre la diferencia, del ajustamiento y la resolución (*Austrag*) sobre la desgarradura (*Unterschied*), todo ello, señala Abraham Rubín, “impide [...] que haya más actores en juego” (Rubín, 2012: 50).¹²

La crítica de Lévinas a la “ontología” desde la precedencia de la irrupción ética del o/Otro señala, en lo “ontológico”, el solipsismo del “decir”, que habla solo y escucha-hablar al *Ser* en su intimidad, en una cápsula regida, de principio a fin, por el principio de “identidad”. Así, lo “ético” es exterior a la “historia del Ser”, a sus idas y a sus vueltas. Pero, en una nueva irrupción, intercultural, la comunidad territorial hace la crítica de esta “ética” en su circunscripción “humana”, que conserva aún de la “ontología” su “Humanismo”/ antropocentrismo/antropologismo/antropismo, su congénito *Da-Seyn* especular e invertido, al que se suma su monoteísmo patriarcal sobre la palabra. *El Otro* levinasiano queda aún en el medio camino de la consistencia tenebrosa de *Lo Otro*.

12 Es lo que, a contrario, aunque aún todavía sin otros inter-territoriales atravesando el espesor intercultural del salto en el elemento del pensar, hace la diferencia (sexual) en el pensar, para Jean-François Lyotard en “Si se puede pensar sin cuerpo” (1988), y, en referencia directa a Heidegger, *Geschlecht*, para Jacques Derrida (2017, 2023). Las comunidades territoriales interculturales tienen allí la (in)consistencia (aun) fantasmal del *mare magnum tenebrosum*: el negro espesor de “lo otro”. Enrique me indica que, si bien ya enunció esta crítica en *El fuego de la vida* (2018) y en *El conflicto de la vida* (2020), la desarrolla en conversación con *Geschlecht* de Derrida en la traducción al inglés del primero de esos dos libros, bajo el título: *Heidegger in the Face of the Environmental Question. The Immanence of Life*, publicado en diciembre de 2023 y que aún no he podido leer.

El grave error *colonialista* (o su *patriarcal* acierto) es envolver al *Sur*, *orient*-ándolo (Said, 1979), devolviéndolo una y otra vez, incorporándolo, a punta de la más (in)hospitalaria traducción y la más autoritaria hermenéutica, al elemento del “decir” filosófico, es “decir”, al vector perpendicular de Occidente. Un contumaz comediante en la gran operación evangelizadora-civilizatoria.

DIÁLOGO DE SABERES. GIRA LA ROSA CON LOS VIENTOS DEL SUR¹³

Dice Enrique en *Racionalidad ambiental*:

La relación de otredad no es una de referencia con lo Real, de trascendencia del Ser o de transferencia con el gran Otro (Lacan). No se establece en la polaridad que produce el pensamiento metafísico como la dualidad mente-cuerpo, sujeto-objeto, unidad-diversidad. No es una relación dialéctica. La relación con lo otro se da más allá del orden del ser y del saber, “de otro modo que ser” (Lévinas); es una relación de diferencia, pero sobre todo es *deferencia*, relación ética con el otro humano más allá de toda relación ontológica, epistemológica o fenomenológica (Leff, 2022: 316, cursivas en el original).

Es aquí donde inserto/irrumpe una comunidad territorial no-“Humana”, que altera no sólo la “ontología” sino aún la “ética”, y que incluye, entre las polaridades del pensamiento metafísico, por su *locus* antrópico, la diferencia real/simbólico, llevando/trayendo sentidos y sus lenguas más allá, o más acá, de ella. Lo insinúa Enrique:

13 En este subtítulo sobre todo me refiero a *Racionalidad ambiental* (2004 y 2022) y *El conflicto de la vida* (2020).

La diferencia no sólo se da en la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, entre el ser y los entes, en la diversificación de la totalidad de los entes en el devenir de la vida. La *diferencia* (Derrida) *se da* en una relación de alteridad que rechaza la totalidad y la globalidad, que abre así el infinito en la con-jugación entre el Ser de lo Real y el Da-sein, en sus relaciones con el otro y con lo Otro (Leff, 2022: 318, cursivas en el original).

Entre esta doble “diferencia” (Real/Simbólico/relación de alteridad), la *semiopraxis* extiende, en sentido territorial, el encuentro entre *elementos del pensar* que llegan de los ensambles de afectos y composiciones sensibles de los otros, *humanosnohumanos*, vivos y muertos, piedras, plantas y animales, astros, meteoros y elementos. La “diferencia” *gerundea* en un diferir derivante, sin centralidad que pueda Humanamente (en la circunscripción Humana del “Da”) “decirla” ni callarla, sólo indica entre afectos en comunidad territorial. Para Enrique, lo que hace la alteridad es alterar la diferencia preontológica real/simbólico desde otros mundos de vida, des-reificando la ontología dominante; la *semiopraxis* intercala allí saltos en el elemento del pensar que complican la diferencia Real/Simbólico: ensambles de sentidos-señales y sentidos-decires, sentidos-afectos, sentidos-sentidos in-Humanos (por no-Humanos), y en ello consiste la alteración epistémica en el encuentro de saberes: que irrumpen en el “diá-Logo” elementos otros inconmensurables e intraducibles del pensar que exceden la clausura del elemento-“decir” del lenguaje Humano. Del lado de lo “Simbólico” no se acumula el “decir” y lo “Humano” en tanto capitales y capitalización del sentido; los sentidos-sentidos traspasan la barra Real/Simbólico y lo hacen en elementos otros del pensar.

La irrupción de otros territoriales sin orientación antrópica conlleva saltos en el elemento del pensar (fuera del “decir”-Lógico, e incluso del “decir” no gramaticalizado); lo sensible se expande y compone allí desbordando de sentidos el cercado empirismo sub-

alterno bajo el dominio metafísico de la Lógica; los *apenashumanos* allí están en la conversación/interacción entre-cuerpos de comunidades territoriales; el Lógos, elemento del pensar del “decir”, con su restricción antrópica, monoteísta y patriarcal, es tan sólo un vector confiado a la sintaxis, empecinado en la imposición de su territorio único, que naufraga al fin en la inercia de su empresa de conquista y colonización; los *afectos* contaminan las imposibles identidades y los *apenashumanos* tiñen todo lo que los toca y lo que tocan, como los *apenascerros*, los *apenasluna*, los *apenaszorros*, *et (vix)*¹⁴ *caetera*, y lo hacen en refracciones siempre de asiento local, topónimas. No hay ni identidad ni indiferenciación, sino diversificación creciente: siempre otros entre otros.

Chirria el “diálogo de saberes” pujando en el mismo sentido de Lévinas y de Enrique, pero por fuera de lo restringida y circunscriptamente “humano”, encuentros-afuera de toda comunicación antrópicamente centrada. Porque la fuerza disruptiva de los otros no sólo des-reifica y moviliza dentro del (elemento del pensar) “decir”, en la diferencia Real/Simbólico, develando la violencia de la ontología dominante; sino que esta ontología también hace violencia en su pretensión de constituir el único elemento del pensar, distribuida en el espectro de las llamadas “otras ontologías” *qua* “ontología política”, contra la alteración y diversidad *semiopráctica* en que los otros del encuentro de saberes hacen sentidos. El encuentro de saberes impacta contra la violencia universalista del “decir” de toda ontología: la del *Lógos-del-Ser* y la de sus derivaciones en la naturalización de todo “decir” sin más, “decires” reunidos y separados en

14 Latín *vix*: “apenas”, “casi”, que no va directo, no pleno, sino curvo, oblicuo, que vuelve y revuelve menguado, cargado por los encuentros y hallazgos del camino; quichua “sacha”. Todos: humanos, cerros, luna, zorros, *et caetera*, “apenas”, “sacha”.

una esfera “propia” de sentido. *Semiopraxis* de elementos plurales del pensar de/en comunidades territoriales: no otros “suelos”, ni el Otro mayúsculo ni otros aislados. En los afectos hay sentidos que no encuentran sus lenguas en ningún “decir” extrapolado y absuelto, pero esos sentidos piensan en sus lenguas. El encuentro de saberes (menos y más que un “diálogo”, dia-lógos), en la interacción y conversación entre sentidos territoriales intraducibles a “una lengua” privilegiada, abre infinitamente la trama de elementos de pensar y no repta en la discursividad uniforme de una mera extensión plana de un único pensar.

Así, en la crítica del modelo civilizatorio occidental y su logocentrismo patriarcal se inserta y acontece la diferencia en el grosor y volumen de sus marcas *excriturarias*, quebrando el territorio (pretendidamente) único del pensar-“decir” en el entrevero *semioprático* de elementos del pensar. ¿O acaso debería mantenerse/ asumirse/soterrarse la base/cimiento del “decir” en el “diálogo de saberes”, y todos los territorios deberían traerse al “decir”, para que la confrontación no pierda lógica y los agentes del “estado-de-Ser” no pierdan piso y se garantice una razonabilidad dentro de los límites de la encapsulada y sociocéntrica “alternativa histórica” de “efectividad política”? ¿Debe someterse el “diálogo de saberes” a la estrategia política, o hay una crítica de la “política” en la irrupción de los otros, de talante levinasiano-leffiano-semioprático, en un encuentro de saberes que convoca las tácticas desde otros territorios del *vivirmorir* y sus elementos del pensar, redimensionando la “política”, dándole volumen des-colonizador?

Creo que, más que lo que podría interpretarse (tal como algunos lo han reflejado desde su logocentrismo crítico) como renuncia a la lengua por parte de la *semiopraxis*, y más acá del encapsulamiento de la(s) lengua(s) en el “decir” para toda posible y pretendida recreación y reencantamiento del mundo, se trata de que hay siempre lenguas (incluyendo hablas, *excrituras* y lecturas) en los elementos

del pensar, que no están orientadas al “decir”, sino implicadas en discursos de los cuerpos más vastos y en los que ellas intervienen, políglotas y polígrafas, sin privilegio alguno de “traducción”, haciendo sentidos sensibles en la conversación e interacción de comunidades territoriales. Porque para que haya conversación e interacción críticas que abran el mundo (lo re-abren o lo mantienen en lo abierto) no es necesario que haya “entendimiento mutuo” sobre una “base consensual” (antes bien parece lo contrario) ni es necesaria siquiera “comunicación”, sino afecciones en el encuentro que hacen sentido aún en el desconcierto, la sorpresa, la confusión y el desencuentro. Hay fricción en el “encuentro de saberes” que no sabe cómo conjugar el “diálogo”. Este es el “encuentro de saberes”: ¿no hay en él comprensión, asombro, disentimientos, afinidades, composiciones, afecciones, celebración, angustias, caminos comunes...? ¿Qué más y qué menos podría pedírsele a la salida de la crisis del modelo civilizatorio, obcecada en su inercial logocentrismo del “decir”, que nos destruye los otros mundos posibles de los territorios del *vivirmorir*?

Enrique sale, de mano de Lévinas, a una “racionalidad ambiental” en un diálogo de saberes siempre interferido y horadado y ensanchado por el *significante* que viene y llega en la palabra del o/Otro, irreducible a descripción fenomenológica en el complaciente circuito gnoseológico sujeto-objeto (Leff, 2022: 321-322). Pero ese “salir” es un *salto en el elemento del pensar más allá del “decir” para la semiopraxis*, más allá (o más acá) del “significante”. La apertura inacabada del *significante* en su alteridad e intervenida por una voluntad de poder que *empropi*a otros sentidos de “naturaleza” u otros “mundos de vida” en la *fýsis*, es aun insuficientemente crítica para la *semiopraxis* que *sale* del “lenguaje” al discurso de los cuerpos y sus lenguas en las disyunciones y los ensambles de elementos plurales del pensar. El “lenguaje” (y mucho más su circunscripto “decir”) les queda chico.

Ciertamente, no dejo de usar el “lenguaje”, incluso el “decir”, pero en contra de su circunscripción del sentido, deformándolo, desviándolo,¹⁵ y para señalar y marcar (que es su corporal implicación desde siempre abierta en el discurso de los cuerpos) sentidos que suceden en su encuentro entre elementos del pensar que no lo requieren (no les resulta el “decir” requisito de comprensión), en el encantamiento del mundo que abren inacabadamente comunidades territoriales de conversación, interacción y gest(ac)ión entre *humanosnohumanos* en hospitalidad excesiva, que siempre reciben afuera a los otros, otros entre otros.¹⁶

Precisamente porque

El diálogo de saberes no se produce con la intención y la finalidad de reabsorber cosmovisiones y racionalidades diferenciadas en un código común de lenguaje de un mundo acabado, presente, globalizado, sino que se proyecta en la realización de un mundo futuro, de otro mundo posible; de un mundo hecho de muchos mundos, de diversidad cultural y de identidades diferenciadas (Leff, 2022: 326).

15 Tal vez debiéramos notar, en su volumen disonante y densidad heteróclita, los usos desviados e incompletos del “decir”, inconsistentes en su “lógica”, mestizos, cholos, en el encuentro de saberes, imbricados en otros elementos del pensar, para no entregarle gran parte de lo que hablamos, cuando no todo, a la omnívora ideología “lógica” del “decir” y para no caer bajo su férreo chantaje ignorante. Usos del “decir” que deshilachan los nombres idealizados, ontologizados, tejiendo otros mundos; entramados donde el sentido “lógico” del “decir” no domina al separar todo (el) “decir” en una esfera “propia”. Dice Rita Laura Segato: “no necesariamente un callar, sino un nombrar no-ontológico, un nombrar en proceso” (comentarios a trabajos de nuestro equipo de investigación, comunicación oral pública, Maimará, Jujuy, 11/11/2022). Y esto, en la textura sensible de diversos elementos del pensar.

16 Para “hospitalidad excesiva” véase Grosso 2014a, 2014b, 2019, 2022b.

Liberar los elementos del pensar es lo que la *semiopraxis* abre desde el Sur para/contra Occidente. Si hay otros, siempre hacen plurales, en todo. Así,

El futuro se abre en un diálogo de saberes diferenciados, mas también con un “diálogo” abierto a lo inefable e invisible de los mundos por venir, con las incógnitas de aquello que no se presenta al conocimiento objetivo y a la argumentación racional: que no es inmanente a la ontología, a la razón y a la palabra[;] el horizonte de un infinito que anuncia un futuro no proyectable, no predecible, quizá inefable [para el “decir”] (Leff, 2022: 315-320).

Cuando Enrique dice: “Ya no el Ser, sino el Sur”, en ese “Sur” hay un exceso respecto de toda Idea de Infinito en que acontece la absoluta Otredad que diría Lévinas; un exceso inter-corporal, entre-cuerpos, que son los otros (*humanosnohumanos*) de comunidades territoriales que hablan, señalan, sienten, tocan, intuyen, traman, refractan, pintan, temperan, habitan, en fin: piensan de otra manera en otros elementos en la materialidad intercultural del mundo. “Sur” está más-acá que el Otro mayúsculo: está siempre-infinitamente-otros-entre-otros. Con el “diálogo de saberes”, Enrique deconstruye el endogenismo del discurso ecológico sistémico y su racionalidad comunicativa de connivencia con la metafísica cientificista, pragmáticamente convertida en un único mundo compartido; con el encuentro de saberes se expande e interconecta (inter-con-tacta) interculturalmente la diversidad semiopráctica de los elementos del pensar en su arraigo territorial constitutivo y en su vibración sensible de sentido. En el salto (porque hay un salto del Ser al Sur) no se conserva el pensamiento tensionado por lo impensado, o en la imposibilidad de “decir” los sentidos de lo Real, sino que *priman* y se inter-ponen los territorios de sentido en su alteración epistémica, que consisten en maneras de habitar: los otros piensan en distintos

elementos. *Semiopraxis* en la *deconstrucción*, o tal vez, una *deconstrucción semiopráctica*. Lo deconstruido es *el pensar Mismo*, y así se hace justicia.

Por donde *semiopraxis* no es “empropiación” ni *Ereignis* ni ninguna vectorialidad autónoma del “decir”. Un *habitus* dominante y una institucionalidad son allí combatidos. Porque

La racionalidad (de la modernidad, siguiendo los trazos de la historia de la Metafísica) [...] va interviniendo la gramática y las conjugaciones de los tiempos futuros de las diferentes lenguas y bloqueando el campo de significancia que viene de la relación abierta por la diversidad cultural en la creatividad de los sentidos de la naturaleza [...] (Leff, 2022: 316).

Es lo que hace la escuela, la cultura mediática, la pedagogía capitalista de la producción y del consumo. Pero la racionalidad ambiental “abre un proceso infinito de diferenciación, redificación, rizomatización y reenlazamiento de los procesos de la vida” (Leff, 2019: 396).

Su “campo epistémico-político” es el “territorio de la vida”, irreductible a cualquier sistema teórico (Leff, 2019: 397). Digo, con Enrique, que el *Logos* ha impuesto un orden metafísico, y que es por la vía de los otros que se quiebra, pero, enfatizo: los otros no son estricta ni exclusivamente “humanos”. En la abertura comunitaria de lo “humano” a lo *nohumano*, en breve: in-Humano, va de por medio y conjuntamente una alteración en el elemento del pensar, que no se inscribe en la diferencia *Fýsis/Lógos*, ni en la diferencia Real/Simbólico: no cabe en ellas. Esto traen y ponen en juego las comunidades territoriales *humanasnohumanas*.

En el último capítulo de *El conflicto de la vida*, comentando a Derrida en *El monolingüismo del otro*, Enrique dice:

Ese Otro que cuestiona y subvierte la historia de la metafísica, de la “Historia del Ser”, no es “otro uno”, no se recoge en otra unidad [El Otro], sino que es la respuesta de la diversidad de la vida, allí donde ha sobrevivido, allí donde su existencia controvierte la estructura universal del mundo; desde donde cuestiona su “alienación originaria” [bajo el régimen de la Metafísica y su Logos, tocada y “dicha” por Ella/Él], la neutralización de las diferencias y la expropiación de la vida de los otros... (2020: 356).

“No es ‘otro uno’”, porque es nos-otros comunitario: más que cada uno un uno completo en la diversidad, sino nunca “uno”; siempre en cada caso “nos-otros”, plurales en la pluralidad. Nos-estando-otros-entre-otros, no sólo “humanos” ni en cuanto “humanamente” circunscritos: otros-entre-otros felizmente inHumanos. Es el ámbito sin bóveda entre maneras de pensar que he aprendido en comunidades territoriales, encuentro siempre abierto, asiento arquitectónico-ritual expuesto al raso (Lozano, 2021).¹⁷

Los “pueblos de la tierra” y sus “territorios” traen consigo otra manera de estar unos entre otros territoriales. Aun cuando sus lenguas se traduzcan como “humanas” y algunos de sus términos se signifiquen como/hacia lo “humano”, no están calcados sin más sobre el “humano-Hombre” del Antropismo OntoLógico Occidental: hay en esa hermenéutica traductora una cómoda, impensada y

17 El hecho de que resulte chocante en su equivocidad, o visceralmente rechazado por el remanido *habitus* académico mundializado del discurso “Humanista”, hablar de sentido y comunidad “inHumanos”, tal vez indique, precisamente, la fisura de ruptura crítica, el “vacío intercultural” (Kusch, 1976) que acontece en la dislocación de un encuentro de saberes. “Felizmente inHumanos”, digo, por estar sin cortapisas librado a la suerte y con resguardo, entre fuerzas neguentrópicas de cohesión dispersa y centrífuga y no el melancólico y trágico Humano arrojado a su finitud, cargando con su dignidad solitaria, culpable y pisoteada.

tranquilizante reducción a la matriz civilizatoria de Occidente. Porque estamos (sin Ser) en comunidades territoriales: en un medio epistémico-existencial que pone a lo “humano” en lo *inHumano*, sin que el sentido del otro se pierda, sino más bien se diversifica en la accidentada extensión de otros *inHumanos*. Así, *la comunidad* no es “humana”, *la lengua* no es “humana”, *la excritura* no es “humana”, pero tampoco el “*decir*” es humano, ni siquiera el decir-Lógico lo es, ni ninguna “ontología” al radicar siempre, en definitiva y debajo, en el discurso-de-los-cuerpos. Porque comunidad, lengua y excritura no hacen sentido dentro de la circunscripción entre “humanos”, sino que todos ellos están en el discurso-de-los-cuerpos, en sus territorios *humanosnohumanos*: suelo constitutivo de sentidos.

Y, por tanto, la *différance* ocurre *fuera* de aquella *fýsis* procesada y contraída de un lado de la barra, nombrada *sub specie aeternitatis* desde/por el Lógos; ocurre en la *fýsis*-comunidad territorial. Porque la *fýsis* antigua (la de los llamados “pre-socráticos”) difiere de la *fýsis*-Lógica: la que se conjuga *fýsis/lógos* en el nacimiento de la metafísica, que ya es la *fýsis* del (nombrada por el) “Lógos”, la que “dice” el Lógos de la *Fýsis*. En esta segunda *fýsis*, el modelo civilizatorio “total” en crisis ha impuesto el curso (a la vez: el terreno y el tiempo) de ese Lógos en una “dromocracia” (Virilio, 1996) mundial epistémico-política. Por tanto, no sólo hay en su inercia comprensiva una “ontología”, sino una ontologización del dominio en una *onto-Lógica*, que establece la secuencia *fýsis-lógos* con un sentido de alcance y pretensión universal. Encuentro esa *dislocación* respecto del encaje paradigmático (Metafísico) “Physis/Logos” cuando Enrique, en *El conflicto de la vida*, anuncia que la “creación de sentido”, crítica de la “ontología del Ser”, avanza, a través del “diálogo de saberes”, dando “un giro hacia la armonización de los impulsos vitales con las condiciones de la vida” (Leff, 2020: 83). La “armonización” pone en juego la *fýsis*-comunidad territorial en una conversación e interacción que ocurre mucho más acá del Lógos y su cierre de la

fýsis. Y, casi al final de ese libro, resumiendo su posición, Enrique afirma:

[...] 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 [...] [Este nuevo alcance del “ser-de-la-vida”] no podría entender-se 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 reapropiación 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*” (Leff , 2020: 364, cursivas en el original).

Porque, como bien lo ha venido señalando y destacando Enrique en una reiterada crítica a la pragmática trascendental comunicativa a lo largo de sus obras (Leff, 2014, 2018, 2019, 2020), el “diálogo de saberes” no hace su crítica diferencial y rotunda al modelo civilizatorio en el elemento pretendidamente único y universal del *Lógos*, sino en las lenguas de los otros; énfasis: en los elementos (lo que hace al *medium* o “ambiente”) del pensar en que las comunidades territoriales *humanasnohumanas* han hecho-sentido (*semiopraxis*) en sus lenguas sensibles. Esos elementos/media/ambientes de saberes son diversos, y, por lo tanto, no es en meras conjugaciones de nuevos términos o matices o acepciones en el monologismo occidental, sino en diferentes composiciones sensibles del sentido en

los diversos elementos del pensar donde, en el encuentro, abrirán la comprensión de/hacia otros mundos y maneras de habitar.¹⁸

Lo que Heidegger pensó como “*Ereignis*”/“empropiación” en la inmanencia de la “ontología del Ser”, en el “diálogo de saberes” se pluraliza en “mundos de vida” o “territorios de vida”, rompiendo con la unicidad del *Lógos* en la “creación de sentido”. Esto se siente murmurar en la re-traducción que hace Enrique del *Ereignis* como “empropiación” (*Enowning/Ereignis*):

Empropiar significa hacer propio algo dentro de la inmanencia de aquello que lo empropia, 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*. [Se trata de] pensar los modos emergentes de reinención de las identidades y la reinscripción de los imaginarios y prácticas de los Pueblos de la Tierra en la Inmanencia de la Vida [...] dentro de las condiciones de la vida (Leff, 2020: 102, cursivas en el original).

Las “reinenciones” y “reinscripciones” interculturales llegan al encuentro de saberes, pero no necesariamente marcadas, ni en su totalidad, ni de la misma manera, por el régimen dominante de la racionalidad moderna, la que, en muchos casos, afecta en su traducción los sentidos culturales. El mestizaje suele tener muchos colores. Por tanto, “re”-inenciones y “re”-inscripciones no deben entenderse en un solo modo, ni en el mismo balance, ni con el marcado peso del rigor del modelo civilizatorio dominante y hegemoni-

18 Por eso, la encerrona en la alternativa: o “diferencia *Physis/Lógos*” o “fusión monista indiferenciada”, no hace justicia a lo que pone en juego el encuentro de saberes en su alterada diversidad intercultural.

co y su régimen ontológico.¹⁹ Esta “empropiación” (que ya es lejanamente *Ereignis*, o ya no lo es, porque ya no es del *Ser*) sale (también) afuera del “decir” en la alteración del elemento del sentido. ¿Qué “empropiación” sería?, o ¿en qué podría aún llamarse “empropiación”? Algo así, en todo caso, como una “empropiación” intermedia, o mejor, “empropiaciones” intermedias, o mestizas, o cholas, *sacha*-“empropiaciones”.²⁰ Digo “en todo caso” con reserva porque, desde la *semiopraxis*, más acá de la fenomenología, no hay algo “propio” (*Da-Sei/yn*, *Er-eignis*) en el sentido y, por lo tanto, se quiebra desde las comunidades territoriales in-Humanas, aquella inmanencia del sentido que parece presionar endógena y unívocamente en la “empropiación” como un “decir-desde-Sí”. Eso a lo que Enrique ha llamado “utopía” y que no puede “pretender la reunificación entre lo Real y lo Simbólico” (Leff, 2020: 102, nota 3). Enrique ha “dicho” en negativo lo que las comunidades territoriales, en sus reticulares (no vectoriales ni segmentables) conversaciones/interacciones *hu-*

19 Digo esto por ciertas rápidas acusaciones y veloces descartes con que suele pensarse como imposible lo interpretado como una “vuelta atrás” en las “políticas” comunitarias cuando la fuerza arrolladora de la Modernidad lo hubiere invadido ya todo desde la “delantera de la Historia”. Hay aquí, en este decreto de imposibilidad, un “sentido de Historia” que se deriva del mismo Lógos dominante. Lo escucho cuando suele hablarse, en términos absolutos (al modo de Ricoeur), del “reencantamiento del mundo”. Las comunidades territoriales habitan sentidos de espacio-tiempo que son incompatibles con esa pretendida linealidad mundial y hasta universal. Incluso la han fagocitado y suelen volver más compleja, densa y anacrónica la aparentemente inexorable (re)invención de tradiciones”.

20 La expresión quichua “sacha”: “monte”, indica un dejo de defecto o carencia o salvajería o barbarie; algo que es “casi”, hechizo, que no lo es en su perfección o norma establecidas por el gusto o la corrección moral o “civilizada” impuestas desde las ciudades, pero que, en su mitad de camino, se encuentra en velada resistencia, apocamiento táctico y echando suerte para sacarla bien librada. Es de uso común en el habla popular de Santiago del Estero, norte de Argentina. Véase Grosso, 2008, 2023d; Haber y Gardenal, 2022.

manasnohumanas entre elementos del pensar, hacen. Tal vez sea la cercanía intuida por Enrique entre estas otras “empropiaciones” y lo que he llamado *semiopraxis*, de la que hablé al comienzo y negué alguna vez, y que he resultado tardo en comprender en medio de la niebla y afecto en que me encuentro.

