



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA: HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN AMBIENTAL

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:
HENRY DAN LEFF ZIMMERMAN

TUTOR PRINCIPAL
DR. RICARDO SALAS ASTRAIN
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO, CHILE

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. ALBERTO CONSTANTE, FACULTAD DE FILOSOFÍA, UNAM
DR. AMBROSIO VELASCO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

1. Heidegger y la Cuestión Ambiental.....	3
1.1 La Historia del Ser y los Modos de Ser en el Mundo.....	9
1.2 La Encrucijada de la Vida y los Caminos del Pensar.....	13
1.3 El Llamado de la Crisis Ambiental: Pensar <i>en</i> la Vida.....	18
2. Fenomenología de la Vida y Facticidad de la Existencia Humana.....	22
2.1 Vida y Mundo.....	28
2.2 Hermenéutica de la Facticidad	43
2.3 El Tiempo del Ser y del Saber de la Vida.....	47
2.4 Ser y Tiempo: el Desprendimiento Ontológico de la Vida.....	51
3. La Φύσις y los Conceptos Fundamentales de la Metafísica.....	56
3.1 El Fuego de la Φύσις y el Canto de la Tierra.....	60
3.2 El Cuerpo de la Tierra y la Encarnación de la Vida.....	67
4. El Mundo de la <i>Gestell</i> : la Pregunta por la Técnica y el Régimen del Capital.....	78
5. La Bioeconomía de Nicholas Georgescu Roegen: el proceso económico..... y la muerte entrópica del planeta	88
5.1 La Ley de la Entropía y el Valor Económico.....	88
5.2 Entropía, Bioeconomía y Termodinámica de la Vida.....	95
5.3 Entropía y Neguentropía en el Orden Ecosistémico.....	102
5.4 La Τέχνη de una Φύσις global: un Paradigma de Productividad Neguentrópica.....	109
5.5 Neguentropía, Sustentabilidad y Cultura.....	115
5.6 Tiempo y Entropía. La Construcción de un Futuro Sustentable.....	118
5.7 La Economía motor y causa eficiente de la <i>Gestell</i>	120
6. Cornelius Castoriadis y la institución imaginaria de la vida.....	124
6.1. La Institución Imaginaria de las Leyes Límite de la Naturaleza.....	147
6.2 Los imaginarios culturales de la entropía.....	150
7. El Giro Post-estructural y Posmoderno de la Ontología Política.....	156
8. Max Weber y la Racionalidad de la Modernidad.....	169
8.1 La Construcción del Concepto de Racionalidad Ambiental.....	172
9. La Filosofía ante la Cuestión Ambiental: la Territorialización de la Racionalidad Ambiental.....	179
9.1 Condición y Sentido de la Vida: del Mundo de la <i>Gestell</i> a la Racionalidad Ambiental.....	189
9.2 La Reapertura de la Historia: Horizontes de Sustentabilidad y Territorios de Vida...197	
Bibliografía.....	203

1. Heidegger *ante* la Cuestión Ambiental

El presente texto busca plasmar una inquietud, trazar las líneas de indagación y establecer los puntos de controversia que aspiran a dar coherencia a un pensamiento atraído por un deseo y una condición: *el deseo de pensar la cuestión ambiental desde las condiciones de la vida*. Es apenas un andamiaje para sostenerme en el vuelo de un saber incierto y unas tenazas para colocar las primeras piedras para fundar la errancia de un pensamiento que busca comprender, proyectarse y abrir senderos hacia la *sustentabilidad de la vida*; un caleidoscopio que irá girando hasta que los reflejos de los prismas de colores múltiples logren proyectarse en un texto en el que alcancen coherencia los conceptos que habrán de dar consistencia a un pensamiento capaz de inscribirse en la inmanencia de la vida.