Va tomando cuerpo (volumen, densidad) la heterogeneidad en el elemento epistémico, al borde del *Lógos*, o ya fuera de él. Las comunidades territoriales *humanasnohumanas* rompen con cualquier optimismo conducente del sentido en el devenir gramatical de un “decir” con pretensión universal. Entre el chiste, la burla, la crítica y la resistencia es lo que escucho en esta señal como bandera o pancarta que destaco en cada evocación o celebración (como en la que aquí estamos), en cada escrito o manifestación pública: “no es desde el Ser, sino desde el Sur” (Leff, 2020: 383).

En el encuentro de saberes acontecen saltos en el elemento del pensar desde y hacia un estar-en-comunidad-*humananohumana*. Desde allí, el enigma de la crisis ambiental toma un volumen incapturable e inabarcable en *Lógos*. Leo sobre escrito: “no es desde el (Logos del) Ser, sino (que sabe-haciendo) desde el Sur”. “Sur” tal vez sea el enigma de lo más simple y desnudo en esta frase, y no lo más abstruso y oculto, el salto en oblicuo, no “inversor” (*Kehre*), un gesto de “barbarie” geotrópica, abierto como “¡el más claro día!” (que anunciara Nietzsche-Zaratustra), el más sensato desvarío. “Sur”, en su brevedad resistente, en su anacrónica historicidad: un “in-cierto saber” (Leff, 2020: 391). Incierto saber en el *medium* ritual de las “costumbres”, conversación e interacción entre otros territoriales, gesto morfogramático de *muyus* (círculos espirales), *qenqos* (serpentinis movimientos sinuosos) y *kutdis* (vueltas del quedar atrás y el ir adelante), matemáticas del corazón que armonizan fuerzas

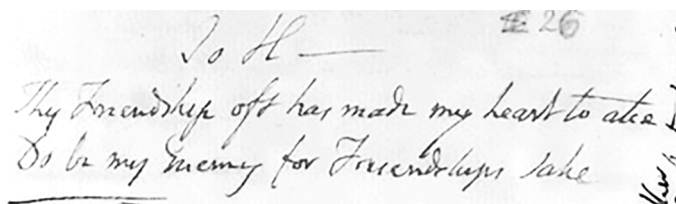
y procuran suerte en medio de las desgracias (Grosso, 2021).²¹ Ha ocurrido allí un *tropos*, tal vez imperceptible, pero rotundo, en el elemento del saber: un movimiento en el suelo, un “cambio de terreno” —dice Derrida en “Los fines del hombre”—: un salto y una fuerza Sur. “Cambio de terreno”, saliendo del discurso del Ser y su trampa ontológica, en el que doy un paso más (o mejor, un salto) fuera en la —tan próxima a la *semiopraxis*— “empropiación de la naturaleza” de los “imaginarios sociales”, fuera de toda ontología de la Vida, junto con Enrique, quien asimismo convocara aquí a Derrida (Leff, 2018: 251). Señala, empujando, Derrida que la salida de la metafísica requiere una “sacudida radical”, que “no puede venir más que de afuera”, “en la relación violenta del todo de occidente con su otro”: “cambiar de terreno de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas” (Derrida, 1989c: 172-173).²²

Salida abrupta en varias lenguas y sus heteróclitas *excrituras*. He aquí la *semiopraxis* ambiental en comunidades territoriales y sus saltos en el elemento del pensar, de largas y extensas relaciones interculturales, que irrumpen en el encuentro de saberes; he aquí las oblicuas “empropiaciones” sin propio de Enrique en las que lee la *semiopraxis*. Como digo: tal vez el problema fue que he sido tardo

21 Irrumpo desde comunidades territoriales “andinas”, entre muchas otras comunidades territoriales, porque ellas irrumpieron en mí en encuentros de saberes, dislocándome y haciéndome otro, pero sin erigir aquí ningún privilegio ni idiomático ni nacional ni regional. ¿Qué le pasa allí al sentido cuando no sabe lo que “dice” ni por lo que “dice”, sino lo que hace sintiendo? ¿Será este el aprendizaje que llega y se anuncia en el encuentro de saberes?

22 Territorializando en nuestro *Sur* a Lévinas y Derrida, me indica Enrique que ya desde *Saber ambiental* (1998) ha afirmado que “ambiente” no significa el entorno ecológico, sino la *otredad radical*, lo “absolutamente otro” del afán totalitario del conocimiento científico, del saber absoluto: lo *totalmente otro* del logocentrismo de la ciencia.

en comprender, en las intuiciones del afecto que nos cobija y desen-
cuentra, en esta “política de amistad”:



“Thy Friendship oft has made my heart to ake. Do be my Enemy for
Friendship sake”.²³

Nos damos la mano en el salto (me dice Enrique: “como los acróba-
tas en el circo, para no caer en el vacío”).

¿Cómo no intuir, en estas expresiones de Enrique en *Raciona-
lidad ambiental*, el anuncio de una *semiopraxis* ambiental en su ra-
dicalidad de saltos en el elemento del pensar?: “Desde el arraigo
del ser cultural en identidades y sus territorios se generan saberes
ambientales que se encuentran e intercambian experiencias, resol-
viendo los conflictos generados por intereses contrapuestos, hibri-
dando las ciencias con los saberes y prácticas tradicionales” (Leff,
2020: 339). “El diálogo de saberes abre los sentidos que se cierran
y se agotan en la designación del mundo en lo dicho por la palabra
[...] El diálogo de saberes emancipa el poder de la palabra desde la
tensión de otros lenguajes y otras miradas; desde la otredad del ser
[más allá del Ser] y del saber” (Leff, 2020: 348).

23 “Tu Amistad, a menudo, ha hecho doler mi corazón. Sé mi Enemigo para dar-
nos la mano en Amistad”. William Blake, *Notebook 1808*: 39, “To H.”, epígrafe
que Derrida coloca al inicio del capítulo 2 de *Políticas de la amistad* (1998).

Una semiopraxis lleva consigo una sensibilidad para el cambio en el elemento del saber, una sensibilidad al elemento, al *medium*, una sensibilidad “ambiental”. Lo “ambiental” consiste en la trama intercultural comunitaria *humananohumana* de territorios de sentido.

EL SALTO SUR SOBRE EL FUEGO²⁴

El *salto intercultural*, sin ninguna lógica, dice: “Ya no el Ser, sino el Sur”. No hay lengua “lalengua”, diría (aún) Lacan; cuerpos-de-lengua más quebrada y más rotunda. Sur dice otro(s) elemento(s) del pensar. En términos “bárbaros”: otra “*filo-sofía*” (como hubiera antedicho Pitágoras en sus saberes persas y egipcios, pre-platónicos). No el *eidos/lógos*, ver-decir, sino Sur en las “costumbres” de comunidades territoriales.

En la ontología del Ser, nos dice Enrique: “el modo propio de ‘ser de la vida’ —su potencial 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” (Leff, 2019: 446).

Frente a ello: una “ontología de la vida” (entrecomillada, y destituido el “Ser de la vida” en cuanto “ontología”) como “*re-territorialización de la vida en la apropiación cultural de la naturaleza a través de un diálogo de saberes* —entendido como un encuentro de seres-saberes— en el campo de la *ecología política*” (Leff, 2019: 446-447, cursivas en el original).

La *semiopraxis*, los “sentidos culturales” de/en los “territorios de vida”, no pueden seguir siendo pensados como “ontología”, ni

24 En este subtítulo me refiero sobre todo a *El fuego de la vida* (2019).

siquiera con el sentido crítico de “ontologías relacionales” (Grosso, 2022b, 2023e), porque allí hay otra cosa que “ontología”. Y la “em-propiación” que siga hablando la lengua del *Ser* no (se) da cuenta de lo inmenso y diverso que allí sucede. Por eso, el “diálogo de saberes” puja hacia un “encuentro de saberes”, donde no cruza la diversidad la *lingua franca* del *Lógos*, a pesar de que lo pretenda y de que así (se) le (a)parezca. Un encuentro de saberes es mucho más que lo que un discurso “lógico” del “decir” diga de él. Comparto totalmente con Enrique que este *encuentro de saberes* excede y escapa cualquier contención traductora o conciliatoria de la racionalidad moderna y que hay en él una alternativa al modelo civilizatorio occidental dominante.

En este sentido, deberíamos leer como sesgo “propio” de la “ontología” la interpretación vuelta habitual de aquella frase atribuida a Heráclito de Éfeso: “La *Phýsis* ama ocultarse” (Leff, 2019: 449). Porque las *comunidades territoriales*, en sus *semiopraxis de otros elementos del pensar*, tienen una muy otra experiencia en sus tratos con la (así denominada y ya categorizada) *Phýsis*. Por eso, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*fýsis krýpteszai filéi*)²⁵ es interpretado por Enrique como la tensión en la Vida entre entropía/neguentropía: surge/declina (Leff, 2018: 277-278), no en el discurso del *Ser* del develarse/ocultarse, como lo hace Heidegger. En lo cual habría una intuición heraclíteica *avant-la-lettre* de la dinámica biológica en sus términos modernos, antes que el volverse a la *Verdad del Ser* (Leff, 2018: 277).

25 Desde hace tiempo, he optado por poner los términos del griego antiguo en la fonética del español latinoamericano (Grosso, 2003) —como ya se habrá notado páginas atrás en “jóra”, en lugar de la europea *khôra* — para facilitar y ajustar nuestra lectura; de un modo análogo, también fonéticamente “literal”, a como he propuesto transcribir *la différence* derridiana como “diferencia”, en lugar de las opciones de traducción españolas: “diferancia”, o “differenzia”, entre otras (Grosso, 2006).

Podría pensarse el *krýpteszai* como el fuego oculto de expansión/consumición, la ambigüedad de la “consumación”: máximo esplendor y agotamiento dentro del fuego, sin ningún “ante quien” o “a quien”: sea *logos* simbólico o *Da-Sein* (Leff, 2018: 281). O mejor, tal vez más cerca de la comunidad territorial en el griego antiguo: la honda afectación en que las fuerzas se tocan, su más recóndito gusto. Esa encrucijada de refracciones sería *fýsis*: la comunidad fuego-*fýsis*.

Enrique va a pensar allí el anuncio fundante (griego) de la diferencia entre *fýsis* y *logos*, de una *fýsis* surgente/declinante que al *Logos del Ser* se le oculta (Leff, 2018: 278). Enrique piensa a los *otros* del “diálogo de saberes” haciendo otras ecuaciones y conjugaciones que *fýsis/lógos* en sus “empropiaciones” otras; mientras la *semiopraxis* se encuentra entre los otros del encuentro de saberes en la alteración entre diferentes elementos del pensar *in media fýsis*, que es la lengua, en griego antiguo, de aquellas comunidades territoriales *humanasnohumanas*, “territorios de sentidos”. No es que hay diversas lenguas (*lógos*) para la indecible *fýsis* (¿acaso única?), sino muchas lenguas *humanasnohumanas* de las comunidades territoriales y, entre estas, la llamada en griego antiguo *fýsis*. En lo que, a la vez, y de un toque (o salto), se pone en crisis la naturalizada episteme gramática Lógica del giro antrópico. *Fýsis*, en el griego antiguo, invoca comunidades de otros territoriales, entre los cuales no hay privilegio alguno volcado sobre lo “Humano”.

Mal haríamos en constituir la interpretación occidental de la expresión de Heráclito en experiencia, sin más, universal. Con Enrique cuestionamos que toda interpretación de aquella frase cae en el registro occidental de la “ontología del Ser” cuando se afirma que

La vida no sabe de sí misma; el conocimiento (del *Lógos*) siempre corre detrás de la vida que se despliega hacia horizontes infinitos. Tal es la condición del saber [establecido y dominante] de la vida y lo que llama

a pensar la crisis ambiental: saber los flujos y los giros entrópico-neguentrópicos que conducen ciegamente [para el *Lógos* del Ser] la evolución creativa de la vida; saber los modos de productividad que nacen de la generatividad de la *Phýsis* 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 neguentrópicas (Leff, 2018: 449).

Este *otro* saber no es el de la ontología, porque ella ha dejado siempre atrás y en el olvido a la “Vida”, imponiendo luz a su “ceguera”. Así, “*Saber la vida* se vuelve condición para salvar la vida” (Leff, 2019: 449, cursivas en el original).

Las claves de ese *saber* aplican de un modo diverso, debiendo hacerse una diferencia en cuanto a lo causado por, y expresado en, la lengua del conocimiento de Occidente, y lo que es *semiopraxis* extensa de las comunidades territoriales. Así,

Tal saber implica saber los diversos modos de auto-organización y productividad neguentrópica, 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 [por/para Occidente] 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 (Leff, 2019: 449).

“Saber aquello de lo que no da certeza el conocimiento científico”, he aquí un saber límite, o doble: entre aquello que ha excedido al conocimiento occidental y su giro antrópico, su episteme objetivista y su inercia desarrollista, y aquello que saben en otros elemen-

tos del pensar las comunidades territoriales. El “saber ambiental” “se inscribe en la inmanencia de la vida” (Leff, 2019: 449) y lo hace en medio del encuentro de saberes. Entonces, “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” (Leff, 2019: 449).

Allí van las *semiopraxis* en diversos elementos inter-culturales del pensar:

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 *hábitus*, 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 el *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 (Leff, 2019: 449-450, cursivas en el original).

Ciertamente, las *semiopraxis* no son mudas en la oblicuidad del decir fuera del *Lógos* y las comunidades territoriales conversan/interactúan con la hegemónica lengua del “decir” sin entregarle todo a ella. En ese duro diálogo, dice Enrique, podrían “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” (Leff, 2019: 455).

Ciertamente, una hospitalidad excesiva da el tono a las comunidades territoriales en su tramado de elementos del pensar. En sus discursos-de-los-cuerpos heteróclitos, las comunidades territoriales están abiertas a la acogida, de un modo totalmente opuesto al afán de conquista de Occidente y los monoteísmos. Fuera del Ser y del antropismo, los otros territoriales no cierran nunca el mundo. Esa ha sido su vulnerabilidad, pero asimismo constituye su fortaleza. No es por pretensión de universalidad, sino por estar abiertas a las lenguas en sus diversos elementos del pensar que las comunidades territoriales tocan el hecho-de-decir-lógico como otro hecho-de-sentido más, y acogen sus indicaciones sensibles y sentidas, las conjugan y las afectan. No retrotraen, van adelante; no traen-así, dan lugar; ese es su sentido intercultural paradójico de “fagocitación” (Kusch, 1986; Grosso, 2022b).

El desplazamiento que hace Enrique de la luz (*fós*) —vinculada etimológicamente por Heidegger a la *fýsis*— al fuego (que no sólo ilumina en la serenidad eidética) de la vida (Leff, 2018: 264), lleva consigo la interacción entre cuerpos en combustión. El “fuego de la Vida” como “modo de producción” corporiza la *fýsis*. La comunidad territorial del fuego, nunca en soledad, “fuerza emergencial de lo múltiple y diverso” (Leff, 2018: 264), desarma toda linealidad “esencial” en la que el “logos” fuere preparado y esperado. Porque *fýsis*, en griego antiguo —incluso tal vez para Heráclito—, siendo lengua de fuego, entre-cuerpos-de-lengua en combustión, no es sólo (“em-propia-damente” en la perpendicularidad lineal de su riguroso vector, según la corrección platónica) para/hacia el *Lógos*, sino, antes bien, está en el gerundio de *sacha*-empropiaciones: en el “empropiando” oblicuo y neguentrópico, deforme y desviado, refractivo, de su demora sensible de sentidos. No lo es, solo ni primariamente *Lógos* —aun cuando, para Heidegger, la triqueta o *triscalion* *fýsis/logos/Ser* sería lo más originario, lo originario sin más en su “esencia”. En contra de Heidegger, hay más “lenguas”, tramas de

sentido, que “Lógos”. Las lenguas de (fuego de) la *fýsis* no eran (ya) *Lógos*; no lo fueron; no está incluso la *fýsis* en el *Lógos*, sino sólo la *fýsis* empropiada, en su declinación hacia Occidente, en el *lógos* por el *Ser* destinalmente cargado. Y, por eso, llega quebrado desde siempre el pretendido endogenismo “originario”, emergente de sí en unidireccionalidad productiva o constructiva: esa secuencia del brotar-de-sí y de la “orient-ación” (Said, 1979) de la triqueta *fýsis/lo-gos/Ser* —o viceversa u otro orden pero en línea— adviniente en vectorialidad *esencial* para Heidegger. Pero (desde) antes (siempre) hay, en el fuego, comunidad de refracciones. Esto es lo que no resume el *saber* en el “comprender” entendido como un acto de un estado de ánimo en la serena soledad, más bien lo acoge afectado en un comprender tocado, comunitario y sensible, que no pone en fila la *fýsis* ante la lengua para decirla de algún modo (el “decir mostrante”) comprende al hacerlo. ¿Qué mejor manera de señalar la *semiopraxis* en acción, sin “reflejarla”, sin “correlato objetivo”?

Para salir de la abstracción del *Ser* en que Heidegger va a radicalizar su pensar en el ponerse en armonía con su *Verdad*, Enrique va a volver sobre el lugar del *Da-Sein* como resguardador, cuidador de la Vida: “el resguardar la vida le corresponde al ser humano”, “el cuidado de la vida implica un saber vivir dentro de las condiciones de la vida” (Leff, 2018: 306). Pero este “humano” nunca está solo en su cuidado: cuidar, amar, agradecer, cantar implican comunidad de otros territoriales. En el cuidar estamos, *apenashumanos*, entre otros. No es la esencia continua del *Logos* monológico, indefectiblemente en su destino “humano”, “propio” y “solitario”: “Humano”, por ser propio exclusivamente del *Dasein/Da-Seyn* (Heidegger, 1985); “propio”, por la exclusividad de la comprensión de sentido radicada retroactivamente en la inmanente emergencia de ese *Lógos*; “solitario” porque es ajeno al encuentro de los Pueblos de la Tierra, sus imaginarios sociales, sus saberes y prácticas, las maneras de su habitar, sus territorios y comunidades. *Fýsis*, en la interpreta-

ción platónico-heideggeriana de Heráclito, no deja de *Ser* la “onto-teo-Lógica” entregada al Hombre, encerrada en el espejo retrovisor de los paisajes que lo persiguen: allí ha empezado a gobernar “el dios” (Único), a quien sólo cabe obedecer (o, en las turbulencias del desarrollo y el olvido, no escuchar).²⁶ Al Hombre se le entrega un Libro²⁷ que pretende contener el *Ser* de todas las *excrituras*.

Pero la *fýsis* en que participamos y a la que pertenecemos está magnéticamente tocada y climáticamente afectada. Una “mística”: convites al ras que tejen intuiciones, en erotización climática y neguentropía magnética, constituye el toque sensible tal vez más notable del elemento del pensar de comunidades territoriales *humanasnohumanas*,²⁸ que no se reduce al solipsismo “religioso” del Lógos del único Dios, ni a su versión antípoda del “politeísmo” que dispersa al Uno en muchos dioses. Una mística de estar en la abertura de afectos entre otros territoriales, sin dioses. La comunidad territorial del fuego es libre, no le pertenece a nadie; como lo son las comunidades elementales. Por eso en ellas prima el “respeto” en cuanto “deferencia” del dar-lugar, del pedirse, del agradecer, del celebrar, del armonizar, para hallar suerte en medio de la desgracia: *semiopraxis* del *estar-en-comunidad*. Mística sin religión: un *estar expuesto* al toque de los sentidos.

De este modo, en comunidad territorial, la neguentropía es “neg-antropía”. La “antropía” es el signo civilizatorio de Occidente, contrahecha en/por las comunidades territoriales y su fuerza crítica que hace crujir el dominio del mundo. El terror pánico que despierta una comunidad “in-Humana”, *humananohumana*, se disfraza

26 “Onto-te(le)o-lógica”, dice Derrida de Heidegger en “Los fines del hombre” (1989b). Véase también Derrida 1989c.

27 ¿El corpus platónico?, ¿la Biblia helénica?, ¿la onto-teleo-Lógica occidental?, ¿la Historia (greco-europea) del Ser?

28 Espejismo “espiritual” bajo el prisma “traductor” de Occidente.

en gestos de desprecio y desdén, de nerviosa subestimación, con la misma obcecación que la inercia del desarrollo y del progreso se aferra a su sentido de las cosas: sin afecto, sin respeto, sin per-dón ni gratitud. Las comunidades territoriales son la revolución que nos falta y que siempre queda en manos de los sobrevivientes. Cuando sea tarde, habrá de saberse y habrá de volverse sabio el más común y ordinario cotidiano que aún hoy nos sostiene. En esa señal “Sur” ya lo participamos, y estamos volviendo.

El texto y la gramática que hemos creído a pie juntillas como el imperioso tra(c)to metafísico de las cosas (hasta la “mismísima” y definitiva *Enteignung* —despropiación, oscurecimiento, silencio— heideggeriana) ha caído sobre el sentido del mundo y lo cubre. Entonces, tal vez, no haya de haber ninguno —o apenas un manojo— de los civilizados-civilizatorios para ir a colonizar otros planetas, sistemas y galaxias, pero habremos sentido en comunidad territorial las fuerzas de gravedad y la inclinación *Sur* en que navegamos por el universo. A ello nos empuja esta dislocación del sentido común fuera del pensamiento instituido/institucionalizado en que la “antropía” nos ha puesto, para hacer, de la “alteración epistémica” (Kusch, 1978) “mudanza” epistémico-existencial (Haber, 2018).

Los climas, los cíclicos recorridos de astros, galaxias y constelaciones que se dibujan en la bóveda celeste, los fluidos de superficie y subterráneos, y la biodiversidad planetaria se deben a la oblicuidad de inclinación del eje terrestre. Nada va directo, recto, perpendicular. Un simbólico material —no el “símbolo” como denso núcleo aéreo del pensar eidético—, que es más que “cultura” —en el racionalizado sentido “antrópico”—, viene, en su torsión, de raíces ambientales y gesta esquemas-*excrituras*-gestos que llamo “morfo-gramas” (Grosso, 2021): porque nunca se desprenden, en ninguna formalización pura (morfo-logía, o geometría abstracta) de los elementos del pensar en que otros territoriales intervienen e interactúan. Morfogramas: los quichuas *muyus* (círculos espirales), *qenqos*

(movimientos sinuosos, serpentinos), *kuti* (vuelta de lo que ha quedado y va adelantando en el espacio-tiempo curvo).

La *diferencia* comienza antes, ha comenzado siempre antes: la diferencia está en las refracciones y la errancia en que estamos, in-Humanos, *humanosnohumanos*, afectados en medio de sensibles sentidos. La hegemonía de una lengua del “decir”, una lengua-Lógos, pretende saber lo que “dice” y distribuye por doquier una ciencia metafísica para nombrar lo “Real”, pero las lenguas territoriales obran en el intuir sensible, siguen los sentidos allí por donde estos van insinuando un saber expuesto y herido de afectos.²⁹ Lenguas de comunidades territoriales en sus tramas de elementos del pensar conviven (sin duda, malviven) con el Lógos hegemónico que no ha podido acabar con ellas. Vuelven, porque han quedado; vuelven, porque van adelante. Aun cuando sigamos pensando que las lenguas son Humanas y que nos cabe alguna responsabilidad “propia” y exclusiva en ella, “no más el Ser, sino el Sur” nos devuelve al estar-en-conversación/interacción-entre-otros-territoriales, nos de-

29 No es que haya continuidad entre *fýsis* y *lenguas*, y no hay continuidad alguna porque no son lenguas de la continuidad filica (de “hilo”, latín *filum*, como el clásico motivo de Ariadna en el Laberinto ha dado autoridad a la omnimoda hermenéutica); no son lenguas de la secuencia lineal del sentido, pero tampoco, a contrario, hay allí *fýsis* que pudiera quedar fuera como “medio”, tratada como “Naturaleza”. Para el Lógos del decir (a riesgo de un pleonasma) siempre hay un incapturable que a él mismo habitualmente se le escapa —como la *jóra* en la *pólis* (Platón, 1998; Derrida, 2011; Grosso, 2023c)— y que es su “propio” resto sin nombre, absuelto en lo “Real”. Pero pierde lo que él mismo ha dejado abandonado: le sorprende su “propio” alambrado. En cambio, en su diversidad, las lenguas de otros territoriales conversan, no “dicen” lógicamente, están en la conversación/interacción en que van tocando y afectando, a diestra y siniestra, unos a otros, unos entre otros. Hacen sentidos entre afectos. ¡No me digan que allí no conversan/interactúan humanosnohumanos: piedras y ríos, plantas y animales, astros y nubes! Calendarios, *morfogramas* y asientos (*quichua tiyana*) “arquitectónicos” sedimentan entre afectos agridulces cartas de amor en la curvatura del espacio-tiempo.

vuelve a aquellas lenguas “bárbaras”, “del monte” (“sacheras”), que aún están ahí. Porque han quedado y van adelante.

Entre todos estos entretelones, en la oscuridad de la ideología en que estamos los que venimos de pensar en el rigor de la hegemonía del elemento del “decir” (el “decir”-Lógico y el “decir” aislado, gramaticalizado), estrecho su mano y abrazo a Enrique, cuando, en buena parte a nuestras espaldas (ciertamente aún más excesivo que mis ya exagerados ademanes e injustos énfasis), en el final del capítulo 13 de *El fuego de la vida* se prepara el descomunal salto que en *El conflicto de la vida* se va a dar “del Ser al Sur”. Tal vez aún no hemos caído en su justa y exacta medida (Santucho, 1956).

VIDA (Y MUERTE)/VIVIRMORIR

¿No hay cierto “logocentrismo de las ciencias” en la segmentación de la “Vida” como un “en-sí”, que resulta el *locus* del *ec-sistente* en la ontología del *Ser*, el lugar del corte del *DaSein* (*Da-Seyn*) que obtura, como el disparador de una cámara fotográfica, la “muerte”, desconociendo las desviadas apropiaciones de los Pueblos de la Tierra en sus comunidades territoriales? Más acá de toda biopolítica, no hay episodio ni narrativa que no teja en la trama del movimiento *vivirmorir*: ni pura y última muerte, ni pura y nuda vida; ni eternización de una figura de lo vivo, ni la abstracta nada entrópica que sobreviene, amenazante y gigantesca. El control y manejo y reingeniería de la “Vida” se focaliza obsesionalmente en biopolíticas que disponen de ella para su mayor eficiencia, productividad, aprovechamiento de energías, duración, sentido, balance de costo y rendimiento, y que hacen a un lado, con indiferencia y desdén, los descartes. “Bio-política” es ya separación analítica de la “Vida”, y la crítica “bio-política” aún permanece en ella. En el raso y más común “por algo estamos juntos a la par” de la comunidad territorial en

el *vivirmorir* —más que en la “propia” crítica “biopolítica”, más acá de ella, se muestra lo cruel del dominio biopolítico y lo vano de su empecinamiento.