“Heidegger *ante* la Cuestión Ambiental”. Este sintagma condensa un propósito: atraer el pensamiento de Heidegger ante una *cuestión*: *aquello a lo que llama a pensar la crisis ambiental*. Este título traza ya el horizonte al que se dirige el pensar que habrá de recorrer esta indagatoria sobre la *cuestión ambiental* y abre el espacio al que será atraído Heidegger, al campo de la ontología política que se configura en respuesta a la crisis ambiental. Más allá del propósito de explorar lo que Heidegger habría alcanzado a pensar sobre la condición de la vida y la cuestión ambiental –una hermenéutica atraída por una temática–, o la forma como Heidegger habría incidido en el pensamiento y prácticas del ambientalismo, se enuncia un posicionamiento y se plasma el propósito de una indagatoria. Aclarémoslo. Primeramente, la *cuestión ambiental*, así denominada, entra de frente y de lleno en la tradición filosófica de indagar las grandes “cuestiones”: la cuestión humana, la cuestión del ser, la cuestión del espíritu, la “cuestión de la cuestión”. La cuestión cuestiona: llama a pensar. De esa manera, al tan sólo enunciar la cuestión ambiental nos inscribimos ya en la “esencia” de la filosofía heideggeriana: su llamado a pensar, a desconstruir lo ya pensado –la construcción metafísica del mundo– para “pensar lo por pensar” ante la devastación del planeta por la “voluntad de poder” instaurada en la época de la *Gestell*; en un mundo desbarrancado por la lógica del capital que lo conduce hacia la muerte entrópica del planeta. La cuestión ambiental llama a pensar. Pero ¿qué significa pensar la cuestión ambiental? Esta pregunta estará latente a lo largo de esta indagatoria, como ha estado la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la ontología.

El “ante” del título será el punto nodal del abordaje del encuentro de dos comprensiones del mundo atrapado en la modernidad entre la *meditación sobre el Ser* –la *verdad del Ser*– y el pensar *en* la Vida. Digámoslo sin ambages: no se trata de indagar la cuestión ambiental desde la perspectiva y el modo de pensar de Heidegger. Convocar a Heidegger *ante* la cuestión ambiental significa cuestionar el pensamiento de Heidegger, poner en suspenso lo que pensó, para abrir lo que podría pensarse a partir de lo que “da a pensar”, para comprender la cuestión ambiental.¹

¹ Para establecer este diálogo, recordemos la consideración de Heidegger: “Una cosa es necesaria para una conversación cara-a-cara con los pensadores: claridad sobre la manera en la cual nos encontramos con ellos. Básicamente, existen sólo dos posibilidades: o ir a su encuentro o ir contra ellos. Si queremos ir al encuentro del pensamiento de un pensador, debemos magnificar aún más lo que es grande en él. Entonces entraremos en lo que es impensado en su pensamiento” (WCT:77). No es otro el propósito de este texto.

En la historia de la metafísica –de Parménides a Heidegger, pasando por Shakespeare–, la cuestión que ha dominado al pensamiento ontológico es la cuestión del ser: *to be or not to be, that is the question*. Si *Ereignis*² “da al ser” y por tanto *da a pensar* lo “por pensar” de la cuestión,³ esta indagatoria busca responder al llamado de la crisis ambiental como la manifestación de una crisis civilizatoria en el abismamiento de la historia de la metafísica. Es en este sentido que la cuestión ambiental cuestiona el pensamiento de Heidegger. En este llamado de la crisis planetaria de la humanidad –de la devastación del planeta y la degradación del mundo en la época de la *Gestell*⁴ y de la racionalidad de la modernidad–, se encuentran el “pensamiento del Ser” con el “pensar desde la Vida”.⁵

Lo que llama a pensar en la época tecnológica, ante la crisis ambiental, más allá del “olvido del ser”, es descifrar el enigma de lo impensado de la vida en el pensamiento metafísico. No es una pulsión epistemofílica instaurada como voluntad de pensar en la voluntad de poder de la tecnología, en la “voluntad de la voluntad” que se inscribe en la racionalización

² *Ereignis* es el concepto fundamental del pensamiento de Heidegger en su “giro”, en su “otro comienzo”. Significa el modo de *darse la verdad del ser* en la *historia del ser*; se ha traducido al castellano como evento-apropiador o acontecimiento-transpropiador. Habré de traducirlo como “empropiación” para distinguirlo del término “apropiación”, siguiendo las razones que exponen Parvis Emad y Kenneth Maly en su traducción al inglés de *Beiträge zur philosophie*, quienes no traducen el subtítulo *vom Ereignis* ni como “event” (evento) ni como “appropriation” (apropiación), sino como “enowning” (“empropiación”). Argumentan Emad y Maly: “evento evoca inmediatamente nociones metafísicas de lo sin precedente y lo precedente totalmente ajenas a *Ereignis* [...] ‘evento’ emerge dentro del ‘tiempo-espacio’ y por tanto es “empropiado” por *Ereignis*. [...] Apropiación [...] transmite un sentido de estabilidad ajeno a la vibración de *Ereignis* [...] apropiación trae a la mente el acto de tomar algo sin negociarlo, que falsea el sentido de *Ereignis* [y lo presenta] como un agente activo inclinado a gobernar y dominar [...] ‘apropiación’ carece del prefijo necesario para reflejar el guión *Ereignis* [...] empleado en puntos cruciales de *Beiträge zur philosophie*” (GA-65: xx-xxi).