En el camino que, con Enrique, nos lleva fuera del “discurso del Ser”, encuentro que se desmarca conjuntamente que la separación de la “Vida” del entramado *vivirmorir* de la comunidad neguentrópica *humananohumana* (incluyendo, sin distinguir —;cómo se podría!— los *apenashumanos*) es ya “bio-política”; que la *fýsis* dislocada de la trama simbólica de la *semiopraxis* comunitaria *humananohumana* (como si dijéramos: una *fýsis* “pre-objetivada”) es ya “bio-política”. Porque ese lugar en cuanto “Vida” y *fýsis* se lo ha dado el Logos en su “ontología”. Tu insistencia, Enrique, en la *Vida*, alternativa al *Ser*, siento que, si bien mantiene, en su expresión, el fantasma de ontologización que biopolíticamente objetiviza la Vida como un en-sí, desplaza hacia una materialidad excedente y excesiva: *fuego* (¡nunca metáfora!), la que no puede ser significada ni comprendida en *lógos*. Más cerca de Nietzsche que de Heidegger, en cuanto fuerza de una “voluntad de poder”, más irrupción neguentrópica que dominio: “lo impensado de la *fýsis* [a lo cual es sensible y se orienta Heidegger] no se inclina necesariamente hacia el olvido del ser, sino hacia lo impensado de la vida” (Leff, 2018: 276).

Pero en lo “impensado de la vida” se disuelve también la “Vida”, biopolíticamente separada y polarizada, en la trama neguentrópica del *vivirmorir*.

Heidegger pregunta si el *lógos*, en el griego antiguo y en Heráclito, tendrá una afinidad más esencial con la *fýsis* que con el discurso/lenguaje/enunciado —siendo “enunciado” algo que se manifiesta públicamente sobre algo o alguien, y que hasta el momento se desconocía— (Leff, 2018: 291). El *lógos* de la *fýsis* sería, por tanto, de ese modo, pre-metafísico (ni enunciado ni juicio), pero también, en lugar de ser entendido en la linealidad vectorial del “colectar”, *lógos* sería *reunión* —tal como Heidegger lo traduce asimismo. Lo

que hace “comunidad territorial”: *Lógos*, en tanto *fýsis*, constituye “comunidad”. *Lógos-reunión*, en todo caso, no es el Logos del “decir”. Así podría decirse con Heráclito: ἐν πάντα εἶναι, *jén pánta éinai*, “uno es todas las cosas”; las cosas, en su diversidad, van “reuniéndose”, hacen “comunidad”. El ἐν, *jén*, como el encontrarse conjunto de las cosas diversas. Este énfasis irresuelto en la *diversidad* es el mismo que está en la palabra latina, siempre plural —como en el griego πάντα, *pánta*—, *universa*: “universa”, “el verterse de todas las cosas conjuntamente”.³⁰ Estaríamos aquí, con Heidegger, ante una *semiopraxis* de un *lógos-reunión-comunidad territorial* que no hace sentido en el *lógos* del “decir”. Pero Heidegger nos abandonará (y también a Heráclito) para irse con la *Verdad del Ser*: este *lógos-reunión* será incluido en la ontología del “decir” por el salto inversor del nuevo comienzo: no ya un decir lógico-representativo sino un decir-*Se* del *Ser*; un decir más originario que el “enunciado”, pero en su mismo elemento de pensar. La “fýsis-fuego” en la combustión neguentrópica del vivirmorir no será sino un modo del *lógos-del-Ser*.

Si bien *semiopraxis* es el *saber del poiéin*, del saber-hacer transformador, de la *praxis*, y no el saber del logos teórico, contemplativo, del ver-decir —tal como me haces notar, Enrique, que así lo recoges

30 Lo cual hace que sienta innecesario cambiar “universo” por “pluri-verso”, como suele ser de uso crítico y escucharse en las conversaciones que nos rodean. Se dice: “no uni-verso, sino pluri-verso”. Prefiero el plural latino “universa” a “universo”. Y esto porque “*pluri-verso*” señala la dispersión neguentrópica, pero pierde la tensión con lo “uno” en cuanto *acción conjunta*, ese toque de cohesión que ondula y es constitutivo en la neguentropía. Sin embargo, considerando la naturalizada interpretación unificante de “universa” bajo el peso de la lengua de la metafísica en “universo”, suelo complementar, inconsistentemente, sin ajustarme a la pretensión de las palabras, y a modo de suplemento errante y en un *decir chueco*: “universo/pluriverso”, cuando no, directa, y tal vez más críptica y salvajemente, y sin más: “universa”.

desde *La apuesta por la vida* (2014), al convocar los “imaginarios de los Pueblos de la Tierra” al “diálogo de saberes”, y luego en *El conflicto de la vida* (2018: 324-325), conjuntamente altera la secuencialidad inscrita en la Verdad del Ser, porque la refracción comunitaria entre-cuerpos que hace neguentropía se abre en cuaternidad³¹ irreductible al *lógos* del “decir” y por tanto al *Seyn*. Ninguna *auto-poiesis* en el “devenir-de-sí” de una vectorialidad eidética de “autonomía orgánica”; el “no declinar” neguentrópico (*fýsis krýpteszai filéi*) no se debe al ensimismamiento reproductivo, a la “auto-(re)producción”, porque entonces allí la *póiesis* es leída aún desde la soledad del *lógos* teórico en el “tiempo”, desde el en-sí solitario, fenomenológico. El decir-Lógico es ya desde siempre entrópico en su esencialidad solitaria, mientras que la *semiopraxis* conjuga *morirvivir* en comunidad territorial neguentrópica. La “Verdad de la Vida” (otra vez la tortuosa y burlesca caricia de las comillas), por su vocación al “diálogo de saberes”, cambia el paso y sale, a la vez, del *Ser*, de la bio-política ontologizante y de la ciencia bio-lógica a las *semiopraxis* del *vivirmorir* en sus diversos elementos de pensar.

EXCURSUS. EXCRITURAS

La reiteración en el estilo escriturario de Enrique, que da vuelta las frases una y otra vez, de página en página, de libro en libro, no es una falla o una manía (o tal vez... aunque incorregible), sino un pensamiento-caleidoscopio (Leff, 2018: 31) que se entrega a los giros de

31 Si bien aquí ya no en cuanto *Geviert* (Cuaternidad) heideggeriana, sino en el *tawa yanantin* andino: el “conjuntamente par en cuatro” y que “va cuatreando de dos en dos”, y tal vez en las diversas angulaciones de otras comunidades territoriales de *universa*.

algo más que la sintaxis, derivando en el gesto heurístico hacia el acontecer de los aciertos de sentido “en la inmanencia de la vida”.³² ¿Deberíamos ver allí la búsqueda de un momento feliz de empalme o emboque; feliz “empropiación” acontecida en manos, no del *Ser*, sino de la *Vida* (o de las suertes del *vivirmorir*), *semiopraxis* profana y políglota, episodio afectivo y neguentrópico de la *fýsis in media res*, que expande la inapresable comprensión que, a poco, sigue su camino como un “nombrar en proceso” (dice Rita Laura Segato)? ¿Se trata de la radicación material, entre-cuerpos, comunitaria, entre voces, del encuentro de saberes en que otros territoriales, todos ellos *humanosnohumanos* (*etiam apenassenrique*), conversan e interactúan? Una *excritura* de otros territoriales que nos involucra y nos lleva consigo.

Porque la inmanencia es relacional, comunitaria, no solitaria. Si fuera solitaria, seguiría siendo *Lógos* del *Ser*. Es donde el “diálogo de saberes”, en la intemperie del *encuentro*, es constitutivo, no sólo de la mezquinada “Vida” en-sí, sino del *vivirmorir* que atraviesa univiersa de comunidades territoriales.³³

32 Al modo de la reinterpretación etimológica incesante de Heidegger, si bien ya no como solicitud y sollicitación del sentido del *Ser* y del *Ser* del sentido en el pensar, porque Enrique va hacia afuera de la ontología.

33 La *Vida*, como acabamos de discutir, es un *en-sí* segmentado por el escalpelo objetivista, arrancada del *vivirmorir* en que las comunidades territoriales amasan en suerte fuerzas neguentrópicas. Como bien señala Enrique, el problema de la “crisis ambiental” está en que se ha impuesto vía *Lógos* procesos que desconocen y atropellan y destruyen las contingentes conjugaciones y ecuaciones de pares y opuestos en las manos de la *fýsis*. Los otros territoriales, en sus composiciones, participaciones y afectos, *vivenmueren* entre dones y cuidados que nunca hacen eternidad en la permanencia estática (idealista), sino en el movimiento de los ciclos. No hay nada más ajeno a las comunidades territoriales que la permanencia inmutable. Es la pregunta para-platónica de Nietzsche (pero) en la materia corporal del mundo, que lo lleva al Eterno Retorno de lo Mismo en el encuentro de saberes con los magos persas.

Heidegger nos animó/impulsó a pensar volviendo sobre las palabras (algo propio del *Lógos* en toda la historia de la metafísica) para salir de la metafísica, yendo hacia donde las palabras habían reunido sentidos dispersos muy al ras de la *fýsis*. Pero hay pensares que no se circunscriben al *Lógos*, y que no circunscriben (las) palabras: pensares en otros elementos sensibles, que intuyen, sienten, asoman, hablan, tocan, olfatean, gustan, escriben, imanan, fructifican... Una *semiopraxis* no camina en la luminosidad plena del “decir”, aunque el rayo cruce sus campos de cuando en cuando y el sol transite su cielo cada día en el escorzo de refracciones y alargamiento y achicamiento de sombras. Una *semiopraxis*, nocturna como la luna, anda en el claroscuro donde van y vienen los espectros, con más incitaciones y contundencias que la definida identidad de las cosas en el presuntuoso nombrar (ontológico) y en la sintaxis solar, clara y distinta. Espectros inacabados, entregados a la comunicación, inagotables de mensajes y señales, que se hacen saber y nos buscan para conversar y acompañar nuestros pasos, inquietándonos. No es del “decir” el elemento de la *semiopraxis* porque siempre hay más lengua(s), aunque el “decir” sea también, desde/en su entre-cuerpos en el hecho-de-decir, el conjuro de nubes de polvo que miente la diáfana visión en medio del roce y el fragor de los cuerpos. El discurso de los cuerpos no solamente “dice” (nunca Lógicamente), mas, sin embargo, habla y *excribe*, señala y hace-sentir, toca, ríe, baila en *semiopraxis*, y allí, con Enrique, hemos hallado la mano tendida de Jacques Derrida, espectro entre espectros: la hue-

La eternidad en *universa* le juega a un arte del *vivirmorir* que hemos platónico-cristianamente aprendido a desconocer en Occidente y que sólo vamos reaprendiendo al ras de antiguas y ancestrales “costumbres”. Ello involucra combinar las fuerzas emancipatorias que friccionan entre elementos del pensar con un criterio no-Lógico, fuera del Ser, de eternidad contingente. Un “saber incierto”, decía Enrique. Mística sensible de liberación.

lla, la ceniza, la errancia de escritura, el estar en el exceso del don, el des-tener de la deuda (neutro plural latino *debita*, de *des-habere*, Grosso, 2020), la *no-propiedad*, ni tan siquiera el ahorro del conservador y mínimo “como tal”.

Sigo preguntándome sobre el sentido heurístico del arrojar frases engarzando lo aprendido, como una taba³⁴ que, en la hora del día con su ajustado clima, el ánimo del jugador y la fuerza y gracia del impulso, la longitud y destreza de su brazo, la ligereza de sus ropas y la ceñida firmeza de las alpargatas³⁵ al piso, la levedad del aire, la lisura de la tierra, el griterío y el silencio repentino de los que participan en rueda, la sombra de los árboles, el laberinto de los perros y el canto de los pájaros, da vueltas entre la suerte y (el culo de) la desgracia. Y tengo la sensación, querido Enrique, que este escrito, más que un capítulo en un libro vuela como una taba, a modo de carta que teje palabras cifradas en la intimidad crítica de nuestra conversación, pública y comunitaria a la vez, llena de complicidades, guiños, señas y supuestos, para ver si cae en suerte. Esa radical errancia de la *excritura*: errar tentando suerte —como se dice, en otras palabras, en la nota 12 de página 60 de *El fuego de la vida*—; *excrituras* más acá del *Lógos* y del Ser están en el discurso de los cuerpos como su *medium* de sentidos... *Semiopraxis* ambiental Sur, abrazando la estratégica “racionalidad ambiental”.

34 Hueso del tobillo de ganado vacuno u ovino (el astrágalo) usado en un juego muy popular americano en pequeños pueblos o parajes rurales desde tiempos coloniales, y que consiste en arrojarlo como un dado en una cancha lisa de tierra, rodeado de apuestas, dibujando un arco que cubre entre 4 y 6 metros: si cae del lado que el hueso tiene anatómicamente impresa una “S”, es “suerte”, si cae de su lado plano, es “culo”. De hecho, Enrique titula uno de sus libros *La apuesta por la vida* (2014).

35 Calzado rural muy popular fabricado con lona en la capellada y suela de esparto o cáñamo trenzado.

EL ABRAZO: RACIONALIDAD AMBIENTAL Y SEMIOPRAXIS

En tu homenaje, querido Enrique. A ti te dedico este final sin nombre fijo, porque no somos ya los mismos.

No hay manera de salir de la encerrona: conjugar al *Ser* en sus indecibles. El *Ser* no suelta la lengua; frente a territorios y comunidades, universaliza. Si hay salida, será por las malas, desde territorios bárbaros que no respetan la sintaxis antrópica de una racionalización monoteísta que establece un dominio de apropiación patriarcal. No hay salida desde adentro, porque el adentro no se da cuenta de la absurda clausura del Afuera: todo afuera refleja en su espejo; su fe se ha vuelto Razón: se ha ocultado absolutamente en lengua de Razón, sea positiva o sea crítica. La salida viene haciendo Sur: ese *Sur* que “susurra” y que señalas, Enrique, junto al que ahora señala contigo. Una seña Sur queda andando en nuestros pasos... Es lo que me ha llevado por demás (quizá malversando) al afuera que siempre fuera tu *excritura*. Ha dejado de Ser. Gira el planeta y sus comunidades desde el viejo Sur. Tal vez advenga la flor de tus sentidos de la incandescente rosa en sus lenguas de fuego.

He llegado hace poco de una larga *semiopraxis* de tono y alcance sociológicos, en la que se ha gestado, como un enjambre inflama, en la rama del árbol, su nido, una *semiopraxis* ambiental en comunidades territoriales que alteran radicalmente el elemento del pensar. En ello agradezco la dulce insistencia y entrañable escucha de nuestra querida Ana Patricia Noguera en su “geopoética del habitar” y su “método-estesis” (Noguera, 2004; Noguera *et al.*, 2020). En *semiopraxis* ambiental, el afuera climático grita sus ultrajes y acoge con ternura. El discurso-de-los-cuerpos se ha abierto en cruz: una encrucijada rompe desde siempre la pretendida continuidad lógica del “decir”, su Antropo-logía y su Socio-logía, expandiendo las fuerzas neguentrópicas humanasnohumanas de los sentidos. Como una “Geviert” (una sureña Cuaternidad) fuera de Heidegger, por fuera

del Ser, a la intemperie del “estar nomás” (Kusch, 1986): *tawantin pacha*, “espacio-tiempo mundo que va cuatreando de dos en dos”.

Me he atrevido aquí, amparado en el raro clarear de nuestra amistad, a convidar a la “racionalidad ambiental”, en su apuesta al “diálogo de saberes” como apertura a la *rexistencia* de los “imaginarios culturales” en la diversidad de maneras de habitar, y a la “ecología política”, en el abanico de mundos de Vida, para acompañarnos un trecho en el camino. La *semiopraxis* ha aprendido, porque le ha pasado, le ha sido donado por otros, que, para salir del modelo civilizatorio que nos oprime, es necesario trascender, deconstruir, disolver la posición tácita socio-lógica en que nuestras disciplinas nos han formado y la universidad y la academia nos exigen, hacia comunidades territoriales *humanasnohumanas*. No como nuevo paisaje de nuestras críticas: pintoresco, exótico, nostálgico y de una condescendiente militancia, sino la crítica que nos llega de los otros territoriales (Almaraz, 2023; Mensa, 2024), *apenashumanos*, vivos y muertos, plantas y animales, cercanos y lejanos, minerales, cenizas, astros y meteoros, en encuentro de saberes, que nos conmueve e implica en el respeto en la exacta medida en que nos sumamos a su conversación/interacción (Haber, 2011), a su danza; en la exacta medida en que ponemos los pies en sus *muyus* (círculos espirales) neguentrópicos: la “exacta dimensión revolucionaria” (Santucho, 1956). Así nos hemos concertado en sentida amistad de abrazo incoincidente, porque el corazón no convence con fríos argumentos... *Semiopraxis* crítica sin ser ilustrada: crítica sensible de afectos en comunidades territoriales, que nos da salud y teje en suerte. Hay que llevar a cabo, querido Enrique, el gesto travieso y burlesco, en su desliz de lengua: “Ya no el Ser, sino el Sur”.

¡Alguna vez caigamos en su justa medida!... En eso (sin punto final) me confabulo contigo

San Fernando del Valle de Catamarca, 14 de febrero de 2024

BIBLIOGRAFÍA

- Almaraz, César Ricardo (2023). "Geo-cultura del estar-nomás. Alteraciones geo-matriciales del habitar y del des-arraigo". *Tejiendo la Pirka* 21: 23-34.
- Bajtin, Mijail (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bajtin, Mijail (1999). "Autor y personaje en la actividad estética". En *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.
- Bajtin, Mijail (2000). "Autor y personaje en la actividad estética". En *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Madrid: Taurus.
- Basso-Monteverde, Leticia (2015). "Una confrontación del fenómeno heideggeriano del *Ereignis* con su origen conflictivo". *Eidos* 22: 327-352.
- Derrida, Jacques (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques (1989b). "Los fines del hombre". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1989c). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2000). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, Jacques (2011). *Khôra*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Derrida, Jacques (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra.
- Derrida, Jacques (2023). *Geschlecht III. Sexo, raza, nación, humanidad*. Adrogué y Santiago de Chile: La Cebra/Palinodia.
- Foucault, Michel (1997). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Grosso, José Luis (2003). *Antígona: hija, hermana, mujer. Tragedia y contemporaneidad*. Santiago de Cali: Instituto Departamental de Bellas Artes.
- Grosso, José Luis (2006). "'Un dios, una raza, una lengua'. Conocimiento, sujeción y diferencias". *Revista Colombiana de Educación* 50: 34-67.
- Grosso, José Luis (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor/Universidad Nacional de Catamarca.

- Grosso, José Luis (2012a) “No se sabe con qué pie/se desmarcará otra vez”. *Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor/Universidad Nacional de Catamarca.
- Grosso, José Luis (2012b). *Del socianálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Grosso, José Luis (2014a). “Excess of hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice”. En *After Ethics. Ancestral Voices and Post-disciplinary Worlds in Archaeology*, editado por Alejandro Haber y Nick Shepherd. Nueva York: Springer.
- Grosso, José Luis (2014b). *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. Lisboa: Apenas Livros.
- Grosso, José Luis (2017). *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Azogues: Universidad Nacional de Educación.
- Grosso, José Luis (2019). “La comunidad ‘alterada’: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad”. En *Diversidad epistémica y pensamiento crítico. Sumak Kawsay, ontología política e interculturalidad*, compilado por Javier Tovar, 233-247. Popayán: Universidad del Cauca.
- Grosso, José Luis (2020). “Deuda”. Disponible en <<http://andendigital.com.ar/2020/05/deuda/>> (consulta: 5 de septiembre de 2024).
- Grosso, José Luis (2021). “Muyu, qenqo y kuti más acá del modelo civilizatorio dominante. Morfogramas rituales en comunidades territoriales andinas”. Conferencia presentada en el III Seminario Internacional de la Red de Epistemología Andina-EPA. Lima, Perú, 21-23 de julio.
- Grosso, José Luis (2022a). “El elemento del pensar. Semiopraxis ambiental de comunidades territoriales”. Conferencia presentada en el Centro de Pensamiento Ambiental Augusto Ángel Maya. Manizales, Colombia, febrero de 2022.
- Grosso, José Luis (2022b). “Fagocitación y hospitalidad excesiva en el estar nomás”. Disponible en <<https://es.scribd.com/document/626867672/Fagocitacion-y-Hospitalidad-Excesiva-en-El-Estar-nomas>> (consulta: 5 de septiembre de 2024).
- Grosso, José Luis (2023a). “El naufragio del decir y el don de la escritura”. Texto inédito.

- Grosso, José Luis (2023b). “Sobrevivir al modelo civilizatorio greco-platónico-cristiano-helénico-europeo-occidental-metaterráqueo. Salir de la epistemología (de la complejidad y posthumanista) perteneciendo a comunidades territoriales unas-entre-otras. Apocalipsis y sobrevivencia”. Texto inédito.
- Grosso, José Luis (2023c). “Semiopraxis ambiental como semiopraxis territorial”. Texto inédito.
- Grosso, José Luis (2023d). “Sacha-teoría de la violentación simbólica”. Ponencia presentada en la Mesa 3: Experiencias tocadas por la investigación, de las Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano del IV Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea. San Fernando del Valle de Catamarca, 20-22 de septiembre.
- Grosso, José Luis (2023e). “Estar nomás más acá de toda ontología”. *Tejiendo la Pirka* 21: 8-22.
- Haber, Alejandro (2011). *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba-Catamarca: Encuentro Grupo Editor/Universidad Nacional de Catamarca.
- Haber, Alejandro (2018). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Ediciones del Sig-no-JAS-Universidad del Cauca.
- Haber, Alejandro, y Guillermo Gardenal (2022). “Vivencias en y desde un sachamundo indisciplinado”. En *Dioses, objetos y mercancías en la Arqueología Indisciplinada. Política del conocimiento, metodología de la investigación y ontología política*, editado por Alejandro Haber. San Fernando del Valle de Catamarca: Editorial Científica de la Universidad Nacional de Catamarca.
- Heidegger, Martin [1947] (1985). “Carta sobre el humanismo”. En *El existencialismo es un humanismo*, de Jean-Paul Sartre. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Heidegger, Martin [1959] (1994). “Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo”. En *Serenidad*, de Martin Heidegger. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin [1969] (2009). *El arte y el espacio. Die Kunst und der Raum*. Barcelona: Herder.
- Kusch, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.

- Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, Rodolfo (1986). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. Petrópolis: Vozes Editora.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique [2004] (2022). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2023). *Heidegger in the Face of the Environmental Question. The Immanence of Life*. Primer tomo de la traducción al inglés de *El fuego de la vida*, en versión revisada. Londres: Routledge.
- Lozano, Alfredo (2021). *Concepto del espacio simbólico andino. De la waka a la urbe. Epistemología del espacio simbólico*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Lyotard, Jean-François [1986] (1988) “Si se puede pensar sin cuerpo”. En *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, de Jean-François Lyotard. Buenos Aires: Manantial.
- Meillassoux, Quentin [2006] (2018). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Mensa, Cecilia (2024). “La crianza de la vida en el rancho. Conversaciones con la tierra y reconfiguraciones neocoloniales en el monte catamarqueño”. Tesis doctoral, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Nancy, Jean-Luc [2000] (2010). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nancy, Jean-Luc, y Jérôme Lèbre [2017] (2020) *Señales sensibles. Conversación a propósito de las artes*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich [1892, 1883-1885] (1985). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Noguera, Ana Patricia (2004). *El reencantamiento del mundo*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Universidad Nacional de Colombia.

- Noguera, Ana Patricia; Leonardo Ramírez, y Sergio Echeverri (2020). "Metodoestesis: los caminos del sentir en los saberes de la tierra. Una aventura geo-epistémica en clave sur". *Revista de Investigación Agraria y Ambiental* 11(3): 45-64.
- Platón (1998). "Timeo". En *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.
- Rancière, Jacques [2000] (2005). *The Politics of Aesthetics*. Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sidney: Bloomsbury.
- Rubín, Abraham (2012). "Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de *Ereignis*". *Revista de Filosofía* 37(2): 31-54.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Santucho, Francisco René (1956). "La búsqueda de una exacta dimensión". *Revista Dimensión* núm. 1.
- Vico, Giambattista [1725, 1741] (1978). *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, Paul (1996). *Cybermonde. La politique du pire*. París: Textuel.
- Voloshinov, Valentin N., y Mijail Bajtin [1929] (1992). *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Falta en ser: ontología, política, ética

ENRIQUE ISRAEL RUIZ ALBARRÁN



Con este pequeño escrito quiero hablar del modo en que leo algunos significantes puestos a circular en la escritura del profesor Enrique Leff Zimmerman. Escritura de la que doy cuenta parcialmente, pues se encarna en una extensa obra de más de cuarenta años de trayectoria. A pesar de esto, un instante pregnante salido de *El fuego de la vida* posibilitó que hilvanara un proyecto de investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Fue así como, con su generosa asesoría, hacia 2019 propuse trabajar lo que intitulé “Lacan y la ecología política”. Durante este tiempo logramos encontrar y desencontrar aquello que epistémicamente emerge dentro de ambos campos, no sin olvidar que lo hicimos en el espacio que el doctor Gilberto Giménez nos brindó como parte de su Seminario Institucional sobre Cultura y Representaciones Sociales.

En 2021 nuestro diálogo tuvo otra vuelta de tuerca cuando el profesor Enrique publicó *El conflicto de la vida*. Un texto en donde retomó la pregunta por el deseo y la falta en ser bajo una lectura sui géneris que hizo de Jacques Lacan, dejando testimonio de lo que cuidadosamente pudo desentrañar de la obra del psicoanalista francés para pensar la pregunta por la sustentabilidad de la vida ante los malestares civilizatorios de nuestra contemporaneidad.

No omito decir que su enseñanza es constitutiva en mi investigación sobre lo que hoy día llamo poética del resto. Una poética

que esbozo a partir de lo que el profesor Leff me enseñó a pensar como ontología de la vida, política de la diferencia y ética de la otredad. Añadiendo, de mi parte, las preguntas por la vida anímica inconsciente, la división subjetiva, el cuerpo psíquico y lo que Lacan, siguiendo a Freud, llamó afecto. Separándome así de una mirada fenoménica de la ontología o de la physis y procurando un trabajo metapsicológico de las paradojas del ser: naturaleza. Cierro estas palabras subrayando que para mí es un honor participar en este gran libro dedicado a mi querido profesor y amigo Enrique Leff Zimmerman.

MÁS ALLÁ DE UN FANTASMA RELACIONAL CON LA NATURALEZA

Hoy, cuando los malestares civilizatorios también atraviesan por complejas problemáticas socioambientales, a la par que activistas, movimientos sociales en defensa del territorio, artistas, investigadoras e investigadores de diversas áreas del saber y de la ciencia —incluso capitalistas verdes— proponen soluciones para enfrentar aquello que asumen como las causas fundamentales de la crisis ambiental a escala global, ha llegado el momento de interrogar los discursos desde donde hablan para sostener lo que plantean.

En el caso del pensamiento ambiental latinoamericano y las epistemologías del sur, resulta interesante el lugar que en su discurso ocupan los significantes como “lo relacional”, “lo múltiple”, “lo integrado”, “lo no separado”, “otros mundos de vida”, etcétera. Pretendiendo con esto, por ejemplo, haber superado la “escisión” que el discurso de la ciencia moderna hizo entre la naturaleza y los vivientes del lenguaje, al tiempo que sitúan concepciones alternas de la existencia en donde las culturas no reducen o simplifican su habitar al binomio científico.

Otra particularidad de estas voces del sur se ubica en su esfuerzo por deshacerse de la jerga científica que nombran colonialista, occidental, eurocéntrica y cosificadora del mundo, tomando recursos expresivos de la poética con el propósito de pensar el campo de la subjetividad vía el amor, el deseo, los afectos, el cuerpo, etcétera. El asunto es que con estos rasgos de la experiencia humana los discursos latinoamericanos del sur buscan reorientar la percepción del problema hacia cierta concepción de la vida constituida por su “conjunción ontológica” entre cosmos, microcosmos, palabras, animales, cuerpos, cosas, emociones, sentidos, etcétera.

Esta identificación con los significantes a través de los cuales hablan de lo relacional —de la creación o de la vida— viene de su encuentro con aquellas cosmovisiones que investigan, encarnadas en culturas y comunidades que viven los vínculos sociedad-naturaleza sin necesariamente corresponder con el discurso capitalista, es decir, en cuanto a que desde su visión del mundo no existe tal separación. Esto les permite concluir que resulta problemático pensar algo del orden de la naturaleza, de la vida o de las cosas como entidades desvinculadas entre sí. De ahí las siguientes enunciaciones: “no hay un dos que separe lo uno”, “no hay oposición sujeto/objeto”, “no existe un adentro/afuera o interno/externo”, “no hay sociedad por un lado y naturaleza por otro”, “no hay cuerpo/mente”, etcétera. Por el contrario, plantean otro modo del ser ahí hilvanado en un viviente con la capacidad de “sentipensar” su estar en el mundo, a la vez que un “sentipensante” habita “pluriversos” interconectados.

Si bien es cierto, hay que reconocer el esfuerzo de las voces del sur por visibilizar mundos alternativos que luchan y se defienden para no ser subsumidos por los goces del mundo capitalista, desentrañando otras posibilidades de existir ante el malestar en las civilizaciones contemporáneas mediante prácticas sociales que les posibilitan establecer otro tipo de vínculo con la naturaleza, con la alimentación, con la medicina, con la enseñanza, etcétera; también

es cierto que estas voces hacen pasar un Ideal del viviente que habla tejido con el paisaje de las cosas. En otras palabras, ¿acaso no resulta una coartada hablar indiferentemente de un conjunto relacional donde habita el viviente larvado por el lenguaje y sus prácticas culturales históricamente limitadas con ecosistemas, animales no humanos o el cosmos en términos de ciertas relaciones ontológicamente articuladas desde su propia estructura, por lo cual se da por hecho que el problema de la diferencia entre lo simbólico y lo real de la *physis* es un falso dilema? ¿Qué noción de subjetividad se sostiene desde las voces del sur como para asumir que pensamiento, afecto, pulsión, sentido, saber, praxis y deseo son rasgos que homogéneamente se comparten entre singularidades hablantes, incluso, con el cosmos? En este entendido, ¿cuál es el lugar que se le da al problema de la constitución de la subjetividad como para postular que el deseo, el afecto o el sentido también habita en lo real de la *physis*?

El que aquí suscribe se dedica a la práctica psicoanalítica desde donde trata de proponer una lectura sobre el malestar en los problemas socioambientales de nuestra época, sin embargo, al contrario de las voces del sur, desde el discurso del psicoanálisis sí hay una diferencia preontológica entre los animales que hablan y la naturaleza. No sólo porque lo inconsciente se estructura en el lenguaje, sino porque el lenguaje por la vía del significante abre la posibilidad para que el hablante goce de su estar en el mundo; goza de su cuerpo, goza de su vínculo con el otro, goza con lo que hay en la naturaleza. Se trata de goces que no tienen que ver con la búsqueda de placer, sino con lo que está más allá, es decir, con la destrucción.

Cuando en 1919 Freud postuló la noción de “pulsión de muerte”, desocultó algo que acontece en la condición humana y no en algún otro viviente. La pulsión de muerte sobreviene en el cuerpo de un viviente que habla; empero, vuelta hacia el exterior, esa pulsión se encarna en destrucción, ya sea del lazo social o de lo que contiene

el mundo. Afirmar que esto ocurre únicamente en las sociedades capitalistas también es una coartada. En cada una de sus épocas la humanidad demostró —en su lógica histórica— los modos en que puede gozar con la destrucción de aquello que le sale al paso. Lo que hay que advertir es que no hay punto de encuentro o fuerzas de atracción en equilibrio entre el viviente condenado a producir signos y quienes no lo necesitan hacer —entre la pulsión y el deseo frente al instinto y la necesidad. De lado de lo humano se juega la violencia, la crueldad o el poder, mientras que de lado de los fenómenos naturales la vida insiste más allá de cualquier orden simbólico.

Desde el campo del psicoanálisis el deseo no tiene que ver con “echarle ganas a la vida para conseguir lo que no se tiene” o que el amor es como lo pensaba Aristófanes en cuanto posibilidad de hilvanar cierta unidad subjetiva perdida con alguien más, de tal modo que esta ilusión ya no es sólo síntoma del imaginario occidental, también opera en civilizaciones no occidentales. En el caso de los afectos, la angustia es aquella que acontece cuando la inscripción del Otro se torna para el sujeto como una suerte de dimensión omnipresente, quedando su subjetividad a merced de algo que devora su estar en el mundo. Y en lo que se refiere al cuerpo, el discurso psicoanalítico plantea que éste no está dado de antemano, primero hay que crearlo por las vías imaginarias, simbólicas y pulsionales. Es en este entendido que no se trata del cuerpo de las ciencias naturales, pero tampoco se trata del cuerpo de la sociología, de la antropología o de la filosofía, porque a diferencia de estas últimas, el psicoanálisis da cuenta, por un lado, de que cuando se constituye un cuerpo, se encarna la posibilidad de la vida psíquica y, por otro, que un cuerpo siempre es un cuerpo de goce, un goce intransferible a la singularidad de otro cuerpo.

Pues bien, como se puede ver, el discurso del psicoanálisis y las epistemologías del sur problematizan la condición humana desde

lugares radicalmente distintos. De entrada, porque con el descubrimiento freudiano de la división subjetiva se desentraña una ontología con agujeros, una ontología que no es la de la *physis*, se habla de cuerpos de goce y no de cuerpos que se complementen con otros cuerpos, se habla del deseo en su drama existencial. Cabe mencionar que ninguno de estos rasgos se los puede hacer pasar en su identificación con el Ideal de lo diverso en lo uno. Más allá del fantasma de lo relacional, se trata de dar cuenta de un resto imposible de domeñar: las pulsiones, el goce, lo que dolorosamente se repite.

¿Este discurso, entonces, puede decir algo que contribuya a pensar algún rasgo jugado en el malestar expresado en los conflictos socioambientales de nuestros tiempos? Para detenerse en esta pregunta, aquí se retomarán algunas ideas extraídas de los últimos textos del profesor Enrique Leff: *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental* (2018); *Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida* (2019), y *El conflicto de la vida* (2021). Sobre todo, porque en dos de estos textos el profesor Leff va a reelaborar la noción de falta en ser planteada por el psicoanalista francés Jacques Lacan.

TRAS LAS HUELLAS DE LA FALTA EN SER: ONTOLOGÍA, POLÍTICA, ÉTICA

En la sesión III del Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan habla de lo que llama su ontología. En oposición al campo de la filosofía, él piensa el problema del ser en términos de “la estructura de una hiancia” (2013: 37). Esto ya implica darle un lugar a “la función estructurante de una falta” (2013: 37), a partir de la cual plantea, “al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser” (2013: 37).

El hablante, ontológicamente falla porque no hay ningún modelo del ser que refleje quién es o qué es su ser, ni significante que colme el vacío que lo constituye, ni objeto psíquico que cancele el relanzamiento de sus pulsiones. Las consecuencias epistémicas de esta manera de pensar la ontología contravienen la tradición filosófica occidental y, si esto es así, es porque a partir del descubrimiento de la división del sujeto, Lacan dirá que el problema ya no está en ir tras “el ser del ser”, porque “la hiancia del inconsciente [...] es preontológica” (Lacan, 2013: 38).

Esto significa que para pensar la lógica del inconsciente freudiano es fundamental asumir que “consiste en no prestarse a la ontología” (Lacan, 2013: 38), porque aquello que “pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado” (Lacan, 2013: 38). Lo “no-realizado” es el inconsciente, por lo que si hay falla-en-ser es porque preontológicamente hay algo que no se cumple para llegar a ser, pero que tiene efecto en la constitución de una subjetividad.

Además, esta dimensión de la condición humana es el territorio que aloja las pulsiones que vienen del ello, específicamente “la pulsión de muerte”, pues como dice Slavoj Žižek, “esta dimensión de radical negatividad no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la condition humaine en cuanto tal” (2007: 27).

Por su parte, en la lectura que el profesor Enrique Leff (2018) hace de Lacan, advierte que esta noción se inscribe como todo un replanteamiento epistémico para pensar la pregunta por la vida frente a las contradicciones producidas en el capitalismo del siglo XXI. Esto lo hace en *El fuego de la vida*. Lo que el profesor Leff propone es una confrontación entre la lectura que elabora del pensamiento heideggeriano y lo que él plantea como “fondo preontológico del ser” (2018: 40). Desde aquí, articula el problema de lo real de la vida, especificando que “lo Real [...] no es la esencia del Ser que

se oculta a la presencia, pero tampoco es accesible [...] desde [...] la facticidad de la vida y los modos de existencia del Dasein” (2018: 35). Para pensar lo real de la inmanencia de la vida, entonces va a proponer que “es necesario abrir ‘lo otro’ al pensamiento” (2018: 35), algo que se hilvana “de otro modo que el ser postulado por el pensamiento metafísico y ontológico” (2018: 35) y que va a designar como “el infinito” (2018: 35). Inspirado en Derrida y Levinas, Leff dirá que “El infinito no solo abre la posibilidad [...] al devenir de ‘lo-que-aún-no-es’, sino que remite a una antecendencia no ontológica: al caos de donde emerge la vida y [...] la diferencia” (2018: 36). Ahí, donde “la desmesura del deseo de vida emerge como lo ‘absolutamente otro’ del pensamiento ontológico [...] que hoy es preciso ‘reconocer’ en sus condiciones para la vida y la existencia humana” (2018: 36). Para Leff, una de las categorías que nos permite pensar “el infinito” remite a “las profundidades del inconsciente humano” (2018: 40), otorgándole al campo de lo inconsciente, en cuanto a que se inscribe en la ontología del ser como diferencia pre-ontológica, es decir, lo que llama falta-en-ser.

La falta es una verdad siempre diferida para el ser, por eso se trata de “una verdad ‘otra’ que la ‘Verdad del Ser’” (Leff, 2021: 101); esta verdad “será la falta incolmable del sujeto” (Leff, 2021: 104), un vacío existencial inherente al viviente que habla y es hablado por los efectos de un discurso. De ahí que “lo que el sujeto descubre en las insondables ‘profundida-des’ de su ser es [...] una mentira primordial” (Žižek, 2016: 14) ¿Cuál? Que “su ser” no responde a la resolución final del “real” que lo constituye. Y, no obstante, “su ser”, en cuanto fantasma funciona como “una mentira primordial, constitutiva y fundamental, el proton pseudos, la construcción fantasmática por medio de la cual intentamos disimular la inconsistencia del orden simbólico en que vivimos” (Žižek, 2016: 14).

Pues bien, aquí que el problema de la ontología desde la perspectiva de Enrique Leff no está en la búsqueda del ser, sino en mos-

trar por qué no hay el ser del ser, en cuanto a que quien habla, por el hecho de hablar, siempre está en falta. Sin embargo, como indica Jorge Alemán, hay que situar este rasgo preontológico “no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento último de la misma” (2009: 13). Lacanianamente, entonces, se trata de una “ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar” (Alemán, 2009: 14).

Para Leff, lo real de la falta en ser nos convoca a vivir éticamente en el mundo responsabilizándonos de nuestra fisura estructural, a ser-con-los-otros sin caer en la tentación de querer suturarla a título de un Ideal del ser, de un semblante existencial, de la ilusión de un estar en equilibrio con lo Uno. Esto significa que no hay fundamento para asir realidades últimas en el lazo social o con la naturaleza, por lo que cualquier intento de historizarla es ya un modo provisional de arreglárnosla con nuestra propia falta en ser. Por lo tanto, éticamente tenemos que soportar el hecho de que

El hombre en cuanto tal es “la herida de la naturaleza”, no hay retorno al equilibrio natural. Para estar en conformidad en su entorno, lo único que el hombre puede hacer es aceptar plenamente esta fisura, esta hendidura, este estructural desarraigo, y tratar en la medida de lo posible de remendar después las cosas. Todas las demás soluciones –la ilusión de un posible regreso a la naturaleza, la idea de una socialización total de la naturaleza– son una senda directa al totalitarismo (Žižek, 2007: 28).

Ahora bien, para pensar esta manera de plantear el problema del ser en falta y su lugar en la naturaleza y sus vínculos con el otro, Enrique Leff ha creado un ternario que se puede situar de la siguiente manera: ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad.

ONTOLOGÍA DE LA DIVERSIDAD: LA PARADOJA SOCIEDAD-NATURALEZA

Cuando el profesor Enrique Leff sostiene que “Naturaleza y sociedad son dos categorías ontológicas; no son ni conceptos ni objetos de ninguna ciencia fundada [...] no constituyen los términos de una articulación científica” (2010: 60), plantea que, en su estructura, no son lo mismo “lo real de la physis” y la physis historizada por “un viviente que produce signos”. Esta diferencia ontológica nos permite problematizar los desencuentros entre la vida inventada como efecto de un mundo simbolizado y lo que no se deja capturar dentro de la composición del lenguaje: la pura physis, pero que, aun así, algo se teje como existencia.

Para pensar esto, tómese de ilustración lo que Kant (2012) articuló entre el fenómeno y noumeno. Dos recursos expresivos con los que exploró el problema de la constitución de la subjetividad ante lo real de la cosa. Para Kant, los fenómenos son “objetos de una experiencia posible” (2012: 180); por el contrario, “lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia” (2012: 183), porque “el noumeno [...] cesa por completo todo uso y aun toda significación [...]” (2012: 187). Existe, empero, entre el fenómeno y el noumeno aquello que se realiza como subjetividad, como existencia hablante. De aquí que resulte interesante problematizar aquellos efectos que producen las paradojas. La paradoja kantiana, en este contexto, nos permite advertir que, a pesar de que toda simbolización de la naturaleza está condenada al fracaso porque está hecha de historia, entre lo simbólico y la vida natural acontece un mundo para quienes hablan y no hablan. Los primeros, son hablantes pulsionales desprovistos de cualquier tipo de experiencia posible para vivir el mundo desde el instinto. La pulsión, como la acuñó Freud (2013), es aquella que no se deja satisfacer, condición de sufrimiento y dolor existencial.

Quienes hablan se ven envueltos entre mundos históricos, sociológicos, culturales; mundos que, entre sí, son equívocos, confrontados, desprovistos de un sentido único. Asimismo, los mundos del lenguaje contienen singularidades que habitan cuerpos de un modo irrepetible porque, aunque viven “entre cuerpos”, no se confunden “entre” y “con” otros más, ya que las pulsiones marcan cada cuerpo hablante en su diferencia, siendo intransferible la experiencia lograda de goce en el uno por uno.

El asunto es que el mundo simbolizado se hace profundamente problemático, enigmático e imposible, dando lugar a intuiciones desde donde pretendemos decir qué es un mundo, cómo se tiene un mundo, cuándo se vive en un mundo. Respondemos al “misterio de la physis” a partir del discurso que nos posibilita vivir o encarnar nuestra intuición del mundo, pero esto no significa que nos cerremos al porvenir de otra más. Como dice Hans Blumenberg a propósito del concepto kantiano de “la composición de la intuición del mundo [*Weltanschauung*]” (2007: 11), el mundo para el hablante es

la totalidad ideal de los fenómenos, que jamás se podrá establecer para ningún tipo de experiencia, pero que, sin embargo, impulsa el empeño infatigable de toda experiencia y esto es: que en su calidad de absolutamente inalcanzable no puede ser de ningún modo cosa de intuición [*Anschauung*] (2007: 11).

Aquí está la paradoja que le interesa abordar a Enrique Leff sobre la diferencia entre lo real de la physis y el mundo investido de significantes. Por un lado, la physis está colocada en el “inalcanzable punto de referencia de la experiencia” (Blumenberg, 2007: 12) humana porque la naturaleza siempre le da vuelta a la historia. De tal suerte que el hablante historiza lo real del noúmeno sin nunca asir dicho real en la estructura de su ser en falta y, por otro, los significantes

es la única vía de acceso que los hablantes tienen para hacerse de un mundo.

Jacques Lacan (2009), en su introducción y respuesta a una exposición de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud, describe las condiciones que el viviente hablante teje para que algo exista en el horizonte de su subjetividad; una de estas condiciones “es que haya Bejahung [...]” (2009: 97). La Bejahung se articula como un juicio de atribución soportado por el significante. Con la Bejahung “algo de lo real” intenta ser “arrancado”, simbolizado. En este orden de ideas, por lo tanto, aquello que no es investido por el significante, dice Lacan, es “un real primitivo, un real no simbolizado” (Lacan, 2009: 97) o, como aquí lo pensamos, un real no historizado.

Al puntear estos desencuentros entre el viviente histórico y lo real de la physis, no hay que perder de vista que estamos situando una relación paradójica y no una oposición tajante: el hablante es efecto del lenguaje y lo real está más allá del lenguaje. Como dice Jacques Alain Miller: “el ser depende del discurso y no es separable de este” (2013: 44), mientras que lo real “es lo que no tendría la adherencia” (2013: 45). La existencia del “ser” es efecto del discurso, porque “con la palabra ser siempre pasa una significación” (2013: 44), colocándolo “en el registro de la ficción” (2013: 44); ficción simbólica que no puede revelar ni la verdad del ser del ser ni el enigma de la physis. Cuando Lacan sostiene que “el significante es primero aquello que produce efectos de significado [...]” (2019: 27), da cuenta de que “la subjetividad que pone en juego el hecho de que el hombre esté capturado en el lenguaje, que esté capturado en él quíeralo o no, y que lo esté mucho más allá del saber que tenga al respecto, no es immanente a una sensibilidad” (2015: 19).

Precisamente, porque el sujeto es un efecto del significante y no de otra cosa. El significante, en este entendido, está antes y después de cualquier sentido que se tenga del ser con el mundo. Y es que el sentido está en el centro del problema del inconsciente. Cuando

Jean-Luc Nancy plantea que “[l]o inconsciente es el mundo en tanto totalidad de significabilidad” (2003: 78), lo hace bajo la tesis de que “mundo es el espacio donde el sentido se compromete o se inventa” (2003: 78). Precisamente porque cualquier mundo simbolizado

Designa [...] la abundancia inagotable, interminable de significaciones que no están ordenadas a un sentido, que proceden de una significancia turbulenta [...] alrededor de un punto de dispersión vacío, y que circulan todas ellas afirmadas simultáneamente, concurrentemente, contradictoriamente, sin poseer otro punto de fuga o de perspectiva que el vacío de la verdad, muy superficial y provisoriamente enmascarado por la fina película de un Yo (Nancy, 2003: 77).

No perdamos de vista lo que aquí Nancy está señalando: un mundo cargado de sentido es un mundo vacío de verdad porque es producido por significaciones equívocas o, para decirlo en palabras de Jacques Alain Miller, porque el sentido siempre se fuga; y es que “la fuga del sentido es una propiedad estructural del sentido” (2013:19). Es un real en el lenguaje porque “es el objeto perdido del lenguaje [...]” (Miller, 2013: 19); es el objeto que no se deja simbolizar en el propio proceso de simbolización.

En este no dejarse atrapar emerge el deseo de un sentido existencial. Aunque siempre se fuga, la tentación que acontece es la de producir sentido. En el epígrafe del libro de poesía *Del deseo*, de Hilda Hilst, hay un intento por describir su consistencia-inconsistencia: “¿Quién eres?, le pregunté al deseo. Respondió: lava. Después polvo. Después nada”. El deseo enunciado por Hilst se descubre en el vacío existencial de quien habla; un deseo acompañado de energía psíquica que aparece y desaparece hasta revelarse como sinsentido, pero es un deseo que, en cuanto singularidad, es la marca de una diferencia radical.

POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Para Enrique Leff,

La política de la diferencia va más allá del reconocimiento de los 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 [...] 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 (2019: 328).

Esta cita nos permite entrever que para el filósofo ambiental la política de la diferencia no se reduce a “una diferencia sociológica o antropológica”, sino que abre un lugar a la comprensión de una diferencia ontológica que ya hemos caracterizado como falta en ser, en este caso, inscrita en el lazo social. De aquí que la falta no sólo esté de lado de la división subjetiva, sino en los vínculos del ser-con-los-otros. El problema de la diferencia, entonces, es un rasgo que Leff propone situar dentro de la lógica colectiva, es decir, para advertir que también está atravesada por una falla constitutiva, falla de la que todo vínculo social ha de responsabilizarse mediante acciones políticas. Y es que como dice Mouffe: “[c]oncebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar ‘lo político’), y es confundir completamente su naturaleza” (1999: 190).

En este sentido, cuando hacemos una correlación entre lo político con la propuesta del profesor Leff, hemos de dar cuenta que una política de la diferencia no es una política de la necesidad, es decir, no corresponde a la institucionalización de la política desde donde

se custodia un modelo del ser-con-los-otros. Primero, porque desde una concepción de la diferencia el lazo social nunca es cerrado. La diferencia abre un lugar a las singularidades que impiden la realización Ideal de los vínculos transparentes entre los seres humanos. Por el contrario, nos encontramos ante “[l]a imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la ‘sociedad’) [...] que se muestra como movimiento continuo de diferencias” (Laclau y Mouffe, 1987: 208). En segundo lugar, porque al igual que lo político, una política de la diferencia se convierte en una de las formas de encuentro con “lo real” que no se deja atrapar e institucionalizar por la política, por ejemplo; el deseo del sujeto que escapa a la estructura del deber-ser. En tercer lugar, porque una política de la diferencia remite a otro discurso de vida, posibilitado por lo que Stavrakakis llama “la dislocación del orden sociopolítico precedente”, en donde “[l]a falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva” (2010: 115).

La falta inscrita en lo social es crucial en la reelaboración del pensamiento de lo político de Enrique Leff, sobre todo porque trata de darle un lugar a la diferencia entre diversas estructuras de existencia donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al ser-con-los-otros desde su falta constitutiva. Tal es esta manera de abordar el problema de la diferencia que, desde esta perspectiva, no se sostiene más la lógica “del para todos”, porque la ruptura del lazo social por sí mismo lo impide.

En este orden de ideas, ¿por qué en la ecología política de Leff se insiste en la pregunta por la existencia del ser tomando distancia de cualquier procedimiento que busque homologar la ontología del ser con el tema de la identidad política como presencia reguladora de la diversidad? Intentemos seguir a Leff con lo que Mouffe llama lo político. Lo que queremos decir es que desde una conceptualización de la política en Leff descubrimos que el problema no es el de la “identidad política” con la que se pretende homologar la diferencia

en el campo social. Por el contrario: “[l]a 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: una racionalidad ambiental forjada en el plano de una ontología política” (Leff, 2019: 289).

Se trata, entonces, de no borrar la diferencia ontológica escu-ridiza para la política institucionalizada. Por más que se la quiera regular, una política de la diferencia en tanto efecto de lo real del lazo social da lugar a lo excluido, a lo marginal, a lo que ha quedado fuera de cualquier Ideal político, es decir, para ponerlo en términos de Chantal Mouffe, una política de la diferencia no es sin lo político, cuyo horizonte ontológico situamos en la falta en el ser-con-los-otros, en su dislocación, en su imposibilidad de hacer un lazo social sin fisuras. Y esta fractura del vínculo con el otro es lo que, a la par, le da un lugar a la experiencia ética.

ÉTICA DE LA OTREDAD. “WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN” Y LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO Y LO OTRO

Si hemos seguido al profesor Leff, consideramos que el corazón de su pregunta por la vida es la pregunta por las posibilidades de pensar una ética de la otredad que implique la creación de algo producido desde la falta en ser y la voluntad de poder, esta última en términos nietzscheanos. Poniendo las cosas así, lo primero a diferenciar es que la voluntad de poder en Nietzsche no tiene que ver con la voluntad de poder del discurso capitalista, si asumimos que para el capitalismo se trata de dominar las relaciones entre el sujeto y el objeto fetiche —la mercancía— para extraer plus-de-gozar.

Por el contrario, Nietzsche considera la voluntad de poder como aquella que dinamiza la vida del hablante en su “instante presente”. Este instante presente introduce la eternidad y las eternidades que

yacen o existen de algún modo en el tiempo. Aquí, la “eternidad” no es la cristiana, la de la vida después de la muerte encarnada en la inmortalidad del alma, sino la eternidad historizada. Esto significa que no se trata de salvar el alma inmortal de las garras del infierno, sino de sostener un deseo en la eternidad histórica, no para dirigirla, sino para existir en “ella” —en la historia. En el deseo, entonces, se insinúa la voluntad de poder vivir la vida más allá de los ideales del hombre moderno; se trata de hacerse cargo de aquello que en la escena de la tragedia irrumpe como acontecimiento y que culmina en la caída de los Ideales del yo. En este sentido, consideramos que a Enrique Leff le interesa la noción de voluntad de poder nietzscheana como un recurso heurístico para pensar el conflicto de la vida ante el campo de la técnica; ante “la expulsión del deseo” y ante el repudio que el capitalismo tiene por el sujeto en falta. De tal modo que la ecología política busca situar esa praxis producida por un sujeto del lenguaje con la capacidad de crear algo con su falta-en-ser y con su voluntad de poder en cuanto fuentes para poner a circular el deseo.