³ Podremos remitir al pensar de Heidegger aquello que él mismo formula como la condición del habla: “La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un ‘hay’, del que incluso ‘el ser’ está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia... 1 - el advenimiento apropiador - hace propio (Es - das Ereignis - eignet). Diciendo esto hablamos en nuestra propia lengua ya hablada” (WS:xx). Podremos decir del pensamiento de Heidegger: *Es gibt*; “da pensamiento”; “da a pensar”.

⁴ Heidegger llama *Gestell* al momento culminante de la historia de la metafísica en la modernidad al que ha conducido la Historia del Ser: es la época del hombre planetario, del dominio técnico total del mundo y de la devastación del planeta. Mas el centro de la preocupación de Heidegger es la indignidad del hombre ante su olvido del Ser, más que el riesgo ecológico y la condición de la “vida misma”. Si la configuración del mundo en la época de la *Gestell* ha sido el resultado de una historia necesaria del Ser en su despliegue epocal, la cuestión ambiental abre otra indagatoria: la de desconstruir la historia de la metafísica, indagar las transiciones ontológicas en la historia de la metafísica hasta configurar la “época de la imagen del mundo” y las armaduras de la racionalidad de la modernidad; para poder pensar ante el cierre de la historia por la representación del mundo –en el ensimismamiento de la modernización reflexiva–, el tránsito posible hacia un futuro sustentable y la construcción de otros *mundos de vida* posibles.

⁵ En esta encrucijada de la historia y del pensamiento se abre el diálogo con Heidegger. El llamado a pensar llega desde diferentes vertientes y se proyecta hacia diferentes horizontes: “Cuando se trata de *salvar la naturaleza esencial del hombre* [dice Heidegger] *la naturaleza resulta inútil*; la ética como una mera doctrina o imperativo es igualmente impotente a menos que antes el hombre llegue a tener una relación fundamental diferente con el Ser –al menos que el hombre por su propia voluntad, en tanto que en él recae, comience finalmente a mantener su naturaleza abierta a la relación esencial hacia el Ser, sin importar si el Ser se dirige específicamente al hombre, o si aún lo deja quedarse mudo porque no le duele [...] Pero aún si no hacemos nada más que soportar y sobrellevar este enmudecimiento y ausencia de dolor, *nuestra naturaleza está ya abierta al reclamo del Ser*” (WHD: 89, *cursivas mías*, EL). Heidegger responde al llamado del Ser que no se duele del dolor humano; que no escucha el llamado de la vida. Intentamos responder al imperativo de la vida.

de la racionalidad moderna. Lo que llama a pensar en la era ecológica es el hecho de que el mundo se ha configurado, constreñido y destinado por la intervención de modos de comprensión del mundo –del logos y la razón– que han desencadenado un proceso de desfondamiento de las condiciones de sustentabilidad de la vida y la degradación de la existencia humana. Ese “dolor del mundo” llama a pensar lo ya pensado desde el “grito de la tierra”; no sólo en el sentido de una *destruktion* hermenéutica de lo ya pensado, sino de una desconstrucción de la racionalidad moderna insustentable instaurada en el mundo globalizado, que reclama la reconstrucción del mundo desde el fondo de la tierra y el sentido de la vida.