Ahora bien, en *El fuego de la vida*, Leff va a radicalizar este planteamiento parafraseando la máxima que Freud establece en sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, puntualmente, al final de la 31: “Wo Es war, soll Ich werden”, es decir, “Donde Ello era, Yo debo devenir” (Freud, 2013: 74), que Leff aplica metafóricamente para apuntalar su crítica del giro que opera Heidegger de su ontología fundamental hacia “otro comienzo”, fincado en la “Verdad del Ser”, que mantiene impensada la forclusión de la otredad del inconsciente, de su falta en ser: “La vuelta al ser resuena como un eco freudiano: donde eso fue (el acontecimiento originario), allí habrá de advenir el Ser en ‘otro’ comienzo, en un pensamiento renovador del ser que le devuelva la dignidad perdida al hombre por el ocultamiento de la Verdad del Ser” (Leff, 2018: 609).

Las dimensiones epistémicas y prácticas de esto último merecen ser pensadas dentro del horizonte de lo que Freud entendió como “Wo Es war, soll Ich werden”, para después interrogar su lugar en el entendimiento que Leff le asigna al hablar de ética y ecología política. En primer lugar, con Lacan hemos de advertir que “Donde Ello era, Yo debo devenir”; esto tiene una lectura topológica articulada a partir del sujeto escindido. De tal modo que no se trata de pensar que el Yo, en su devenir, debe desalojar al Ello. Topológicamente hablando, hay que “mantener esta distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo como constituido [...] por una serie de identificaciones alienantes [...]” (Lacan, 2009: 393). Así, no se trata del Yo, sino del sujeto del inconsciente, o para ponerlo en los términos que hemos desarrollado más arriba, del sujeto de la falta-en-ser. En este entendido, el “debo devenir” es una posibilidad contingente en donde un sujeto está dispuesto a realizar un acto para hacerse cargo de su falta constitutiva, y dicho acto es ya un posicionamiento ético. Esta otra comprensión de la condición humana nos invita a pensar en la experiencia ética no como una referencia para una búsqueda moral del bien, sino como aquella que le da un lugar a la falla en la ontología del ser hablante para que éste invente y haga una historia de vida con su real constitutivo, un real imposible de simbolizar, pero no por ello obstáculo para re-crear. Si Freud descubrió la división (pre)ontológica del sujeto, Lacan la tachadura del Otro, de ahí que desde el psicoanálisis se plantee que no existe lógica colectiva; surge así la siguiente pregunta: ¿cómo dar lectura a esta imposibilidad constitutiva del ser con los otros para hablar de la ética?

En la interpretación que Enrique Leff hace del “Wo Es war, soll Ich werden” freudiano, su apuesta está en poner el acento en la falla-en-ser como punto central para responsabilizarse del otro —el semejante— y lo otro —la physis. De tal suerte que para el filósofo ambiental el acto ético sólo es posible si se mueve algo en la estruc-

tura del ser que le permita asumir un lugar allí donde se disloca el lazo social, allí donde la diferencia entre lo real y lo simbólico se vuelve un vacío infranqueable, porque desde allí habrá que devenir el ser en “otro comienzo”, haciendo pasar la falta del ser como un rasgo de la existencia en su función creativa. Es así como se puede hacer otra cosa con la imposibilidad del lazo social. Lo mismo sucede con lo real de la physis, asumir la diferencia entre lo simbólico y lo real para devolverle la pertinencia a la pregunta por la vida y la responsabilidad que ésta convoca.

Pues bien, este acercamiento del profesor Enrique Leff al campo del psicoanálisis va a tener interesantes implicaciones en su propia epistemología para pensar “la pregunta por la vida” en nuestros mundos contemporáneos. Conectando rutas teóricas entre lo que Lacan llamó “la falta en ser” o “escisión del sujeto” y lo que en Leff problematiza como “pre-ontología del ser” en tres campos de representación: el ontológico, el político y el ético; un ternario que hilvana con aquello que desoculta el campo del psicoanálisis y que el filósofo ambiental lee para repensar el problema de los malestares socioambientales de nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge (2009). *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Blumenberg, Hans (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Freud, Sigmund (2013). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hilst, Hilda (2020). *Del deseo*. Córdoba: Postales Japonesas.
- Kant, Immanuel (2012). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Lacan, Jacques (2009). *Los escritos técnicos de Freud. El Seminario 1*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, Jacques (2013). *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2015). *El Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2019). *El Seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2021). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Miller, Jacques Alain (2003). *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, Jacques Alain (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Žižek, Slavoj (2007). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, Slavoj (2016). *El resto indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Enrique Leff, creador de futuros ambientales y pacíficos

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA



INTRODUCCIÓN

La amistad se construye con la admiración. Sin admiración no hay generosidad, y sin ella no habrá futuro ni humanidad. Ningún trabajo humano se hace de forma individual. Se construye caminando con “otros”.

Yo, Paco Jiménez, soy un hombre de academia, por lo que considero interesante que algunos académicos posmodernos tienden a pensar que el mundo surgió ayer sin dar crédito a la historia y todo su saber epistemológico. Desde mis inicios como marxista pasé a la complejidad y hoy me muevo en lo pacífico. Dicho camino se construye desde la historia, sin la cual no podemos comprender lo que sucede en este mundo. La historia de cualquier conocimiento se cimenta con epistemología, ontología y metodología, que brindan una estructura y una regularidad que diseña narrativas de la evolución de una sociedad humana en cualquier tiempo. La axiología, por otro lado, ofrece una mirada desde lo sociopolítico en nuestros planteamientos a la hora de abonar a la construcción de un paradigma de vida, sociedad y también pacífico.

Con Enrique Leff hemos compartido mucha vida desde 1992 hasta la actualidad, durante la cual hemos abierto senderos de pensamientos y racionalidad pacífica y ambiental. Dicha relación, basada

en la honestidad intelectual como también nuestro aprecio común, permite que florezca la amistad y el trabajo bien hecho.

PRIMER HITO: 1992, EL INICIO DE LA AMISTAD

Como miembro fundador del Seminario de Estudios sobre la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España), tuve la oportunidad de asistir al Foro Internacional dentro del Salón Internacional del Estudiante en 1992. Para dicho foro se invitó a un grupo de intelectuales de primera magnitud: Michael Renner (Worldwatch Institute, Estados Unidos); Jesús Moneo (Club de Roma); Peter Wallensteen (Universidad de Uppsala, Suecia); Manuel Ludevid (Consejo Internacional de Ciencias Sociales); Jordi Pigem (Revista Integral); Saul H. Mendlovitz (Rutgers University, Estados Unidos); Eleonora Barbieri Masini (Federación Mundial de Estudios sobre el Futuro), y Enrique Leff (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Oficina Regional para América Latina y el Caribe), entre otros.

Este foro, realizado el 11 y 12 de septiembre de 1992 (Sánchez *et al.*, 1994), al inicio de mi formación y realizando mi tesis doctoral, fue clave para mí profesionalmente ya que me dejó una impresión de la grandeza que estos intelectuales transmitían. Pero fue con Enrique con quien pude establecer una rica conversación sobre los aspectos ambientales y la forma de entender la vida, resaltando su relevancia para construir unos mundos pacíficos.

Como maestro, geógrafo y antropólogo, siempre he pensado que necesitamos un modelo (para los jóvenes) ético a seguir. Enrique Leff es un intelectual de una estirpe que se produce en muy pocos lugares. Por mi parte, tengo mis maestros, aquellas personas que siempre me han producido admiración y respeto: en geografía, don Joaquín Bosque Maurel; en antropología, Marvin Harris —al

que nadie cita pero del que todos hemos aprendido—; en investigación para la paz, Johan Galtung, y otros investigadores que me han ayudado a crecer como ser humano, como Eduard Vinyamata o José María Tortosa. Estos maestros me han ayudado a pensar de forma interdisciplinar, y en vez de caer en la redefinición de conceptos, hemos desarrollado una capacidad para producir conocimiento y hacer avanzar a dichos intelectuales, lo que constituye un valor para el humanismo.

Y en las investigaciones de ecología o ambientales, es Enrique Leff el maestro que todo el mundo debería tener. Es un intelectual de obligada lectura. Uno puede ser la suma de todo lo que ha aprendido, y justo es dar honor a quien honor merece.

SEGUNDO HITO: LA AMISTAD SE CONSTRUYE EN LOS ENCUENTROS

Desde 1992 en que nos conocimos, Enrique ha sido un ejemplo para muchos a los que inspira y anima a seguir sus pasos. Se ha auto-construido intelectualmente en una dirección y en un modelo que permea, con una actitud en permanente crítica de lo establecido.

A Enrique Leff se le estudia como un clásico, pero él no deja de producir conocimiento. En nuestros encuentros, antes de sentarnos en la mesa a degustar la comida, nos intercambiamos un libro, nuestro último libro. Ese es el ritual.

Desde la última década del siglo xx, nuestros encuentros se han producido no sólo en Granada, donde trabajamos como profesor de antropología social y como investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Sino que cuando llega a Madrid me llama por teléfono para invitarme a cenar. Son cuatro horas de coche desde Granada a Madrid (480 kms), y allí estamos

buscando un buen restaurante para cenar, platicar, tomar una copa y a las dos de la madrugada me regreso para Granada.

¿Qué es la amistad? Enrique te llama para la presentación de su libro *Ecología y capital* (1994) en Sevilla, en noviembre de 1994 (desde Granada a Sevilla hay 251 km), me invita a cenar y hablamos de las cosas de la vida. Allí estamos platicando y después cruzando el Puente de Triana a las dos de la madrugada, después de una cena de pierna de cordero y una buena botella de vino. Igualmente, cuando participa en los cursos de verano en Baeza (Universidad Internacional de Andalucía), me escribe para invitarme a almorzar en el restaurante Juanito de Baeza... ahí estamos. En este mundo de la academia y la universidad, la amistad también se escribe en kilómetros, y cómo no, con buenos alimentos.

He vuelto a releer sus libros que me emocionan con los años. En *Ecología y capital* (1994), me dedica estas palabras: “Para mi hermano Paco, con quien me unen lazos de amistad y solidaridad por la ecología, pero sobre todo por la vida, el buen vino, y una buena pierna de cordero y las bellezas de este mundo”.

Diez años después, en su libro *Racionalidad ambiental. La reappropriación social de la naturaleza* (2004), hace la siguiente dedicatoria: “Para mi hermano Paco, con recuerdos de vida, bañados de Riojas y olores a carnero, anhelos de paz y cosas buenas de la vida”.

Y de esa misma forma amistosa, Enrique ha compartido sus grandes obras conmigo: *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad y poder* (2002); *Aventuras de la epistemología ambiental* (2007); *Discursos sustentables* (2010), y algunos coordinados de un gran valor científico, como *Ética, vida, sustentabilidad* (2002), por poner algunos ejemplos.

TERCER HITO: LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Mi ecología política transita por un pensamiento con discurso histórico, geográfico y antropológico en la construcción de la praxis de los movimientos sociales desde la investigación para la paz. Los protagonistas del ambientalismo naciente en los años noventa reconstituyen la relación creativa entre naturaleza y cultura. Este planteamiento ambientalista que nos enseña Enrique Leff hace que me inicie de forma ordenada dentro del movimiento ecologista desde 1993, más especialmente dentro de la Federación Ecológica Pacifista de Granada (FEP Granada-CEPA). De 1995 a 1999 fui coordinador de la Comisión de Ordenación del Territorio, Urbanismo y Patrimonio de la Federación Ecológica Pacifista de Granada, y desde 1999 pasé a ser miembro de Ecologistas en Acción, además de ser miembro fundador de la Red de Antropología Ambiental (desde 2014, fundada en Tarragona), entre otras.

Sin olvidarnos de esa relación entre ecología y paz con otras múltiples organizaciones, como son: miembro fundador del Seminario de Estudios sobre la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (desde 1988); miembro fundador de la Asociación Nacional de Investigación para la Paz (desde 1997); aquí hago un esfuerzo por introducir los temas de ecología y ambiente (Jiménez, 2022).

Esta praxis me permitió poner la teoría en marcha. Como miembro de la Federación Ecológica Pacifista y miembro fundador del Seminario sobre la Paz y los Conflictos desde 1988, y del Instituto Universitario de la Paz y los Conflictos desde 1996, comienzo a buscar puntos de encuentro entre la ecología y la paz. Quizás una de mis primeras propuestas es el concepto de *paz neutra* (2014), pensado en la década de los noventa y publicado en 1997, y que se iría completando con distintos tipos de paces: *paz ecológica* y *paz Gaia* (2017), hasta ir configurando una Cartografía de Paces. Estos con-

ceptos se sintetizan en mi libro *Antropología ecológica* (2016a), cuyo prólogo realizó de forma generosa Enrique Leff:

Se trata ni más ni menos del desafío de pensar y construir una sociedad fundada en los principios de convivencia pacífica, de un cambio de paradigma societario que el autor quiere ecológico y pacífico [...] las transformaciones de la vida social se deben en primer lugar a la interrelación entre procesos naturales y culturales, entre procesos globales y locales [...] su indagatoria sobre la cuestión ambiental abarca tres aspectos: fenómenos (sociedad-naturaleza), problemas (acción de la naturaleza en la sociedad y viceversa), y conceptos ambientales para la resolución de los fenómenos convertidos en conflictos [...] La construcción de un mundo sustentable implica construir una visión más coherente, profunda y armoniosa de la realidad humana, sin perder de vista el desorden, las contradicciones y la incertidumbre que encierra (2016: 13-15).

Aquí es donde comienza el desarrollo de conceptos que nos ayudan a conectar ecología y paz, que deben ser conceptos más familiares en la sociedad del siglo XXI. Paz ecológica y paz Gaia (2004, 2017) sería una armonía de todos los seres humanos en el todo complejo del sistema de vida en la Tierra, unas paces acordes con las leyes naturales de la Tierra, su evolución y su integridad. Pensar que Gaia (la diosa griega de la Tierra) es mucho más que la suma de sus partes, representando un todo correlacionado, codependiente y funcional sistémico.

A éstos unimos el concepto de paz sostenible, paz vulnerable (2020); todos ellos intentan evitar la violencia estructural, y cómo no, la violencia ecológica como destructora y depredadora de la vida en el planeta Tierra. Estos conceptos van en paralelo a una antropología para la paz, ecológica, neguentrópica y resiliente, cuatro con-

ceptos que pueden parecer distintos pero que se construyen como interdependientes.

CUARTO HITO: CONECTANDO CON LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

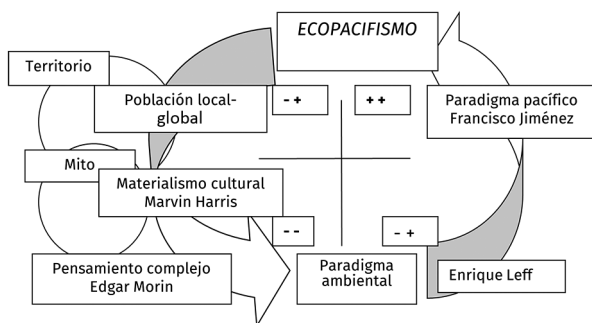
En una sociedad donde las tesis de Michel Foucault nos plantean que todos los discursos, al ser mera expresión de poder, suelen valer lo mismo —por ejemplo, un intelectual de reconocido prestigio al de un ciudadano de a pie— lo cual nos parece equivocado. Nosotros somos partidarios de buscar una tercera vía. Estamos muy desacertados si pensamos que cualquiera puede convertirse en un maestro, en un modelo. Hoy observamos que este planteamiento ha dejado de ser razonable en un mundo foucaultiano que niega el valor del conocimiento y defiende planteamientos posmodernos cada vez que intentamos plantear alternativas.

Construir conocimiento es difícil. La mayoría de los científicos sociales hoy producen ardores, al verse surtidos en un ritual de la cita de la cita, sin mayor propósito, y que no ayudan a avanzar en el conocimiento científico. Enrique Leff es de otra estirpe. Él escribe solo y con otros, pero esa soledad hace que nos adentremos en el espacio de su pensamiento, lo cual nos ayuda a conocer en profundidad sus conceptos y por lo tanto aporta a la construcción de un camino de forma epistemológica y ontológica.

Hay cuatro planteamientos que guían el desarrollo de los conceptos significativos de paz y ecología: en primer lugar, partimos del materialismo cultural, con la figura de Marvin Harris (además, añadido el evolucionismo cultural para incluir a Charles Darwin) y otros antropólogos que han construido una antropología ecológica que constituye un esfuerzo por ubicar la antropología en el mundo de la ecología; en segundo lugar, consideramos pertinente recupe-

rar el paradigma de la complejidad que nos puede ayudar a luchar contra los racionalismos científicos clásicos y que Edgar Morin ha intentado deconstruir y plantear nuevos caminos. En tercer lugar, sería oportuno recuperar el paradigma ambiental que desarrolla Enrique Leff y que constituye un esfuerzo por denunciar los abusos epistemológicos de la comunidad científica en no hacer lo suficiente por evitar la crisis ecológica. Por último, pensamos que puede ser útil plantear nuevas ideas de convivencia pacífica que se vienen desarrollando desde una antropología para la paz (Jiménez, 2004) y que nos puede aportar muchas ideas en la lucha contra el mercado-mundo que no concibe otra realidad sin la especulación, sin el consumo. Trabajar desde una paz neutra y una paz mundo como pone de manifiesto el esquema I.

Esquema I
Estrategias de antropología ecopacifista



Nota: Elaboración propia.

Desde la paz neutra (como neutralizadora de la violencia cultural —Johan Galtung—, y la violencia simbólica —Pierre Bourdieu—), nos enfrentamos a los mitos, lo arcaico y lo religioso que aportan certidumbre y ayudan a “neutralizar el poder de los mundos”. Existen muchos mundos, por lo que trabajamos en comprender el

sistema-mundo (Wallerstein), la sociedad-mundo (Morin), el ambiente-mundo (Leff), la cultura-mundo (Lipovetsky-Serroy), la paz-mundo (Jiménez), etcétera, que se enfrentan al mercado-mundo, representado por el poder corporativo que necesita estos factores (lo arcaico, los mitos, lo religioso), para que sus procesos de cambio no se descarrilen. Por lo que la paz neutra cobra relevancia, ya que en estos marcos se produce una transmutación doble del poder corporativo y del Estado. El primer cambio “se vuelve más político” y el segundo cambio “más orientado al mercado”. Todo ello desde la premisa: transformar conflictos para buscar la paz (Jiménez, 2011).

Desde estas perspectivas teóricas, la premisa fundamental de una antropología ecológica radica en que el contexto propio de la Unión Europea exige una reformulación profunda de los principios teóricos ecológicos a la luz de los cuales se analicen sus conflictos sociales (económicos, políticos y culturales). Dicha reformulación es un ejercicio ontológico, epistemológico y metodológico aún en construcción y demanda una agenda de investigación que deberá ser emprendida de manera autónoma desde los mismos países en desarrollo, a la luz de las prioridades y los intereses de sus grupos sociales.

Tanto Edgar Morin como Enrique Leff suelen plantear una crítica radical a la epistemología de la ciencia moderna y nos nutren de consideraciones clave en la articulación de un nuevo paradigma. De estas críticas brotarán nuevas alternativas, aunque no suelen presentarse de forma no lineal sino más bien con un camino que se bifurca en dos: por un lado, la epistemología de la complejidad de Morin y, por otro lado, la racionalidad ambiental de Leff. Por eso es muy importante controlar la relación que establece la sociedad en su conjunto con la naturaleza. Cuando nos referimos a la epistemología ambiental, entendemos que queremos “cambiar las circunstancias de la vida” (Leff, 2007: 17). Sin embargo, Enrique señala que “la epistemología ambiental es un trayecto para llegar a saber qué es el

ambiente” (Leff, 2007: 13) y sitúa a este tipo de conocimiento por encima de todos los demás, ya que emerge de la ignorancia de las ciencias que han negado a la naturaleza y nos ha llevado a la gravedad de la crisis ecológica en la que estamos inmersos. No nos enfrentamos a la naturaleza, sino que estamos inmersos en ella.

Ahora bien, buscamos el camino entre Enrique Leff y este servidor, por lo que se puede visualizar quizás en sus dos obras maestras: *Saber ambiental* (1998) y *Racionalidad ambiental* (2004) (idealismos y materialidad que buscan puntos de encuentro). Dichas obras han fungido como unos referentes significativos y me han permitido construir un paralelo conceptual hacia la investigación para la paz. Véase tabla 1.

Tabla 1
Paralelos en conceptos

Enrique Leff	Paco Jiménez
<i>Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder</i> (2002)	<i>Saber pacífico: la paz neutra</i> (2009)
<i>Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza</i> (2004)	<i>Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz</i> (2011)

Nota: Elaboración propia.

QUINTO HITO: BUSCANDO UN ENCUENTRO CON LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA Y PACÍFICA

En la racionalidad ambiental, Enrique Leff (2004) señala dónde se debe producir una racionalización de la sustentabilidad que abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma ecológico y pacífico productivo, fundado desde los potenciales de la naturaleza. La construcción de una racionalidad ambiental que encuentra así

raíces más profundas en la cultura, entendida como el orden que entreteje lo real y lo simbólico, lo material y lo ideal.

La pregunta: ¿es posible trabajar otro tipo de racionalidad? Quizás una racionalidad social en que podemos vislumbrar una aplicación práctica del conocimiento antropológico en relación con el tema que hemos tratado: el denominado paradigma pacífico (Jiménez, 2009, 2011). Por ejemplo, el fenómeno del calentamiento global produce problemas de cambio climático, que es en sí un conflicto y genera una problemática particular que se engloba en la violencia estructural o violencia ecológica. Por lo que estamos ante un problema global que requiere de una respuesta determinada que no puede ofrecer un paradigma de saberes fragmentados, y es por ello por lo que necesitamos de una paz ecológica o paz Gaia que nos presenta respuestas y alternativas.

La racionalidad ambiental abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma que desde *Ecología y capital* (1994) lo hemos desplazado hacia una antropología para la paz, que se convierte en una antropología ecológica (2016a), que se está desarrollando a través de distintos conceptos: paz neutra (2014), paz intercultural (2016b), paz ecológica y paz Gaia (2017), y paz vulnerable (2020).

Tabla 2
Los matices entre las obras

Enrique Leff	Paco Jiménez
<i>Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable</i> (1994)	<i>Antropología ecológica</i> (2016a) <i>Paz ecológica y paz Gaia</i> (2017) <i>Paz vulnerable</i> (2020)

Nota: Elaboración propia.

Por eso, el saber y la racionalidad ambiental han proporcionado a la antropología una perspectiva crítica y reflexiva respecto a la ciencia clásica, llamando a cuestionar las bases racionalistas ins-

trumentales con las que ésta mira el mundo. Por ejemplo, a través de la economía del mercado, cuyo propósito es objetivar la naturaleza para obtener su máximo beneficio. Asimismo, la racionalidad ambiental busca redefinir la naturaleza dentro de su línea: “en esta perspectiva la naturaleza recobra su lugar en el proceso productivo, como condición de sustentabilidad y como potencial ecológico” (Leff, 2004: 86).

Lo que aporta el saber ambiental a la antropología es un interrogante sobre si conocemos todo o nos quedan huecos por rellenar para crear un conocimiento completo. Como señala Leff, “el ambiente no es la ecología, sino la complejidad del mundo; es un saber sobre las formas de apropiación del mundo y de la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento. Desde allí parte nuestro errante camino por este territorio desterrado del campo de las ciencias” (2007: 13-14).

La epistemología ambiental aporta a la antropología una ciencia normal para aprehender al saber y racionalidad ambientales, para ir construyendo un concepto sobre ambiente y configurar el saber que le corresponde en la perspectiva de la racionalidad ambiental. Se configura como una articulación entre distintas ciencias y las vincula entre sí. Digamos que la antropología estudia la ecología y la epistemología ambiental se encarga de aportar el saber ambiental.

¿Es posible un paradigma ecológico? Entendemos a partir de esto el afán holístico de tal paradigma, para nosotros un paradigma pacífico que viene a manifestar la necesidad de comunicarse con todos los aspectos transdisciplinares e interdisciplinares del conocimiento, para sobre esta base conjugar todos los saberes, científicos y populares.

La epistemología ambiental da un salto para pensar el saber ambiental en el orden de una política de la diversidad y de la diferencia, rompiendo el círculo unitario del proyecto positivista (Leff, 2007: 20).

Por ello las ciencias ambientales no existen. El ambiente es un saber que cuestiona al conocimiento. El ambiente no es un simple objeto de conocimiento o un problema técnico. El ambiente emerge del orden de lo no pensado por las ciencias, pero también del efecto del conocimiento que ha desconocido y negado a la naturaleza y que se manifiesta como una crisis ambiental (Leff, 2007: 28-29).

Debido a eso, podemos decir que la existencia de un paradigma ecológico, que nació de la crisis ambiental y que cuestiona a los anteriores, propone otro marco explicativo, transdisciplinario y comprometido con la sociedad y con el cambio; enfoca a otros problemas metodológicos (como los límites sospechosos de los objetos de estudio de cada disciplina) y teóricos (el calentamiento global como fenómeno complejo y multi-causal/direccional); crea nuevas ideas (racionalidad ambiental, sustentabilidad, etcétera), y apuesta por otras soluciones (como los enfoques transdisciplinares). Es en sí mismo un nuevo paradigma.

Al igual que la antropología se encuentra con la diversidad cultural en sus prácticas simbólicas; el saber ambiental engloba a una diversidad ecológica, a muchos “otros” que comprenden y se relacionan con el entorno de múltiples modos.

La ecología es la ciencia que estudia la naturaleza en su forma más amplia y abarcable. El concepto de ecología deriva del vocablo griego oikos, o lugar donde se vive. Buscar puntos de encuentro entre la ecología y la antropología nos obliga a pensar críticamente y arriesgarnos a buscar otros planteamientos distintos a los ya manidos que se repiten de forma no reflexiva. La antropología es transversal. La cultura es neutral y son los seres humanos (con sus relaciones positivas, negativas o neutras) los que se adaptan al territorio. La cultura ejerce de bisagra entre lo social y lo ambiental.

Por eso somos más partidarios de defender, a partir de las ideas de Enrique Leff, cuando definimos el campo ambiental, más allá de la ecología que se funda

como la ciencia por excelencia de las interrelaciones y se inspira el pensamiento de la complejidad [...] dentro de la visión objetivista de la ciencia [...] una ciencia ambiental integradora con la pretensión de crear un método para aprehender las interrelaciones, las interacciones y las interferencias entre sistemas heterogéneos; una ciencia transdisciplinar más allá de las disciplinas aisladas (2007: 31).