En las configuraciones del discurso filosófico se juegan estrategias discursivas para comprender el Ser o la Vida, para dar consistencia a un pensamiento que responda a lo “por pensar” de la cuestión en cuestión: las condiciones de sustentabilidad y el sentido de la vida. Esas elaboraciones del pensamiento ocultan sus “estrategias de evitación”, buscando purificar el pensamiento de aquéllo que pudiera contaminarlo, para aclarar su “verdad”. En este sentido, Derrida cuestionó las “evitaciones” de Heidegger en la cuestión “*de l’esprit*” (Derrida, 1987)⁶. Aquí habremos de mirar la “evitación” de Heidegger sobre la cuestión ambiental, sobre el imperativo de pensar las condiciones termodinámico-ecológicas de la biosfera y las condiciones simbólico-culturales de la vida humana; la denegación *de la Vida* que Heidegger reduce en su crítica a la *Lebensphilosophie* a un pensar óntico-científico de la experiencia humana de la vida, o a la intencionalidad subjetiva de la *Lebenswelt* de Husserl; que en su ontología fundamental se reduce a la facticidad de la vida como medio de acceso al ser, y a lo impensable de la Tierra que sostiene al mundo.

Heidegger divide la historia de la filosofía en dos grandes etapas: la que nace en su “primer comienzo” con Parménides, en la identidad del pensamiento y el ser, y con el pensamiento de la Φύσις de Heráclito (como potencia creadora y surgimiento), que en su traducción al εἶδος platónico conduciría la historia de la metafísica hacia la comprensión del ser de los entes hacia la racionalidad de la modernidad; y el “otro” comienzo, que piensa Heidegger con el giro hacia el *Ereignis*, con la pregunta por la “Verdad del Ser”.⁷ Este texto habrá de ir tras la huella de Heráclito, en el sentido originario de la φύσις, para repensar la vida desde los modos como ha sido pensada una “ontología de la vida”, y abrir el pensamiento a la comprensión de las *Condiciones de la Vida* en el horizonte de un futuro sustentable.

La crisis ambiental es la crisis de los modos de comprensión del ser, de la vida, del mundo instaurados por el pensar filosófico en la historia de la metafísica. Si el pensar ontológico es

⁶ En su *destruktion* de la metafísica, Heidegger abre caminos sin precedente en la historia de la filosofía. Son los que a contrapelo tensan y abren el llamado para pensar la cuestión ambiental. Derrida (1987) señala la estrategia de “evitación” de Heidegger en la cuestión del espíritu con la que pretende desprender su pensamiento de toda meditación onto-teológica. Por mi parte habré de evitar en mi encuentro con Heidegger un tema controversial y crítico del filósofo como ser humano y como pensador: su silencio ante el Holocausto y su alianza con el régimen nazi (Lang, 1996). La literatura sobre el la manera como el pensamiento de Heidegger estaría enlazado ideológicamente y habría quedado comprometido por su interés moral y político, es muy amplia. Habré de remitirme a cuestionar su pensamiento en el campo del pensamiento: desde la cuestión ambiental y en el terreno de la ecología y la ontología política.

⁷ Heidegger lo sintetiza: “En el primer comienzo el ser [*Seyn*] se esencia como surgimiento (Φύσις); en el otro comienzo, el ser se esencia como *Ereignis*” (GA-69:248).

el origen de la crisis ambiental –de la violencia metafísica hacia la naturaleza–, se abre la enigmática pregunta sobre otros posibles modos de pensar la condición de la vida. Parafraseando a Levinas (1999) diremos que la cuestión ambiental abre la vía para pensar “de otro modo que ser”, mas allá de la esencia pensada en los códigos de la reflexión ontológica. La cuestión ambiental remite al pensamiento de algo “otro”; mas no se reduce a una ética de la otredad, a la verdad del rostro, del otro no asimilable a una mismidad. Ese otro modo de pensar al que llama la crisis ambiental ciertamente no es el de las verdades que ofrece la ciencia; tampoco se reduce a la verdad revelada a través de una reducción fenomenológica. No es la verdad del Ser: es el desafío para comprender lo Real que no es la esencia del Ser que se oculta a la presencia, pero tampoco es accesible simplemente desde de la facticidad de la vida y los modos de existencia. Para explorar estos oscuros caminos es necesario abrir “lo otro” al pensamiento, escuchar a Levinas para entrar en la tonalidad de la comprensión de algo otro; “más allá” y “de otro modo” que el pensamiento metafísico y ontológico. La llave que abre el pensamiento hacia esa otredad, fuera de la totalidad de los entes objetivados en el cerco ontológico –dice Levinas–, es el infinito:

La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. No con el vacío que rodearía a la totalidad y en el que se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto –el concepto de *infinito*– debiera expresar esa trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella [...] La idea escatológica de juicio [...] implica que los seres tienen una identidad “antes” de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo; implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad [...] La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal modo que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro –es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento– la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia. Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro [...] Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto (Levinas, 1977/1997: 49, 51, 73).⁸