Si la ecología puede ser entendida como “la ciencia que estudia las relaciones entre los organismos vivientes y sus medios físicos y bióticos” (Rappaport, 2012), la antropología estudia los diferentes planteamientos epistemológicos que se hacen las personas que se relacionan íntimamente con el espacio terrestre. Para nosotros esto significa reconocer un objeto propio de estudio antropológico. Lo anterior quiere decir que debemos centrar nuestro interés en la categoría “cultura” tal como se nos presenta, es decir, como un producto histórico. La antropología debe contentarse con aquello que le es específico, es decir, con la “cultura”. El campo y el punto de partida para la identificación de la antropología científica es la “cultura” que debe explicar y teorizar lo ambiental para convertirse en ecológica (Jiménez, 2016a). Ahí es donde intentamos abrir un espacio de luz, siguiendo la estela de Enrique Leff, como se pone de manifiesto la tabla 3.

Tabla 3
Los futuros a construir

Enrique Leff	Paco Jiménez
<i>Aventuras de una epistemología ambiental</i> (2007)	<i>Propuesta de una epistemología antropológica para la paz</i> (2004)
<i>Discursos sustentables</i> (2010)	<i>Discursos pacíficos</i> (2025)

Nota: Elaboración propia.

Enrique Leff (2000) nos enseña que es un aprender a aprender de un proceso dialógico, por lo que debemos entenderlo como un holismo del saber y de la racionalidad pacífica. En 1986, Leff y sus colaboradores formularon el concepto de “lo ambiental como potencial de desarrollo” (1994a) que nos ayuda a conectar con la antropología ecológica. El saber ambiental abre un espacio que da sentido a los procesos de formación del sujeto a través de la transformación de las prácticas educativas. Pues como afirma,

el saber ambiental no es un nuevo “sector” del conocimiento o una nueva disciplina. La formación ambiental no se reduce pues a la incorporación de una materia adicional de ecología en los contenidos curriculares actuales. Se trata de un saber emergente que atraviesa todas las disciplinas y a todos los niveles del sistema educativo [...] demandando la articulación de diferentes ciencias, saberes y disciplinas (Leff, 1994: 10).

Ese patrimonio cultural será una pieza imprescindible pues aportaría todas las prácticas y saberes que han permitido a numerosos grupos humanos una relación de armonía con el sistema, además de variadas respuestas ante las fluctuaciones climáticas y ambientales generadas por el capitalismo, todo ello enmarcado en una “revalorización y resignificación de la naturaleza”, como señala Enrique Leff. Un cambio de paradigma implica un cambio de lógica, una reasignación de significados. “Los riesgos ecológicos y los retos de la sustentabilidad” (Leff, 2004: 198) son aspectos de la complejidad ambiental a la que nos enfrentamos, construyendo lo que Enrique Leff denomina racionalidad ambiental, inserta en el paradigma ecológico del que estamos hablando y que aportaría conocimiento sobre las condiciones ecológicas actuales, valores de la democracia y principios de la diversidad cultural.

La cultura ecológica actual se configura en torno a una serie de valores orientados a un conjunto de conductas individuales y comportamientos colectivos hacia los fines de la sustentabilidad. La emancipación, la creatividad, la empatía de otros mundos posibles se dan en un juego de la dualidad entre lo real y lo simbólico, entre naturaleza y cultura, entre la cosa y la obra, como nos hace saber Enrique Leff.

La antropología ecológica es una ciencia social y humanista que analiza las interacciones entre el sistema ambiental y el sociocultural dentro de un determinado territorio y trata de superar la dicotomía de naturaleza-cultura, ya que la naturaleza que nos rodea también es parte de nuestra cultura, e intenta dar respuesta de una manera pragmática a los problemas que atañen a la población mundial al día de hoy desde una perspectiva innovadora y generando nuevas oportunidades que den respuesta a los diversos conflictos.

Además de buscar respuesta a las distintas dicotomías entre antropología-ecología, cultura-naturaleza, territorio-ambiente, etcétera, que nos permita conocer qué aportan el saber y la racionalidad ambiental a la antropología ecológica que se encuentra en la periferia, por la condición de su objeto de estudio (lo ambiental) (Jiménez, 2016a: 30).

¿Cómo podría ser este nuevo horizonte para la antropología ecológica? Podríamos entender de manera analítica los postulados que se han ejercido a lo largo de la historia joven de la antropología ecológica y comprender que si estamos en un estadio de hibridación o neutralidad, hemos de crear nuevas formas de entender la antropología de las neutralidades, tanto que, al igual que cada una de las disciplinas de las que bebe, a través del exhaustivo trabajo de campo y de la comprobación de datos empíricos, sea capaz de contribuir a una nueva era pacifista de la sociedad. Una sociedad donde imperen la paz ecológica y la paz Gaia por su valor bio-cultu-ambiental (Jiménez, 2017: 7). Aquí estamos buscando los encuentros con esa

aventura de las epistemologías y los discursos ambientales. Enrique Leff ha abierto el camino. A nosotros nos toca seguirlo.

¿Qué puede hacer la antropología? Sacar de los estantes los libros de Marx, Althusser, sin miedo, ya que nos ofrecen las bases teóricas para la crítica de una multi-inter-transdisciplinariedad carente de fundamento epistemológico y ontológico que nos sirva para la convivencia pacífica entre los ciudadanos y la naturaleza. Estudiar los materialismos históricos, dialécticos y culturales, y presionar desde la academia para enfrentarnos a los capitalismos simbólicos y cognitivos sin olvidarnos de los idealismos llenos de símbolos. Luchar contra la situación en la que nos encontramos, una red de instituciones que sustenta todo un conjunto de centros de estudios, revistas científicas, editoriales de libros, páginas web y un largo etcétera. Añada a esto un sistema de becas y oportunidades que someten a varias generaciones de investigadores a la construcción de un pensamiento más propio de la estupidez humana que al cambio histórico hacia la sustentabilidad de la vida; que suelen sacrificar por completo cualquier posibilidad de pensamiento contrahegemónico capaz de romper la homogeneidad de un mundo que esconde detrás una estructura de dominación global y la anulación del pensamiento crítico.

Denunciar la antropología idealista (simbólica, cognitiva, etcétera) así como otras corrientes que no contribuyen a resolver los problemas de la sustentabilidad de la vida, así como el esquema marxiano de capital-trabajo que nos oculta la Tierra. Rompamos el binomio de capital-trabajo y expongamos el trinomio de capital-trabajo-Tierra para abrir las contradicciones entre capital y trabajo al aspecto esencial de la Tierra, la naturaleza, Gaia en última instancia. En palabras de Maurice Godelier, la antropología ha de “enrichir le marxisme”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Primero, la cultura neutral es aquella que se caracteriza por las amalgamas, el eclecticismo, el mestizaje, la hibridación en las relaciones, percepciones y conflictos sociales, es decir, aquella en la que se da la paz neutra, la cual sustituye la aceptación de la violencia (cultural y simbólica) por la legalización de la paz, fundamentándose en el diálogo y la empatía con el “otro”.

Segundo, teniendo en cuenta el arraigado pensamiento dicotómico occidental que opone y enfrenta, principalmente, cultura-naturaleza, cultura-biología, etcétera, llegando al aislamiento extremo del sujeto que supone el binomio cartesiano yo-mundo (Jiménez, 2016a), esta perspectiva, haciendo uso de la racionalidad ambiental (Leff, 2004), es rompedora para contrarrestar la tendencia de separar y aislar dichas esferas.

Tercero, buscando un nuevo paradigma pacífico como un proceso, como un camino que debería incluir: 1) nociones de materialismo cultural (Marvin Harris); 2) paradigmas de la complejidad (Edgar Morin); 3) paradigma ambiental (Enrique Leff), y 4) nuevas ideas de la antropología para la paz (Paco Jiménez). Es un proceso, un camino: si sabemos de dónde venimos podemos construir un camino que no nos lleve al abismo.

Por último, basta decir la gran influencia intelectual, académica y personal que Enrique Leff ha tenido sobre mí en diferentes ámbitos. Confío en que tendremos muchas oportunidades en las aulas alrededor del mundo para continuar leyendo y estudiando sus obras. Además, esperamos la producción de sus próximos libros de conceptos innovadores que seguro continuarán aportando al cuerpo de conocimiento de una ecología mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Jiménez Bautista, Francisco (2004). "Propuesta de una epistemología antropológica para la paz". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* (34): 21-54.
- Jiménez Bautista, Francisco (2009). *Saber pacífico: la paz neutra*. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.
- Jiménez Bautista, Francisco (2011). *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*. Madrid: Dykinson.
- Jiménez Bautista, Francisco (2014). "Paz neutra: una ilustración del concepto". *Revista de Paz y Conflictos* (2): 19-52.
- Jiménez Bautista, Francisco (2016a). *Antropología ecológica*. Madrid: Dykinson.
- Jiménez Bautista, Francisco (2016b). "Paz intercultural. Europa, buscando su identidad". *Revista de Paz y Conflictos* 9(1): 13-42.
- Jiménez Bautista, Francisco (2017). "Paz ecológica y paz Gaia: Nuevas formas de construcción de paz". *Revista de Cultura de Paz* (1): 7-29.
- Jiménez Bautista, Francisco (2020). "Paz vulnerable: pandemias, Covid-19 y racismo". *Revista de Cultura de Paz*, vol. 4: 13-32.
- Jiménez Bautista, Francisco (2022). "Los desafíos en América Latina: buscando un constitucionalismo ambiental". *Revista Justiça Do Direito* 36(1) (enero-abril): 100-123.
- Leff, Enrique (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (coord.) (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2007). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2016). "Prólogo". En *Antropología ecológica*, de Francisco Jiménez Bautista, 13-16. Madrid: Dykinson.

- Marcus, George (2008). "The End(s) of Ethnography: Social/cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition". *Cultural Anthropology* 23(1): 1-14.
- Rappaport, Roy A. (2012). "Naturaleza, cultura y antropología ecológica". En *Hombre, cultura y sociedad*, editado por Harry L. Shapiro, 261-292. México: Fondo de Cultura Económica. Disponible en <<https://ecologiasocial.com/biblioteca/RappaportNaturaleza-Cultura.pdf>>.
- Sánchez, Jesús; Francisco Muñoz; Francisco Rodríguez, y Francisco Jiménez Bautista (eds.) (1994). *Paz y prospectiva: problemas y futuro de la humanidad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Saber ambiental para as emergências climáticas

PEDRO ROBERTO JACOBI

EDSON GRANDISOLI

GABRIEL MACHADO



INTRODUÇÃO

A emergência climática está entre um dos maiores desafios socioambientais da atualidade. Por sua complexidade, escala e estreitas relações com o comportamento humano, ela desafia a criação de modelos explicativos e preditivos, o que pode comprometer a tomada de decisões e engajamento em ações de enfrentamento, a fim de se evitar, em tempo, desastres ainda mais sérios dos que temos acompanhado nas últimas décadas.

O último relatório produzido pelo Grupo de Trabalho 1 do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC, 2021) aponta para um cenário no qual as emissões de gases de efeito estufa oriundas das atividades humanas, são responsáveis pelo aquecimento do planeta em cerca de 1.1°C desde 1850-1900. O relatório ainda afirma que é esperado que esse valor chegue ou exceda 1.5°C, caso medidas efetivas de mitigação não sejam rapidamente adotadas. Apesar da persistência de alguns grupos de negacionistas climáticos, é praticamente inequívoco que as mudanças nos sistemas climáticos são induzidas pelo ser humano, e suas consequências a longo prazo colocam ainda mais a humanidade em uma situação de incerteza, impotência e, pior, de indiferença.

Os grandes desafios impostos pela emergência climática estão intimamente relacionados, portanto, a um modelo civilizatório que se apoia em uma cultura de exploração dos sistemas naturais e sustenta uma produção voltada ao consumismo de uma pequena parcela da humanidade. Ou seja, as benesses e privilégios oriundos do ambiente se concentram cada vez mais, e as externalidades negativas são divididas por todos, afetando, em especial, populações vulneráveis, que já sofrem diretamente com o aumento da frequência e intensidade dos eventos climáticos extremos. As causas e efeitos da emergência climática interligam presente, passado e futuro da história do planeta, da humanidade e todas as outras formas de vida, interferindo de forma decisiva em sua sobrevivência (Unesco, 2019).

Para idealizar e construir um presente e um futuro mais sustentável e justo, frente à emergência climática, faz-se necessária mudanças globais de mentalidade e dos valores contemporâneos na direção de uma sociedade planetária que tem como ponto de partida o bem-viver, trabalhado por Alberto Acosta (2016), a partir da fundação de comunidade que se organizam a partir do coletivo, e não por interesses individuais e de mercado. Um modo de vida que parte da boa relação entre as pessoas, dessas com a natureza, passando por um modelo econômico mais inclusivo, mesmo dentro de uma matriz capitalista.

Para que isso possa, em algum momento, se tornar uma realidade, é preciso escapar das armadilhas da comunicação de massa catastrofista e imobilizadora. O foco nos desastres, no sofrimento humano e nas mudanças dentro um sistema planetário faz com que os caminhos para a resolução dos desafios escapem por entre os dedos, criando uma “[...] impossibilidade de fazer algo diante do poder dos fatos, sob os quais fica vencido o homem” (Freire, 2007: 114).

Estabelecer conexões físicas e humanas do local-local, local-regional, local-global e regional-global, parece ponto fundamental para a realização dos processos de reflexão-mobilização-ação. Isso

porque a ciência tem mostrado repetidamente que as pequenas ações do dia a dia, em geral estanques e prescritivas, tem pouca efetividade no enfrentamento das mudanças do clima. Claro, são importantes como mecanismos de inspiração e coerência com valores mais coletivos, mas uma maior escala considerando a influência e ação política, neste caso, importa e muito. Essa visão de ativismo e mobilização é trazida por Leff:

O ser, para além de sua condição existencial geral e genérica, penetra o sentido das identidades coletivas que constituem o crisol da diversidade cultural em uma política de diferença, mobilizando os atores sociais para a construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza em um campo conflitivo de poder, no qual se desdobram sentidos diferenciados e, muitas vezes, antagônicos, na construção de um futuro mais sustentável (2009: 19).

Diante das características sistêmicas planetárias associadas à emergência climática, sua compreensão e a cocriação de caminhos para a ação dependem de conhecimentos de diversas áreas como climatologia, meteorologia, biofísica, geografia, química, entre muitas outras e, considerando-se as raízes da emergência climática como um desafio social, psicologia, psicologia social, ciência social, sociologia são campos de conhecimento fundamentais e, em geral, pouco associados pelo público em geral aos grandes desafios humanos ligados à necessidade urgente de mudanças profundas no nossos valores, atitudes e comportamentos.

Esse diálogo de saberes se faz cada vez mais fundamental, pois desafios de natureza sistêmica e complexa só podem ser entendidos e enfrentados pela contribuição de diferentes áreas, e as barreiras associadas à inter e transdisciplinaridade devem ser ultrapassadas de forma a construir-se um conhecimento mais unificado e holístico:

A pedagogia da complexidade (socio)ambiental se constrói, dessa forma, na forja do pensamento do não pensado, de proceder, do que ainda não é, no horizonte de uma transcendência para a outridade e diferença, na transição para a sustentabilidade e justiça —daí se desprendem os princípios conceituais que orientam uma pedagogia (socio)ambiental (adaptado de Leff, 2009: 21).

Frente a esse e outros desafios planetários e humanitários, a educação, enquanto campo de conhecimento e transformação, parece ocupar um espaço cada vez mais central na construção de sociedades mais sustentáveis. Apesar desse consenso, o papel da educação frente à emergência climática ainda está em definição. Estratégias e novas pedagogias estão sendo criadas por diferentes autores apoiadas na ideia do desenvolvimento de competências climáticas (Ferrari *et al.*, 2019).

Olhando para esse quadro preocupante, mas ainda cheio de possibilidades de criação, o saber ambiental, a complexidade, o diálogo de saberes e a racionalidade ambiental são conceitos fundamentais para refletir e dialogar sobre novas realidades possíveis.

EMERGÊNCIA CLIMÁTICA, COMPLEXIDADE E TRANSDISCIPLINARIDADE

Com a perene continuidade na rota ecocida do sistema-mundo capitalista, a degradação ambiental em escala planetária, combinada ao crescente declínio das democracias e às ameaças dos avanços do fenômeno da algoritmização da vida, ambos patrocinados pela globalização insana de uma visão tecno mercadológica de mundo, constituem os dois principais motores da regressão e da barbárie civilizatória que se anunciam, já para as próximas décadas (Beck, 2018).

A organização das civilizações e com elas às suas crises (in. *Crise*; fr. *Crise*; ai. *Krisis*; it. *Crisi*) (Bruni, 1993), que em sua etimologia filosófica e epistemológica apresenta a história das ideias com seu caráter factual, alheio à façanha de manifestações metafísicas ou míticas, em convergência com trabalhos ligados à lógica formal positivista, desenvolveu-se em um termo que buscou fazer uma estrutura de análise, porém, na leitura da *racionalidade ambiental* reflete o caráter orgânico e múltiplo que o social está enfrentando, tanto ao nível pragmático caráter ideológico, político e concomitantemente territorial.

As múltiplas crises socioambientais envolvem dimensões que “desafían la capacidad de resistencia de los sujetos sociales ante los imperativos categóricos de un proceso de globalización que avasalla la vida y subyuga sus identidades” (Leff, 2018: 542) e, por isso, a ética ambiental que emerge da compreensão ecológica é fundamental para um sujeito de volta ao ser,¹ para descrever a sujeição do sujeito e a reinvenção das identidades coletivas, que instiga a indagação “sobre el ser del mundo, el ser de ‘las cosas’ del mundo, y sobre el ser del hombre como ser-en-el-mundo” (Leff, 2018: 543).

As secas na região sudeste do Brasil, que possuem estreita relação com as mudanças do clima e a crise da biodiversidade, por exemplo, são eventos que vêm se intensificando fora de sua sazonalidade, sendo uma questão dicotômica entre desenvolvimento e sustentabilidade. É importante caracterizar essa relação porque a crise ambiental da água não é ideologicamente neutra para investimentos, em uma ordem social marcada pela desigualdade e pela falta de redistribuição e especulação financeira. Pois bem, quando tratamos a heterogeneidade do território, como um sistema em crise, com a inter-relação de aspectos físicos e sociais, o materialis-

1 Essa “vuelta al ser” remete ao aforismo heideggeriano utilizado por Leff.

mo histórico estabelece “a diferenciação, a autonomia relativa e a indeterminação desses níveis, instâncias, esferas ou regiões, como um processo complexo de reprodução / transformação social” (Leff, 2002: 44).

A emergência climática, em específico, que é atributo induzido “pela concepção metafísica, filosófica, ética, científica e tecnológica do mundo” (Leff, 2003: 19) face uma fragmentação territorial, descontínua, formada por uma rede complexa e ilimitada de articulações, com laços internos de poder e desigualdade, com diferentes interesses e nexos, da crise civilizatória, tem o objetivo de situar a extraterritorialidade complexa que a racionalidade do conhecimento foi aglutinado, pela econômica política mundial adotada, nos posicionando diante o início do século XXI, com um mundo real imponderável ao sujeito em uma abordagem multidisciplinar e multirreferenciada para a construção do conhecimento (Morin, 2015).

Desde a primeira leitura dos artigos de *saber ambiental* vários conceitos se consolidam e nos permitem aproximá-los de outros autores que também compõem o universo analítico que aqui abordamos. Enrique Leff (2006) ao propor o desenvolvimento de uma *racionalidade ambiental* baseada em uma nova ética, fortalecendo o papel dos valores e identidades culturais que potencializam mobilizações para garantir o uso racional e sustentável dos recursos naturais.

Vários conceitos presentes na vasta produção compõem um referencial com importante impacto na produção de textos que dialogam com pensamento associado a uma visão alternativa de desenvolvimento e práticas sociais pela sustentabilidade. Sempre é bom lembrarmos que artigos publicados no final dos anos 80 e início dos 90 são muito atuais pois dialogam com temáticas como complexidade e crise ambiental, dois temas aos quais Leff (2002, 2003, 2004) dedica e nos provoca. Referimo-nos aos desafios para mudar as formas de pensar e agir em torno da problemática ambiental e

a importância de promover uma mudança radical nos sistemas de conhecimento, dos valores e das práticas sociais fruto da racionalidade econômica prevalecente.

Nesse sentido, em diálogo com Morin (2002), novos caminhos se desenham à medida que se ampliam as iniciativas pautadas por um paradigma da complexidade, no qual diversos atores da sociedade promovem a formação de novas mentalidades, conhecimentos e atitudes, pois o *saber ambiental* (Leff, 2004), a partir da complexidade da problemática ambiental e dos múltiplos processos que a envolvem questionou-se a compartimentalização do conhecimento disciplinar, incapaz de entendê-la e resolvê-la.

A necessidade de abordar o tema da complexidade ambiental abre uma estimulante oportunidade para compreender a gestação de novos atores sociais que se mobilizam para a apropriação da natureza, para um processo educativo articulado e comprometido com a sustentabilidade e a participação, apoiado numa lógica que privilegia o diálogo e a interdependência de diferentes áreas de saber. Mas, principalmente, porque ao questionar valores e premissas que norteiam as práticas sociais prevalecentes, estimula mudança na forma de pensar e transformação no conhecimento e nas práticas educativas.

Nessa direção, portanto, um dos maiores desafios é religar os saberes e romper com o reducionismo, abrindo espaço para o que Morin (2004) denomina de pensamento que sabe dos seus limites e da realidade das incertezas. Os enfoques de conhecimento se consolidam tendo como referentes os estudos em torno dos efeitos da problemática ambiental sobre as transformações metodológicas e os diálogos interdisciplinares que abrem um novo horizonte para o diagnóstico das mudanças socioambientais, propiciando a formulação de diferentes abordagens em torno da sustentabilidade ambiental (Jacobi, 2012).

Para tanto, coloca-se o desafio de ruptura com a compartimentação do conhecimento e marginalização da diversidade de saberes, e isto envolve um conjunto de atores do universo educativo em todos os níveis. Abre-se a possibilidade de potencializar outras racionalidades para o engajamento dos diversos sistemas de conhecimento, da formação e profissionalização, fortalecendo conteúdos e conhecimento baseados em valores e práticas, indispensáveis para estimular o interesse, o engajamento e a responsabilização (Jacobi, Giatti e Ambrizzi, 2015).

A realidade atual exige uma reflexão cada vez menos linear, e isto se produz na inter-relação dos saberes e das práticas coletivas que criam identidades e valores comuns e ações solidárias diante da reapropriação da natureza, numa perspectiva que privilegia o diálogo entre saberes. Leff afirma que “O saber ambiental impulsionou novas aproximações holísticas e a busca de métodos interdisciplinares capazes de integrar a percepção fracionada da realidade que nos legou o desenvolvimento das ciências modernas” (2002: 165). Portanto a interdisciplinaridade proposta pelo saber ambiental requer a integração de processos naturais e sociais de ordens diferentes de materialidade e esferas de racionalidade.

De um lado a temática dos riscos, e de outro a complexidade, aspectos que dialogam com a emergência climática. Portanto, muitos dos problemas que hoje se apresentam como incontornáveis ou de difícil controle são resultados diretos das escolhas processadas pela sociedade em diferentes escalas e esferas de produção e consumo.

Lembremos que em poucos meses, a Covid-19 cresceu e se tornou uma crise global de saúde, levando à beira do colapso alguns dos mais avançados e bem equipados sistemas de saúde. No contexto da pandemia de Covid-19, na medida em que se explicita a complexidade da resposta e capacidade de controle, evidenciando nossos limites, se coloca a premente necessidade de novos valores que mediem nossas relações interpessoais e, consequentemente,

as relações entre ciência, gestores e sociedade (Jacobi, Monteiro e Souza, 2020).

Ameaças e incertezas são parte componente da existência humana. Nesse sentido, a noção de risco está relacionada especificamente com o processo de modernização, e no qual adquirem maior ênfase as decisões, as incertezas e a probabilidade, relacionado ao presente de perigos futuros, percebidos como resultado das alterações que sinalizava na primeira edição em língua inglesa *Risk Society* (1992).

Numa sociedade de risco significa que a controlabilidade de pandemias como Covid-19 e dos efeitos colaterais e dos perigos produzidos pelas decisões mostrou a complexidade e as novas imprevisibilidades. A indeterminabilidade do risco no presente se torna, pela primeira vez, fundamental para toda a sociedade, e os riscos contemporâneos explicitam os limites e as consequências das práticas sociais, e desta forma, os riscos climáticos não podem ser considerados apenas como resultado de processos naturais alheios à ação humana, mas resultantes da lógica prevalecente.

Segundo Beck, “vivemos em um mundo que não está apenas mudando, mas está se metamorfoseando” (2018: 15). E a metamorfose simboliza o desaparecimento de paradigmas ultrapassados e a eclosão de realidades jamais imaginadas, pois a globalização dos riscos associados com a mudança climática alteram a sociedade de forma significativa, configurando de um lado novas formas de poder, desigualdade e insegurança, e de outras novas formas de cooperação, certezas e solidariedade através das fronteiras (Beck, 2018: 56).

Vemo-nos confrontados com paradigmas ultrapassados e a eclosão de realidades apenas imaginadas em ciência ficção caracterizando nos tempos atuais. Os riscos globais criam públicos cada vez mais entrelaçados pela globalização, e esses, por sua vez, tornam os riscos globais visíveis e políticos.

Para Beck (2011), viver numa sociedade de risco significa que a controlabilidade dos efeitos colaterais e dos perigos produzidos pelas decisões tornou-se problemática, e os saberes podem servir para transformar os riscos imprevisíveis em riscos calculáveis, mas deste modo produz, por sua vez, novas imprevisibilidades.

Para Wals e Peters (2018), os processos de transformação demandam a contínua desconstrução e reconstrução das dinâmicas existentes na direção do fortalecimento de uma agenda de avanço para práticas sustentáveis, nas quais se construam novos diálogos entre ciência e sociedade. Por exemplo, a sustentabilidade como novo critério básico e integrador de ações precisa estimular permanentemente as responsabilidades éticas e, portanto, a constituição de novos valores, na medida em que a ênfase nos determinantes extra-econômicos serve para reconsiderar os aspectos relacionados com a equidade, a justiça social e a ética com os seres vivos (Jacobi *et al.*, 2015).

Isto nos enseja o diálogo com Leff, na medida em que a ênfase em práticas sociais e educativas que valorizam a interdisciplinaridade e a transversalidade revela o potencial que existe de sair do lugar comum e estimular, além de simples mudanças de comportamento, responsabilidade social e ética ambiental por meio da construção de um novo olhar mais integrador e solidário.

Vivemos tempos de muita polarização, pois como Beck afirma em *Metamorfoses do Mundo* (2018), isto implica em que antigas certezas da sociedade moderna desaparecem e algo inteiramente novo surge, portanto, o mundo não está apenas mudando, está se metamorfoseando. A emergência climática se configura como um fato que demanda revisão de valores, certezas e visão de mundo, colocando o desafio de promover ações colaborativas e narrativas comprometidas com a sustentação da vida.

A relação entre os processos de aprendizagem pautados pelo diálogo, práticas educativas e o fomento da cultura de enfrenta-

mento dos riscos torna-se determinante para fazer frente à magnitude de eventos e desafios sociais como a emergência climática, assim, potencializando a redução da vulnerabilidade das comunidades e, portanto, minimizando a intensidade do seu alcance de riscos indiretos que interagem de forma sistêmica com outros aspectos ambientais e sociais em distintas escalas espaciais e temporais (Jacobi *et al.*, 2020). Para tanto, a democratização do conhecimento por meio da promoção da cultura de riscos nos espaços educativos e comunitários podem promover comportamentos responsáveis assim como os avanços interdisciplinares na forma de diálogo entre saberes acadêmicos e populares.

APRENDIZAGEM SOCIAL, PRÁTICAS EDUCATIVAS E COMUNICAÇÃO

Dialogando com a urgente compreensão da complexidade, os referenciais da aprendizagem social inserem-se nas práticas socioambientais educativas de caráter colaborativo, que têm se revelado como veículo importante na construção de uma nova cultura de diálogo e participação (Jacobi *et al.*, 2018). Como *práxis educativa* engajada e política, abre-se um estimulante espaço para a construção de eixos interdisciplinares em torno dos quais se tece uma nova cultura para uma formação abrangente, a partir de uma abordagem sistêmica e complexa. Os processos de aprendizagem colocam-se, portanto, como centrais para o cultivo de uma Ética Dialógica que impulse transformações que resultem em um novo paradigma, ancorado na ideia de uma realidade mais participativa, cocriada e que fomente a corresponsabilidade, como apresentaremos mais adiante.

Comunicar de forma a não somente informar, mas de forma a gerar mudanças de padrões de pensamento e comportamento são

grandes desafios no sentido de se ampliar e criar espaços que fortaleçam a confiança e empatia, e que permitam que mais pessoas ampliem sua visão de mundo e se sintam capazes de mudar sua realidade e de sua comunidade.

No sentido de estimular essas mudanças também urgentes, atuar em parceria com educadores (formais, não-formais e informais) e estudantes tem se tornado caminho cada vez mais necessário para a formação de novos sujeitos, com visões mais sistêmicas e críticas dos desafios comuns e, ao mesmo tempo, mais engajados e solidários.

Esse processo, entretanto, depende de aproximar e tornar compreensíveis e utilizáveis os conhecimentos científicos sendo produzidos, por exemplo, pelo Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC) desde sua criação em 1988. As bases físicas da mudança climática, seus impactos sobre a biodiversidade e sobre as dimensões socioeconômicas e políticas e as ações de enfrentamento envolvem relações extremamente amplas e complexas, trazendo também à tona novos conceitos como o de justiça climática, por exemplo, que está no cerne da questão humana das mudanças do clima.

O movimento para enfrentar a questão da mudança climática e promover justiça climática precisa agora evoluir para uma nova etapa com urgência e determinação. Todos nós somos responsáveis: governos, tanto os poderosos quanto os pequenos, prósperos ou pobres; cidades, comunidades, líderes empresariais e indivíduos. Devemos todos aproveitar essa oportunidade (Robinson, 2021: 169).

Dessa forma, acreditamos que uma das grandes oportunidades trazidas pela mudança climática é unir os povos e as pessoas no enfrentamento de um desafio planetário comum, sendo que a edu-

cação para a sustentabilidade tem papel estruturante nessa caminhada coletiva.

Nos últimos anos, nosso grupo de pesquisa tem se dedicado a criar diferentes tipos de materiais especialmente destinados a educadores e estudantes, no sentido de aproximar tais atores fundamentais das sociedades do diálogo sobre os desafios globais, que já afetam de maneira decisiva populações em situação de vulnerabilidade. Podemos destacar os livros *Temas atuais em mudanças climáticas para os ensinos fundamental e médio*,² de 2015, e o mais recente, *Novos temas em emergência climática para os ensinos fundamental e médio*,³ lançado em 2012, que tiveram como objetivo aproximar a pauta climática da educação básica, estimulando o protagonismo dos jovens no enfrentamento da mudança climática. Ambas as produções contam com a contribuição de autores oriundos de diferentes áreas do conhecimento, que foram desafiados a criar textos curtos e compreensíveis sobre a diversidade e complexidade socioambiental e política inerentes à temática.

Associado à produção de materiais paradidáticos, o grupo também tem colaborado com algumas das atividades desenvolvidas pelo Movimento Escolas pelo Clima, criado em 2020, em plena pandemia da Covid-19. O objetivo do movimento é, da mesma forma que os materiais paradidáticos, aproximar a pauta climática das instituições de ensino, estimulando a realização de ações investigativas e criação de mecanismos de adaptação e mitigação, na direção da construção de escolas mais sustentáveis, resilientes e amigas do clima. Como estratégias de engajamento e ação, o movimento organiza palestras, cine-debates, formações, conversas com especialistas, encontros para trocas de experiências, etc. As instituições

2 Disponível online <<https://doi.org/10.11606/9788586923418>>.

3 Disponível online <<https://doi.org/10.11606/9786588109083>>.

de ensino signatárias são estimuladas a executar, ao menos, uma ação climática ao longo do ano, a qual pode ser apresentada em um congresso virtual no final do ano. Atualmente, o Movimento Escolas pelo Clima conta com mais de 500 instituições signatárias distribuídas por todas as regiões do Brasil e Portugal.

Estas práticas representam desdobramentos quanto à necessidade de avançar nos caminhos para ampliar a interlocução com a sociedade, na medida em que os efeitos cada vez maiores da emergência climática se manifestam. Os múltiplos trabalhos de Leff são um referencial quanto aos desafios para mudar as formas de pensar e agir, assim como da importância de promover uma mudança radical nos sistemas de conhecimento, dos valores e das práticas sociais. Isto abre uma estimulante oportunidade para compreender a importância dos diálogos inter e transdisciplinares, do reconhecimento do papel dos movimentos socioambientais para um processo educativo articulado e comprometido com a sustentabilidade e a participação.

A URGÊNCIA DE UM NOVO OLHAR PARA A SUSTENTABILIDADE PLANETÁRIA

Dialogando com o *saber ambiental*, as complexidades dos processos socioambientais e políticos e as incertezas do modelo civilizatório, o novo olhar que nos desafia é de promover avanços na direção do enfrentamento da emergência climática, e todas as múltiplas crises associadas, tomando como base novas e transformadoras práticas educativas nos âmbitos formal, não-formal e informal. Nesse sentido, a educação para a sustentabilidade estimula a formação de cidadãos mais bem informados e dotados de novos valores, habilidades, atitudes e comportamentos éticos face aos processos sociais e ecológicos. Como destaca Wals (2007), não é qualquer tipo de apren-

dizagem, mas uma aprendizagem transformadora que conduz a uma nova forma de pensamento, a valores alternativos e cocriados, a soluções criativas e coapropriadas por cidadãos mais reflexivos e capazes de lidar com a natureza impermanente da realidade e com as incertezas presentes na busca pela sustentabilidade.

Enfatizamos, portanto, a importância de pensarmos juntos um novo “tripé da educação para a sustentabilidade”, que foca na importância dos processos coletivos, colaborativos e democráticos na busca por sociedades mais sustentáveis. Trata-se de conceitos interconectados, que enfatizam práticas sociais e visam fortalecer conteúdos e conhecimentos ligados, saberes dialogados, a processos de aprendizagem voltados à promoção de uma visão que gera mudanças nas formas de pensar e agir. Esse novo tripé é constituído por dimensões que unem, invés de separar, que buscam uma unidade complexa e interdependente, que potencializam a participação, a cocriação e a corresponsabilização (Grandisoli *et al.*, 2020).

Seguindo essa estrutura, a participação atua como eixo central na busca por mudanças mais democráticas, coletivas, duradouras e que visam o estabelecimento de relações mais horizontalizadas e de processos mais inclusivos e dialógicos. A necessidade cada vez mais premente de respostas a problemas concretos vivenciados por múltiplos atores, tem na cocriação uma forma de prática educativa que amplia a compreensão do contexto de ação, assim como do potencial de dinamização das redes de interdependência e práticas locais, enfatizando as ações colaborativas. E, por fim, as atuais crises socioambientais colocam de maneira imperativa, portanto, a necessidade de os sujeitos corresponsabilizarem-se pelos efeitos e consequências das ações coletivas, e isso demanda a necessidade de se multiplicarem as práticas sociais numa perspectiva integradora que fortaleçam os laços de confiança entre as pessoas.

As práticas educativas e a aprendizagem social são, nesse sentido, fundamentais para o avanço das interações reflexivas que possi-

bilitam construir um senso de corresponsabilidade a partir do diálogo e do entendimento compartilhado. As práticas sociais reflexivas devem enfatizar as condições de produção de justiça e inclusão social, que garantam equidade e garantia de direitos.

Fica clara, portanto, a fundamental contribuição do “pensamento Leffiano” para o enfrentamento coletivo e colaborativo das múltiplas crises contemporâneas, que tem a emergência climática como um de seus exemplos mais desafiadores e impactantes.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, Alberto (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante.
- Beck, Ulrich (2011). *Sociedade de risco. Rumo a outra modernidade*. São Paulo: Editora 34.
- Beck, Ulrich (2018). *Metamorfose do mundo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bruni, José Carlos (1993). “A água e a vida”. *Tempo Social* 5(1-2): 53-65.
- Ferrari-Lagos, Enzo; Fernando Martínez-Abad, y Camilo Ruiz (2019). “Education to mobilize society for climate change action: The climate competence in education”. Ponencia presentada en la Seventh International Conference on Technological Ecosystems for Enhancing Multiculturality, TEEM. León, España, 16-18 de octubre.
- Fuertes, Miguel Ángel; Santiago Andrés; Diego Corrochano; Laura Delgado; Pablo Herrero-Teijón; Anne-Marie Ballegee; Enzo Ferrari-Lagos; Rubén Fernández, y Camilo Ruiz (2020). “Climate change education: A proposal of a category-based tool for curriculum analysis to achieve climate competence”. *Education in the Knowledge Society* 21, art. 08. Disponible en <<https://doi.org/10.14201/eks.21516>>
- Freire, Paulo (2007). *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Grandisoli, Edson; Daniele Tubino Pante de Souza; Rafael de Araujo Arosa Monteiro, e Pedro Roberto Jacobi (2020). “Participação, co-criação e corresponsabilidade: um modelo de tripé da educação

- para a sustentabilidade”. En *Educar para a sustentabilidade: visões de presente e futuro*, organizado por Edson Grandisoli, Daniele Tubino Pante de Souza, Pedro Roberto Jacobi e Rafael de Araujo Arosa Monteiro, 16-33. São Paulo: Instituto de Energia e Ambiente/Reconecta/Editora Na Raiz.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2021). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. Disponible en <https://report.ipcc.ch/ar6/wg1/IPCC_AR6_WGI_FullReport.pdf> (consultada: 19 de agosto de 2024).
- Jacobi, Pedro Roberto (2012). “Governança ambiental, participação social e educação para a sustentabilidade”. En *Gestão da natureza pública e sustentabilidade*, organizado por Arlindo Philippi et al., 343-361. São Paulo: Manole.
- Jacobi, Pedro Roberto; Leandro Giatti, e Tercio Ambrizzi (2015). “Interdisciplinaridade e mudanças climáticas: caminhos de reflexão para a sustentabilidade”. En *Práticas da interdisciplinaridade no ensino e pesquisa*, organizado por Arlindo Philippi e Valdir Fernandes. São Paulo: Manole.
- Jacobi, Pedro Roberto; Nicolas Luis Bujak, e Alexandre do Nascimento Souza (2018). “Pénurie hydrique et crise de gouvernance dans la région métropolitaine de São Paulo”. *Brésil(s)* art. 13. Disponible en <<http://journals.openedition.org/bresils/2506>>.
- Jacobi, Pedro Roberto; Rafael de Araujo Arosa Monteiro, y Daniele Tubino Pante de Souza (2020). “Caminhos para uma Nova Ética em tempos Pós Covid-19: o desafio de ampliar diálogos e fortalecer aprendizagem social”. En *Covid 19: direitos humanos e educação*, organizado por Liton Lanes Pilau Sobrinho, Cleide Calgaro e Leonel Severo Rocha, 287-304. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí.
- Leff, Enrique (2001). *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2001). *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Leff, Enrique (2003). *A complexidade ambiental*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leff, Enrique (2009). “Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes”. *Educação & Realidade* 34(3): 17-24.
- Leff, Enrique (2010). *Discursos sustentáveis*. São Paulo: Cortez.
- Leff, Enrique (2012). *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. São Paulo: Cortez.

- Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Lopes, Thaís Cândido; Beatriz Carolina da Costa Sant’Ana; Lays Gabriela Cardoso; Mariana de Souza Rodrigues; Milene Moraes Almeida; Rodrigo Santana Cardoso; Victor Vasques Ribeiro; Yasmin Defacio Saracho, e Rafael de Araujo Arosa Monteiro (2020). “Covid-19 e questões estruturais: a transformação por meio do diálogo e da colaboração”. *Revista Brasileira de Educação Ambiental* 15(4): 440-455.
- Morin, Edgar (2002). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, Edgar (2015). *Introdução ao pensamento complexo*. São Paulo: Editora Cortez.
- Robinson, Mary (2021). *Justiça climática: esperança, resiliência e a luta por um futuro sustentável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2019). *Changing Minds, Not the Climate! Unesco Mobilizes to Address the Climate Crisis*. París: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Wals, Arjen (ed.) (2007). *Social Learning Towards a Sustainable World: Principals, Perspectives and Praxis*. Wageningen: Wageningen Academic Publishers.
- Wals, Arjen, y Michael Peters (2018). “Flowers of resistance: Citizen science, ecological democracy and the transgressive education paradigm”. En *Sustainability Science. Key Issues*, editado por Ariane König e Jerome Ravetz. Londres: Routledge.

021180061762128773

¡Abrazarnos en la vida!

ENRIQUE LEFF



La vida es una sorpresa. La vida nos regala eventos impensados. Los sucesos de la vida siempre nos maravillan; los más desconcertantes son los más imprevistos, no siempre son gratos; muchas veces resultan trágicos. Un día de 2021 la vida me sorprendió con un acontecimiento insólito en el ámbito académico. Ya antes había recibido la ofrenda de premios y reconocimientos, algunos buscados y competidos, otros inesperados, como lo es siempre el sobresalto de una consulta para aceptar un galardón académico como un doctorado *honoris causa*. Esta vez era el llamado de un colega con quien nuestras afinidades y compromisos académicos en el campo de la ecología política y de la historia ambiental nos habían acercado en los últimos tiempos, sobre todo por su función como director de la revista *HALAC* de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (Solcha), donde recientemente había publicado mi artículo “A cada quien su virus. La pregunta por la vida y el porvenir de una democracia viral” (el 22 de abril de 2020), en ocasión del Día de la Tierra, y un año después mi artículo “Racionalidad y justicia ambiental: la elusiva injusticia de la vida”.

Enciendo mi computadora, escribo el nombre de Sandro Dutra, y se abre la caja de los recuerdos: nuestro primer contacto fue un correo enviado en marzo de 2014 convidándome a incluir un texto mío en un libro que coordinaba y acabó plasmándose en la publicación

de mi ensayo “Complexidade, racionalidade ambiental e dialogo de saberes” en 2016. A pesar de mis frecuentes viajes para participar en eventos académicos en diversas universidades de Brasil, Sandro y yo no nos habíamos conocido personalmente, no habíamos compartido una charla con una *caipirinha* o una mesa con una *moqueca de camarão*, como con tantas y tantos colegas que me han acogido en Brasil por 40 años. Tal vez haya sido por la juventud de Sandro, por la veintena de años que separan nuestros tiempos de vida.

Al anunciarme la publicación de ese libro dos años después, Sandro me declaraba:

Nós somos muito gratos a você por fazer parte dessa coletânea. Quero que saibas que você foi e sempre será nossa grande inspiração. Temos uma grande admiração por você e pelo seu trabalho. Toda uma geração no Brasil tem em você uma referência quando o assunto é o saber ambiental. Dessa forma, esse livro também é uma homenagem a você.

En los siguientes años las comunicaciones de Sandro fueron noticias sobre la revista *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, que por entonces editaba, tarea a la que agregó la coordinación de la nueva revista *HALAC* a partir de 2018, además de informaciones sobre las actividades de la Solcha, de la cual soy miembro. La aparición de *El fuego de la vida* nos puso nuevamente en comunicación, esta vez por su generosa invitación a publicar una reseña, habiendo comentado a los colegas de esta red de historiadores ambientales: “este libro de filosofía ambiental es al mismo tiempo uno de historia ambiental, en el sentido de que la crisis ambiental es decurrente de la historia de la metafísica”.

La sorpresa llegó el 3 de octubre de 2021 al recibir un mensaje de Sandro diciéndome:

Um amigo do Chile me convidou para participar de um livro homenagem a Boaventura de Sousa Santos, o qual aceitei em escrever um capítulo. Ele me disse que ele estão organizando no Chile e Itália essas coletâneas. Então eu lhe disse que você merecia essa homenagem. Ele ficou encantado e me pediu o seu contato, me convidando para ser um organizador com ele. Assim, Juan Sepúlveda irá escreve-te meu amigo. Espero que você concorde com o projeto.

Atónito por tan inesperada noticia le respondí, así, en mayúsculas:

¡¡CUÁNTO HONOR ME OFRECE LA GENEROSIDAD DE MI GRAN AMIGO SANDRO DUTRA!!! ¡Concuerdo conmovido!

Ese mismo día recibí un mensaje de Juan Guillermo Estay en el que me decía:

Tenga usted un fraterno saludo, y a la vez, una gran admiración de académicos e investigadores de ambos lados del Gran Charco. Gracias a nuestro querido amigo Sandro Dutra vengo a solicitar a usted su autorización para rendir un homenaje a su persona y su obra. Estos homenajes se están llevando a efecto con libros académicos formato papel y donde este año 2021 han aceptado y están en proceso de imprenta, maquetación y diseño, los de Carlo Ginzburg, Mel Ainscow, Anthony Giddens, Horacio Capel, Boaventura de Sousa y Santos y Giacomo Rizzolatti. Para nosotros sería un honor que usted aceptara.

Habiendo aceptado este golpe de alegría insospechada, Juan Guillermo y Sandro lanzaron la siguiente convocatoria a un grupo de colegas:

We firmly believe that the tributes to people we consider academic and scientific references must be made in life and that the new generations

of academics, researchers, and students must know the living contemporary classics. In this sense, we consider that Enrique Leff is one of those contemporary classics in the field of environmental science and that he deserves our reverence. We think that to honor him, we can organize a collection of texts containing reports of his influence on our academic life, letting him know how much he contributed and was important to the development of this area, to our research, to our trajectory, finally to the production of knowledge. Thus, we are honored to invite you to contribute a manuscript addressing one of the following aspects: a) his theoretical or methodological contributions and influence; b) concepts developed by him and their influence on your own academic works; c) texts containing personal testimonies about his academic influence and heritage. The book is going to be published by the Faculty of Education of the Catholic University of Temuco, Chile, and the Fondazione Giovaninno Pinna, Italy.

Fue así que, de golpe y sin previo aviso, asombrado y pasmado como ante una operación a corazón abierto, me sorprendió la vida con el mayor regalo que pueda recibir una persona a quien la vida le ha llevado a pensar la condición de nuestro mundo, de la vida en el planeta vivo que habitamos y de la propia existencia humana. Quiénes transitamos por el mundo de la academia y de la vida intelectual, sabemos que la mayor meta a la que podemos aspirar es la de ser reconocidos dentro de los sistemas de alicientes al pensamiento creativo y a la productividad científica. La asignación de premios y reconocimientos pasa por los protocolos de evaluación establecidos por las instituciones que los otorgan, y ciertamente se reciben con beneplácito y regocijo. Estamos acostumbrados a leer compendios *post mortem* de las obras de grandes nombres de las ciencias y las humanidades; en casos más raros, se publican en vida de autores relevantes compendios de análisis críticos por parte de investigadores interesados en el estudio de sus obras: estos constituyen sin duda

manifestaciones de aprecio intelectual, pero no siempre están atravesadas por relaciones de amistad, salvo casos excepcionales, como los testimonios de gratitud de Jacques Derrida a Emmanuel Levinas.

La ofrenda de Juan Guillermo y de Sandro constituía un gesto insólito de generosidad intelectual y humana, sobre todo en el giro que fue dando esta iniciativa hacia un texto celebratorio (*Festschrift*) del compromiso de vida compartido con un grupo de personas de una calidad humana excepcional. Desde los primeros intercambios y conversaciones con Sandro —quien con su característica pasión, bonhomía, nobleza y cariño condujo este proceso—, la idea de convocar a colegas que quisieran contribuir con estudios críticos de la obra del autor celebrado se fue inclinando al ánimo de invitar a un grupo de amigas y amigos, de colegas y exalumnos con quienes hemos constituido a lo largo de la vida, más allá de una comunidad epistémica en el campo de la cuestión ambiental, una verdadera comunidad de vida; donde las relaciones propiamente académicas han estado acompañadas, y quizá subordinadas, a nuestras afinidades humanas y a nuestros vínculos de solidaridad en nuestro compromiso común por la vida. Así, convidamos a este festín a las autoras y los autores de este *Festschrift*, quienes de manera inusitadamente generosa han querido dejar impresos sus testimonios de nuestros encuentros vitales a lo largo de la vida. Con estas amigas y amigos no sólo hemos intercambiado ideas, enseñanzas, debates y textos; congresos y publicaciones; no sólo hemos establecido alianzas solidarias en el campo de la ecología política y de la educación ambiental; hemos igualmente compartido una buena mesa y buenos vinos, alegrías y pasiones; también las tristezas y dolores de la vida.

A cada una y cada uno de ustedes quiero expresarles una vez más mi más profundo agradecimiento por la generosidad, cariño y alegría con que respondieron a la convocatoria para compartir esta celebración. Como he afirmado a lo largo del proceso, reitero aquí que este *Festschrift* va más allá de un reconocimiento en vida a mi

persona por parte de mis amigos de la vida; esto es una fiesta colectiva, un reconocimiento y celebración del compromiso epistemológico, pedagógico, social y político que hemos compartido, el que muchas veces condensamos en el orgullo de haber inseminado en el mundo nuestro pensamiento ambiental latinoamericano.

Ciertamente, aquí no están inscritos “todos los nombres”; no están presentes todas y todos con quienes hemos compartido este compromiso vital por una gran transformación civilizatoria, y no sólo por un cambio de paradigma. Echo de menos a aquellos con quienes iniciamos la aventura hace 50 años, entre ellos a Héctor Sejenovich, Augusto Ángel Maya, Rolando García, Hebe Vessuri, Pablo Gutman, Jorge Morello, Roberto Fernández y Héctor Echechuri; varios de ellos se nos han adelantado, pero han dejado inscrita su huella indeleble en la construcción del pensamiento ambiental latinoamericano. Entre ellos, nos han dejado prematuramente Daniel Hogan, Héctor Alimonda y Carlos Walter Porto-Gonçalves, amigo entrañable y cómplice de la vida, con quien compartimos textos en coautoría, quien con el mayor celo cuidó la publicación de varios de mis libros en Brasil y que para fortuna mía alcanzó a dejarnos el testimonio de nuestra amistad. Extraño la presencia imprescindible de Arturo Argueta, Leonardo Boff, José María Borrero, Julio Carrizosa, Gilberto Giménez, José Augusto Pádua y Walter Pengue, que por circunstancias vitales no pudieron participar. Y de manera muy sentida, la de Juan Guillermo Estay, que nos dejara apenas luego de haber encendido la llama de este proyecto, a quien a pesar de haber estado en dos ocasiones en tiempos recientes en su Universidad de Temuco, en Chile, no tuve la fortuna de conocer; pero a quien alcancé a transmitirle mi más profundo agradecimiento en un último mensaje:

Sandro me está comunicando el estado delicado de salud en el que te encuentras. Desde estas tierras mexicanas, y desde el corazón, quiero

enviarte mis mejores deseos para que tengas una pronta y total recuperación. Quiero reiterarte mi agradecimiento infinito por tu incommensurable generosidad académica, pero sobre todo humana, al haber impulsado la producción de este libro en reconocimiento a lo que la vida me ha dado a pensar y escribir, y por haber congregado en torno a este proyecto –una verdadera fiesta de la vida– a este grupo de amigos@s entrañables que han acompañado este compromiso con la vida a lo largo de décadas, y entre los que me congratulo por contar con tu amistad. Dicen que el *Festschrift* habrá de culminar en un encuentro en vivo de este grupo de amigos@s, y que podría ser en Chile mismo. Allí podré abrazarte para agradecer este regalo de la vida que has querido darme, junto con Sandro.

Ante este triste acontecimiento, Sandro tomó la batuta y se convirtió en el gran maestro concertador de esta sinfonía. Imposible dejar aquí mi testimonio de los intercambios afectivos que sostuvimos durante la preparación y entrega de los textos. Empero, la partida de Juan Guillermo tuvo consecuencias para el proceso editorial de esta obra colectiva. Con su fallecimiento, el proyecto editorial se vio afectado al cerrarse su empresa familiar, Cuaderno de Sofía Editorial, que junto con la Fondazione Giovaninno Pinna de Italia habrían de publicar la obra.

Luego de un tiempo en espera de las condiciones que viabilizaran el proceso editorial y la publicación del libro, hubo de converger en el destino de esta publicación la iniciativa del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, mi “alma máter”, la voluntad de publicar una serie de “libros conmemorativos” en los que se incluían libros-homenaje sobre la vida y obra de sus investigadores. Se abrieron así las puertas del Instituto para acoger los textos del *Festschrift*, haciendo posible la publicación de esta obra colectiva, celebratoria de la *Pasión por pensar la vida*.

Sí, la vida nos sorprende. Y en esta ocasión no tengo sino palabras de profundo agradecimiento para Juan Guillermo Estay, quien en una disposición humana insólita decidiera publicar estos *Festschrift* en vida de sus autores elegidos, y para Sandro Dutra, por haber sugerido mi nombre para ser receptor de este regalo de la vida, por orquestar y mantener vivo el espíritu vital y solidario que animó a este grupo de cómplices de la vida a lo largo del proceso. Asimismo, agradezco a mi Instituto por haber acogido esta obra y por el honor que con ello me confiere, y a mi viejo y querido amigo Eckart Boege, por asumir la coordinación de la obra en su fase final de publicación. Sobre todo, doy gracias a la vida por haberme regalado a estas entrañables amigas y amigos, pléyade de estrellas que brillan en el firmamento de mi vida, que con sus lúcidas reflexiones y sensibles recuerdos han plasmado sus testimonios de los caminos y los horizontes que con modestia y devoción nos han encontrado y unido, dando sentido a nuestra existencia en este mundo donde la vida está amenazada de muerte, y para abrazarnos en la reexistencia de la vida.