Esa excedencia no englobable en el pensamiento de la totalidad presente no es solamente la potencia de la Φύσις oculta en lo impensable del Ser; no se revela como la Αλήθεια del Ser que se retrae a la presencia de los entes. Si no se expresa como experiencia, excedería a

⁸ “La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión, conocimiento sin a priori. La idea de lo Infinito *se revela*, en el sentido fuerte del término [...] Pero ese conocimiento excepcional no es por eso mismo objetivo. Lo infinito no es ‘objeto’ de un conocimiento – lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla– sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*. Lo infinito no es por ello un objeto inmenso, que sobrepasa los horizontes de la mirada. El Deseo mide al infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo del rostro” (Levinas, 1977/1997:85). Más tarde Levinas agregaría: “la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también no-indiferencia del mismo respecto al otro.” (Levinas 1978/1987:221).

todo acceso fenomenológico al ser. El infinito no solo remite a la posibilidad del futuro, al devenir abierto de “lo-que-aún-no-es”, sino que remite a una antecedenencia no ontológica: al caos de donde emerge la vida y a la diferencia originaria (Derrida): la diferencia entre lo Real de la Vida y lo Simbólico de la Vida. La Vida corre hacia su horizonte infinito, desde esa diferencia que despliega sus caminos como un devenir disyuntivo que emerge de la potencia diversificadora de la φύσις, y se demultiplica y dispersa con la escritura dejando inscrita para siempre su huella en la historia, se cuele a través de los intersticios de las armaduras de la férrea racionalidad de la modernidad, del entramado de la totalidad de los entes en el orden de la *Gestell* para llegar a su destino, que no es otro que la vida misma. Allí no se expresa el “deseo metafísico”. Más allá de una “pulsión epistemofílica” que impulsa una intencionalidad no subjetiva hacia un futuro desconocido, la desmesura del deseo de vida emege como lo “absolutamente otro” del pensamiento ontológico. Irrumpe allí lo Real impensado –*hors signifié*– de la Φύσις que hoy es preciso “reconocer” en sus condiciones para la vida y la existencia humana.

De esta manera, nos proponemos pensar la cuestión ambiental por los senderos de la vida. Más allá de un estudio sobre la manera como Heidegger pensó o pudiera haber pensado la crisis ambiental, intentaremos recuperar los caminos abiertos al pensamiento para repensar la vida en la inmanencia de la vida: desde las sombras que arroja el pensamiento ontológico sobre la vida; más allá de la “facticidad de la vida”; desde la condición de la vida.⁹ Nuestro desafío último es pensar la “esencia” y el “fondo” de la cuestión ambiental, buscando dar concreción, coherencia, consistencia al *concepto de vida en la inmanencia de la vida*. Los desafíos de tal empresa pasan por desconstruir y resignificar una constelación de conceptos