Semblanzas



Silvana Buján. Argentina. Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social y ejerce desde hace más de tres décadas el periodismo científico y ambiental. Ha sido Premio Nacional de Periodismo en Argentina en 2007, y ha obtenido tres veces el Premio Divulgación Científica de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido Primer Premio Latinoamericano y del Caribe del Agua CATHALAC-Unesco, posee ocho Premios Martín Fierro de radio, el mayor galardón de medios de comunicación del país. Lleva adelante desde 1998 ECOS y dirige BIOS, una ONG de la Red Nacional de Acción Ecologista, GAIA y IPEN. Es ecologista y participa, dirige o coordina organizaciones no gubernamentales y redes temáticas. Es miembro de la Red Argentina de Periodismo Científico y ha sido miembro del Comité Consultivo de GAIA internacional.

Cristina Barros. Mexicana. Maestra en Letras por la UNAM. En 1989 se inicia en el estudio de los aspectos históricos y culturales de la cocina mexicana. Ha publicado diversos libros y artículos de autoría individual y en coautoría. Recibió la preseña Miguel Othón de Mendiábal en el año 2000 por su contribución a la conservación, protección y difusión de nuestro patrimonio cultural (Conaculta/INAH). En 2018 fue nombrada Caballero, por decreto de la Orden Mundial de la Academia Culinaria de Francia. Entre 2019 y 2021 tuvo a su cargo

la curaduría del Cencalli (La Casa del Maíz y la cultura alimentaria), espacio cultural que depende de la Secretaría de Cultura del gobierno mexicano. Es integrante de la Campaña Nacional Sin Maíz no hay País y de la Alianza Nacional para la Salud Alimentaria.

Aida Luz López Gómez. Mexicana. Doctora en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona. Profesora investigadora de tiempo completo en el Programa de Maestría en Educación Ambiental de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Co-coordinadora del Grupo de Trabajo Ecologías Políticas del Sur Abya-Yala del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Colaboradora del Atlas de Justicia Ambiental (EJAtlas). Integrante fundadora del Grupo Intercolegial de Investigación en Ecología Política (GIEP-UACM). Integrante de la Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales (REMMS-Conahcyt). Fue investigadora visitante en el Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales (ICTA) de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2020-2021. Desde 2013, su línea de investigación han sido los conflictos socioambientales y los movimientos de justicia ambiental.

Flor Mercedes Rodríguez Zornoza. Cubana/mexicana. Maestra en Ciencias Económicas con mención en Economía Política por la Universidad Estatal M. V. Lomonósov de Moscú, y especialización en Economía Política por la Universidad de La Habana. Desde 2007 a la fecha es profesora investigadora de tiempo completo en la Maestría en Educación Ambiental de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), e integrante fundadora del Grupo Intercolegial de Investigación en Ecología Política de la UACM, en donde desarrolla las líneas de investigación sobre educación ambiental crítica. Estudio de los movimientos socioambientales urbanos desde el marco teórico de la ecología política. Integrante de la Red Mexicana de Estudio de los Movimientos Sociales (RED) y Grupo de Trabajo.

María Novo. Española. Escritora, poeta y conferenciante. Catedrática de universidad. Presidenta honoraria de la Cátedra Unesco de Educación Ambiental y Desarrollo Sostenible de la UNED. Directora del Proyecto EcoArte. Ha trabajado como consultora de la Unesco en materia de medio ambiente, educación ambiental y desarrollo sostenible. Es miembro de la Junta Directiva del Capítulo Español del Club de Roma y de la Asociación de Escritores por la Tierra. Premio Internacional N´aitum por su trabajo en la integración ciencia/arte/medio ambiente. Asesora especial de la Earth Charter International. Asesora de la Fundación Cultura de Paz. Presidenta de la Asociación Slow People. Ha publicado 23 libros y numerosos artículos en los campos del ensayo científico, la narrativa y la poesía.

Rosa María Romero Cuevas. Mexicana. Psicóloga. Compañera de vida y de lucha de Razo Horta de 1976 a 2023. Especialista en educación ambiental por la Universidad Federal de Mato Grosso, Brasil. Maestra y doctora en Educación por el Centro Universitario Tijuana. Educadora ambiental desde 1984 en el Instituto Politécnico Nacional, del Proyecto Interdisciplinario de Medio Ambiente y Desarrollo Integrado. Profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Autónoma Metropolitana. Diseñó y fundó la Maestría en Educación Ambiental en la Universidad Pedagógica Nacional, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Docente del doctorado del Instituto McLaren de Pedagogía Crítica de Ensenada B. C. Conferencista nacional e internacional y autora de libros y artículos en materia de educación, educación ambiental, en revistas y libros nacionales e internacionales.

Eloísa Tréllez Solís. Nacida en Barcelona, con nacionalidad peruana-colombiana, reside en Perú. Es física, con maestría en Ciencias, especialización en Técnicas de Investigación Social, diploma de Estu-

dios Avanzados DEA en Educación Ambiental. Ha realizado investigaciones, sistematizaciones y actividades prácticas sobre educación ambiental integral e interdisciplinaria, prospectiva y ambiente, género, participación comunitaria, gestión de conflictos ambientales, interculturalidad, interpretación del patrimonio natural y cultural y recuperación y valoración de saberes ancestrales. Profesora de varios postgrados, consultora de organismos internacionales y autora de varios libros y artículos.

Maria Alessandra Woolson. Argentina. Profesora de la Universidad de Vermont, Estados Unidos, en dos facultades: Honors College y la School of World Languages and Cultures; afiliada al Instituto GUND de estudios de postgrado para el medio ambiente de la misma institución. Licenciada en Biología, con formación en entomología molecular, magister en Lengua Española y doctora en Literatura Hispánica especializada en ecocrítica, con subespecialización en geografía humana. Ha cultivado una visión amplia, transdisciplinaria e interconectada de las humanidades ambientales, con publicaciones y trabajo editorial en ecocrítica, ecopedagogía y la producción ecocultural latinoamericana. Ha dictado seminarios y conferencias de sustentabilidad a nivel internacional desde 2008, y concentró su investigación y trabajo de campo en el Pacífico sur desde 2012.

Ana Patricia Noguera de Echeverri. Colombiana. Licenciada en Filosofía y Humanidades, magister en Filosofía (Universidad Nacional de Colombia) y doctora en Filosofía de la Educación (Universidad Estadual de Campinas, Brasil). Posdoctorado en Estéticas Ambientales Urbanas (con Manuel Delgado de la Universidad de Barcelona). Profesora titular y emérita de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Investigadora emérita vitalicia de Minciencias. Coordinadora del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambien-

tal (Minciencias “A”), de la Red Latinoamericana de Pensamiento Ambiental y del Centro de Pensamiento Ambiental “Augusto Ángel-Maya”, del cual es directora. Autora de numerosos libros y artículos sobre pensamiento ambiental y educación sur. Proponente y co-creadora del Doctorado en Estudios Ambientales del cual es coordinadora académica. Profesora invitada a universidades de Estados Unidos, México, Argentina, Brasil, España y Colombia.

Omar Felipe Giraldo. Colombiano. Profesor asociado de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctor en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma de Chapingo. Realizó un posdoctorado con Enrique Leff en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Entre 2014 y 2021 fue investigador Conacyt adscrito a El Colegio de la Frontera Sur. En 2021 fue Premio de Investigación en Ciencias Sociales por la Academia Mexicana de Ciencias. Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de Costa Rica y en la Universidad Nacional de Córdoba, y profesor invitado en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad Nacional de Jujuy. Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en el nivel 2. Es autor de los libros *Retorno al humus*, *Multitudes agroecológicas*, *Conflictos entre mundos*, *Afectividad ambiental*, *Ecología política de la agricultura* y *Utopías en la era de la supervivencia*.

María Luisa Eschenhagen. Colombiana. Posdoctorado en la Universidad Federal Fluminense de Brasil con el doctor Carlos Walter Porto-Gonçalves. Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México con el doctor Enrique Leff. Maestría en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos, en la Universidad Externado de Colombia. Licenciada en Pedagogía, en Alemania. Ha sido profesora investigadora en la Universidad Externado de Colombia, Universi-

dad Central, Universidad Pontificia Bolivariana en Colombia y profesora invitada en Chile, México y Alemania. Investigadora con énfasis en educación ambiental superior y pensamiento ambiental, así como en historia crítica del desarrollo y alternativas al desarrollo, con una serie de libros y artículos sobre esos temas. Cofundadora del Colectivo de Investigadores en Educación Ambiental Superior de América Latina y el Caribe (EArte-ALyC).

Claudio Löwy. Argentino. Vicepresidente de la ONG ambientalista Bios Argentina, donde coordina el Nodo Tandil. Integra varios colectivos ambientalistas. Trabaja, activa y milita en su vida personal, comunitaria, académica e institucional a favor de un paradigma civilizatorio solidario, social, ambiental y económicamente sustentable y por la preservación de la reproducción de las condiciones de sustentabilidad de la vida. Participa como actor de reclamos socioambientales administrativos y judiciales, locales, provinciales y federales. Obtuvo el título de ingeniero forestal (Universidad de La Plata, Argentina), master en Desarrollo Humano Sostenible (Cátedra Unesco, Universidad de Girona), y doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), en cuya tesis contó con la dirección del doctor Enrique Leff.

Carlos Galano. Argentino. Profesor de Historia y Geografía en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, donde ha dictado el Seminario Pensamiento Ambiental Latinoamericano en la Facultad de Ciencias Políticas, y en la Maestría de Comunicación Estratégica, la materia de Epistemología Ambiental, impartida también en la cátedra de Salud Socioambiental en la Facultad de Ciencias Médicas. Cursos a nivel de maestría en la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia y en la UACM de México. Fue director del primer posgrado de Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable de Argentina, en un convenio entre la Central de Trabajadores de la Educación de

la República Argentina (CTERA) y la Universidad Nacional de Comahue, dictado en cinco regiones del país. Coordinador de Educación Ambiental de CTERA. Organizador de los Congresos Nacionales de Educación Ambiental en Argentina y representante universitario del Centro de Saberes y Cuidados Socioambientales de la Cuenca del Plata. Es coautor del *Manifiesto por la Vida, Ética para la Sustentabilidad* y participa del proyecto Pensamiento Ambiental Latinoamericano, concebido y liderado por el gran pensador Enrique Leff.

Antonio Elizalde. Chileno. Licenciado en Sociología por la Universidad Católica de Chile, DEA de la Universidad de Valencia. Rector emérito de la Universidad Bolivariana de Chile. Presidente del directorio de la Fundación Sociedades Sustentables (Chile Sustentable). Presidente de la Fundación Manfred Max-Neef e integrante del directorio del Canelo de Nos y del Tribunal Internacional de Derechos de la Naturaleza. Director fundador de las revistas *Polis* y *Sustentabilidades*. Autor, coautor y editor de varios libros, entre ellos *Desarrollo humano, Ética para la sustentabilidad, Utopía y cordura, Navegar en la incertidumbre, Desarrollo a escala humana, Las nuevas utopías de la diversidad*. Profesor invitado en diversos programas de postgrado de universidades de América Latina y España.

Dimas Floriani. Brasileño. Doctorado en Sociología (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 1991) y posdoctorado (El Colegio de México-PNUMA, 2002). Profesor titular y senior en los programas de posgrado (Coordenação Programa de Pós-graduação em Sociologia) y PPGMADE Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPR). Beca de productividad en investigación en Epistemología y Sociología Ambiental (CNPq). Director de más de 30 tesis doctorales y una decena de tesis de maestría. Profesor invitado en el CEDER-Universidad de los Lagos, Chile. Coordinador académico de Casa Latinoamericana (CASLA) en Curitiba. Decenas de publicaciones sobre teoría so-

cioambiental, conflictos, democracia y medio ambiente en América Latina.

Arturo Escobar. Colombiano. Profesor emérito de Antropología, Universidad de Carolina del Norte. Doctorado en Ciencias Ambientales, Universidad del Valle, Cali. Investigador-activista de Cali, Colombia, interesado en las luchas territoriales contra el extractivismo, las transiciones pospatriarcales, posdesarrollistas y poscapitalistas y el diseño ontológico. Durante los últimos treinta años ha colaborado con organizaciones y movimientos sociales afrocolombianos, ambientalistas, y feministas. Fue profesor de Antropología por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill hasta 2018 y actualmente está vinculado con el doctorado en Ciencias Ambientales (Universidad del Valle, Cali). Su libro más conocido es *La invención del desarrollo* (1996, 2012). Sus libros más recientes son *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal* (2016), *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América* (2018) y *La relacionalidad: una política emergente de la vida más allá del humano* (2024, con Michal Osterweil y Kriti Shama).

Enrique Aliste. Chileno. Doctor en Geografía y Estudios del Desarrollo por la EHESS de París, Francia. Profesor titular del Departamento de Geografía de la Universidad de Chile. Trabaja en geografía social y cultural, centrándose en temas socioambientales y de sostenibilidad en el contexto latinoamericano. En 2018 recibió el Premio Nacional de Geografía de la Sociedad Chilena de Ciencias Geográficas y en 2023 fue distinguido por la American Geographical Society con el Wrigley-Fairchild Prize. Investigador en el Montpellier Advanced Knowledge Institute on Transitions de la Universidad de Montpellier (2023-2024). En 2016 ocupó la Cátedra Pablo Neruda del Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Sorbonne-Nouvelle. Ha sido profesor visitante en la

Universidad Panthéon-Sorbonne, Universidad de Poitiers, Universidad de Caldas y Universidad de Helsinki.

Carlos Walter Porto-Gonçalves. Brasileño (1949-2023). Geógrafo de la Universidad Federal de Río de Janeiro (1972), donde obtuvo la maestría (1985) y el doctorado (1998). Fue profesor titular de la Universidad Federal Fluminense (1987-2019). Al jubilarse continuó en el Programa de Pós-graduação em Geografia. Su vida académica estuvo radicalmente vinculada a su actividad política en favor de los pueblos y comunidades de Brasil y Abya Yala. En los años ochenta colaboró con Convergência Socialista, corriente política del Partido de los Trabajadores. Fue compañero de lucha del líder seringueiro Chico Mendes en Xapuri, y fundó las Reservas Extractivistas en el estado de Acre, que se expandieron en la Amazonía y Cerrados de Brasil, proceso que registrara en su tesis doctoral, publicada en *Geo-grafias: movimentos sociais, novas territorialidades y sustentabilidade*. Recibió el Premio Chico Mendes en 2004 y el Premio Casa de las Américas en 2008 por su libro *A globalização da natureza e a natureza da globalização*.

Lucia Helena de Oliveira Cunha. Brasileña. Antropóloga, com mestrado em Antropologia pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento/PPGMADE da Universidade Federal do Paraná. É professora de Antropologia Ambiental na Universidade Federal da Paraíba e colaboradora do PPGMADE, como professora e pesquisadora. É também editora de dossiês temáticos e edições especiais da revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente* publicada pela UFPR. Lecionou em várias universidades brasileiras e no exterior. Tem várias produções antropológicas na interface cultura e natureza, em que

se destacam, recentemente, os temas Povos e Conhecimentos Tradicionais e Diálogos de saberes. Elaborou o livro: *Sociedades tradicionais costeiras: desordens destruidoras e desordens criadoras* (no prelo).

Eckart Boege. Mexicano. Doctor en Etnología por la Universidad de Zürich. Profesor investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), ahora jubilado. Maestro en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Programa de Estudios Avanzados en Desarrollo Sustentable y Medio Ambiente (Lead-México)-El Colegio de México, A.C. Coordinador de la División de Estudios Superiores de la ENAH. Coordinador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Golfo. Miembro de la Red del Patrimonio Biocultural de México. Integrante de la Campaña Nacional Sin Maíz no hay País en defensa de la agrobiodiversidad nativa. Interés colaborativo en las organizaciones indígenas, campesinas y el medio ambiente; patrimonio biocultural y políticas públicas en comunidades indígenas. Publicaciones relacionadas con etnia, clases sociales, cultura y nación, el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, ordenamientos ecológicos y sociales del territorio, derechos indígenas, territorios, las otras ontologías, etnoecologías, conservación, uso de la biodiversidad y planes de vida.

Diana Luque Agraz. Mexicana. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A. C. de Hermosillo, Sonora, México. Investigadora titular en la Coordinación de Desarrollo Regional. Especialidad: Ecología política y gestión intercultural del desarrollo. Sistema Nacional de Investigadores nivel 1. Sus investigaciones se enfocan en el campo de la ecología política y en el diseño de metodologías participativas interculturales e interdisciplinarias. Sistematización del conocimiento

tradicional en los temas de la cosmología y ontología de la relación sociedad/naturaleza a través del diálogo de saberes en el marco de los derechos de los pueblos indígenas. Promoción de actividades productivas bioculturales. También ha colaborado en investigaciones sobre desastres de la minería a cielo abierto. Ha coordinado grupos de investigación intercultural a nivel regional y nacional. Es asesora del Consejo de Ancianos de la Nación Comcaac y de The United Nations Intergovernmental Science Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services-Indigenous and Local Knowledge Task Force.

Alberto José Acosta Espinosa. Ecuatoriano. Economista y político ecuatoriano de izquierda, simpatizante con el marxismo, el movimiento antiglobalización y el antiminero. Graduado en Economía Industrial (Diplom-Betriebswirt), especialidad en Comercio Exterior y Mercadeo. Diplomado en Economía (Diplom-Volkswirt), especialidad en Economía Energética por la Universidad de Colonia, Alemania. Uno de los fundadores del partido indigenista Pachakutik en 1995. Fue elegido asambleísta nacional en 2007, por el partido de gobierno, Movimiento PAIS y fue ministro de Energía y Minas. Al ser el asambleísta con la mayor votación, fue elegido presidente de la Asamblea Nacional Constituyente. Candidato a la presidencia de Ecuador en las elecciones de 2013 por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas. Es miembro de la Asamblea de Jueces del Tribunal Internacional de Derechos de la Naturaleza. Ha dictado conferencias en varios países, explicando la Constitución de Ecuador que defiende los derechos de la naturaleza.

Belinda Pereira da Cunha. Brasileña. Professora titular da Universidade Federal da Paraíba. Professora em Cooperação Técnica na Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-Doutora em Direito pela UFSC, com estágio Pós-Doutoral na Universidade Autônoma

do México, Instituto de Investigaciones Sociales. Fundadora da Teoria Escuela de Derecho com el pensamiento de Enrique Leff. Criou e lidera o Grupo de Pesquisa CNPq Saberes ambientais e culturais, direitos e impactos, homenagem a Enrique Leff, além de projetos como o de Extensão sob o tema Direito e desenvolvimento sustentável no semiárido: formulação da documentação de cidadania para a Caatinga”, oportunidade em que também participou do Comitê Estadual para Formulação da Carta de Cidadania para o Semiárido, representando a UFPB. Realizou a pesquisa doutorado-sanduíche na La Sapienza, Università di Roma, com importante levantamento de campo junto às organizações não governamentais e institutos que se ocupavam do tema, destacando o Greenpeace; Instituto de Hidrobiologia de Roma, www Itália, Legaambiente, dentre outros.

Ricardo Salas Astrain. Filósofo chileno. Desde un modelo hermenéutico-fenomenológico forjado en sus años de doctorado en la Universidad de Louvain (1989), se ha dedicado a profundizar las vetas del pensamiento popular y mapuche y el pensar crítico latinoamericano, sobre todo en su vertiente intercultural/decolonial. Se ha desempeñado en varias universidades chilenas y ha sido profesor invitado en universidades latinoamericanas y europeas, en que ha dictado seminarios especializados sobre sus áreas de interés. Ha sido investigador responsable de varios proyectos filosóficos del Conicyt-ANID (Chile). Entre sus principales libros se encuentran *Lo sagrado y lo humano* (1996) y *Ética intercultural* (2003), ambos reeditados y traducidos al portugués por Jovino Pizzi. Ha sido también editor de varios libros colectivos: *Pensamiento crítico latinoamericano*, *Estudios interculturales*, *Hermenéutica y sujetos históricos*, *Sociedad y mundo de la vida*, entre otros. En la actualidad es profesor titular de la Universidad Católica de Temuco y es el director del Doctorado de Estudios Interculturales de la UCT (Chile).

Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda. Chileno. Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica (Universidad de La Frontera, Chile). Magister en Desarrollo Regional y Local (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile). Doctor en Filosofía y Letras (Universidad Pontificia de Salamanca, España). Profesor asociado del Departamento de Interculturalidad y Educación Intercultural, Universidad Católica de Temuco, Chile. Vicepresidente de la Sociedad de Historia de la Educación Latinoamericana. Miembro del Grupo de Investigación Historia y Prospectiva de la Universidad Latinoamericana, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Miembro del Grupo Integración Histórico, Cultural, Desarrollo y Derechos Humanos en América Latina, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Investigador asociado del Centro Internacional Cabo de Hornos, Puerto Williams, Chile.

José Luis Grosso. Argentino. Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA-Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Profesor titular del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Investigador Categoría I del Sistema Nacional de Investigación. Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradição- Património, Artes, Culturas-IELT, Equipa Humanidades Ambientais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Investigador del Grupo/Red/Centro Internacional de Pensamiento Ambiental Augusto Ángel Maya, Universidad Nacional de Colombia, Manizales, Colombia. Investigador de la Red de Epistemología del Pensamiento Andino para un Conocimiento Propio-EPA, Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador. Investigador de la Red de Encuentros Inter-Ancestrales-Saberes, Haceres y Espiritualidades, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y Centro Internacional de Investigación PIRKA. Investigador de CORPUS-International Group for the Cultural

Studies of Body, integrante del Consejo Científico Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia.

Enrique Israel Ruíz Albarrán. Mexicano. Psicoanalista y antropólogo. Doctorado en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo. Antropólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en Sociología Rural (UACH); también cuenta con una maestría y una especialidad en Psicoanálisis por Dimensión Psicoanalítica. Estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM) en coordinación del doctor Enrique Leff. Actualmente es profesor de la Universidad Autónoma del Estado de México, Unidad Chimalhuacán. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Cuenta con publicaciones nacionales e internacionales. Líneas de investigación: estudios de la subjetividad en el horizonte de la ecología política y ecología política y psicoanálisis.

Francisco Jiménez Bautista. Español. Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería, España. Profesor titular de Antropología Social. Fundador e investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos y secretario del Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad de Granada, España. Sus líneas de investigación son: teoría e historia de la paz y los conflictos; antropología ecológica, urbana y vulnerabilidad, conflictos culturales, migraciones y racismo. Creador de los conceptos paz neutra y violencia híbrida. Entre sus múltiples artículos y libros destacan *Juventud y racismo* (1997), *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflicto* (2004), *Hablemos de paz* (2007), entre otros.

Pedro R. Jacobi. Brasileño. Graduado em Economia e Ciências Sociais pela USP. Mestre em Planejamento Urbano pela Graduate School of Design, Harvard University. Doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Atualmente professor titular sênior do

Instituto de Energia e Ambiente da USP. Coordenador do Grupo de Pesquisas de Governança Ambiental-GovAmb do Instituto de Energia e Ambiente. Coordenador de Grupo de Estudos —Meio Ambiente e Sociedade— do Instituto de Estudos Avançados-IEA-Universidade de São Paulo. Membro fundador e atualmente na Diretoria da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa e, Ambiente e Sociedade-ANPPAS. Editor da revista *Ambiente e Sociedade*. Presidente do Conselho America do Sul do ICLEI-Governos Locais pela Sustentabilidade,

Edson Grandisoli. Brasileño. Biólogo, ecologista. Doctor en Educación para la Sostenibilidad por la Universidad de São Paulo y posdoctor por el Instituto de Estudios Avanzados de la USP. Docente de educación básica desde hace 25 años, autor de materiales didácticos y educativos sobre medio ambiente, salud y sostenibilidad. Actualmente se desempeña como consultor, conferenciante y director de Reconectta y del Movimento Escolas pelo Clima, además de ser subdirector de la revista *Ambiente & Sociedade*.

Gabriel Machado Araujo. Brasileño. Licenciado en Ciencias y Humanidades, Planificación Territorial y Filosofía por la Universidad Federal del ABC. Actualmente investigador TT3 de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo en el proyecto Impacto da Covid-19 no modo de vida, mobilidade e acessibilidade dos grupos marginalizados (ICOLMA), Trans-Atlantic Platform for the Social Sciences and Humanities. Investigador de la Universidad de San Pablo. Tiene experiencia en el área de planificación urbana y regional, principalmente en los siguientes temas: macrometrópolis de São Paulo, planificación territorial, planificación urbana y regional, servicios públicos y filosofía de la educación.

Enrique Leff. Es un sociólogo y filósofo, científico social y humanista pionero y uno de los principales autores de la teoría y la praxis del ambientalismo crítico en México, América Latina y a nivel internacional. Doctorado en Economía del Desarrollo, Université Paris I-Sorbonne, París, Francia (1975) y doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM (2017). Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales y profesor de la División de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1986-2008) y coordinador de la Oficina del PNUMA en México (2007-2008). Investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores de México y de la UNAM. Recibió el Premio Nacional a la Investigación Socio-Humanística, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, en 2015; el doctorado *honoris causa*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016; el Premio Universidad Nacional en Investigación en Ciencias Sociales, UNAM, México, 2016, y el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Caxias do Sul, Brasil, 2025.

Homenaje

Enrique Leff

Pasión por pensar la vida. Festschrift en honor a Enrique Leff,

editado por el Instituto de Investigaciones Sociales

de la Universidad Nacional Autónoma de México,

se terminó de imprimir en noviembre de 2025.



Pasión por pensar la vida. Festschrift en honor a Enrique Leff, es un caleidoscopio polifónico de reflexiones y testimonios de 31 autoras y autores provenientes de varios países de América y España en torno a la vida y obra de este autor pionero del ambientalismo crítico. En este escrito festivo (*Festschrift*), celebramos al amigo, maestro, sociólogo ambiental, filósofo, cantante lírico e investigador emérito en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. En estos textos, expresión de empatías, sentidos y compromisos compartidos por la vida, reconocemos las huellas que este gran pensador latinoamericano ha dejado en nuestro devenir académico, político y personal. Es un homenaje que emerge desde las entrañas de nuestra América Latina, desde la ecología política del sur y del pensamiento ambiental latinoamericano, como respuesta a “la deriva ambiental” que emerge como síntoma de una crisis civilizatoria, ante nuestro compromiso como intelectuales provenientes de distintos paisajes académicos y la variopinta geografía del Abya-Yala, con los destinos de la vida y de la humanidad en el planeta Tierra.

ECKART BOEGE
Coordinador



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
SOCIALES