⁹ Nietzsche habría advertido: “Hay, un grado de insomnio, de *Wiederkäu*en, de repetición, de ruminación de sentido histórico que hace sombra sobre lo viviente y finalmente lo destruye [lo ensombrece], ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura” (Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* [1873], Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1981). Y agrega: “todo pasado merece ser condenado [...] no por un veredicto teórico práctico, por el conocimiento o la moral, sino por la vida, por su poder (*Macht*) oscuro, pulsional, insaciablemente ávido de si mismo” (Nietzsche, *Considérations inactuelles*, p. 277). Pero la comprensión de Nietzsche sobre la vida es nebulosa (Cf. Derrida, 2013:313-315). ¿Cómo saltar sobre las sombras que arroja la filosofía sobre la propia vida? El pensamiento es una flama que apenas se enciende, quema; y al quemar arroja un humo que nubla su objeto, empaña y enrarece la mirada sobre el mundo que piensa. El decir popular “nunca puedo saltar sobre mi propia sombra” se vuelve sobre su origen ontológico: la verdad que estableció la ontología en la búsqueda de la verdad del ser, no le permite saltar sobre su propia sombra: la sombra que ensombrece la vida. El olvido del ser deja una huella en el mundo: una huella ecológica y el enigma de una fatalidad ontológica. El pensamiento siempre vendrá detrás de la sombra, en respuesta a la huella que el pensamiento ha dejado en el mundo. Pensar la vida implicará abrir el cerco del entendimiento que se cierra en la pre-comprensión originaria del logocentrismo metafísico: del entendi-miento –(*under-standing*)– que insustenta al mundo. Desde el origen de la ontología, la violencia del λόγος se ha vuelto compresión del mundo y opresión de los pueblos de la tierra. La fábula de la cura, en su alegoría del origen de la Tierra y del hombre lo había imaginado: “Puesto que tu Tierra, le diste el regalo de un cuerpo, recibirás su cuerpo. Pero puesto que el ‘Cuidado’ dio forma primero a esta creatura, deberá poseerla en tanto viva. Pero puesto que hay una disputa entre ustedes sobre su nombre, llamémoslo ‘homo’, puesto que está hecho de ‘humus’ (tierra)” (GA-20:302-3). Heidegger llegaría a afirmar que “El ‘estar-en-el-mundo’ tiene la impronta del ser del ‘cuidado’. Recibe su nombre (homo) *no en consideración de su ser, sino por relación a aquello de que está hecho (humus)*. En qué consista el ser “originario” de lo así configurado, lo decide Saturno, el ‘tiempo’.” (SZ:198). Ese “estar hecho de humus”, de donde el hombre toma su nombre, pasaría a ser un carácter contingente o secundario ante la primacía del “ser” como temporeidad del Dasein. La ontología fundamental habría echado tierra sobre la Tierra, encubierto el origen constitutivo del hombre y la condición que imprime la vida originaria en la condición humana.

y nociones sobre la vida cuyo sentido ha sido ocultado (Φύσις; Ζά) o que nacen ya oscurecidos, desde sus orígenes etimológicos y semánticos, por el pensamiento ontológico; por su reducción científica y sus aplicaciones tecnológicas, por sus usos retóricos que los han desgastado y pervertido por el interés de disolver lo *Real de la Vida* dentro de las estrategias teóricas de diversos sistemas filosóficos y paradigmas científicos; por los discursos del ecologismo y del desarrollo sostenible.

Los conceptos con los cuales habremos de comprender la cuestión ambiental no tienen la intención de aprehender de modo científico-objetivo los procesos ecológicos, económicos, tecnológicos y sociales que configuran la problemática ambiental en sus aspectos fácticos, en el diagnóstico certero de su realidad o en su percepción y efectos sociales; mucho menos van encaminados hacia un propósito práctico en el diseño de instrumentos y políticas de gestión ambiental; Tampoco pretenden ofrecer una praxeología a las organizaciones y movimientos sociales ambientalistas; menos aún fundamentar una ética del cuidado de la naturaleza. La pregunta por la cuestión ambiental cuestiona la historia de la metafísica que desemboca en la crisis ambiental como crisis de comprensión de las condiciones de vida; apunta hacia un acontecimiento, un devenir, una destinación,¹⁰ una posibilidad: la construcción de diversos *mundos de vida*¹¹ y de un *futuro sustentable*. Dar cuenta de este devenir y de este acontecimiento no solo implica la desconstrucción de las teorías que buscan definir la condición del mundo actual, sino la resignificación de una constelación de conceptos que habitan el campo discursivo de la cuestión, para desentrañar su sentido filosófico y clarificar su consistencia conceptual.¹²

¹⁰ “Destinación” es un término que emplea Heidegger a lo largo de su obra para indicar el sentido de la historia del ser que estaría inscrito en el Ser mismo, más que descrito por su concepto. Esta destinación es la de los caminos del ser, los modos del ser, las épocas del ser, que se configuran en la historia de la metafísica – desde el λόγος y el εἶδος hasta la *Gestell*, por el olvido del ser. Mas esta destinación no pre-determina un “fin” de la historia como una genealogía, una evolución creativa del ser. Pero, ¿que significa entonces que el mundo esté destinado por el olvido del ser en la historia del ser? El mundo está destinado en el sentido en que la instauración de diferentes regímenes ontológicos ha conducido a la institución de racionalidades decurrentes del modo de pensar metafísico, científico y técnico –de paradigmas científicos constituidos en el plasma ontológico de la *Gestell*– que enactúan lo Real y configuran modos de significación que al plasmarse en dispositivos de poder y en prácticas de vida, movilizan el metabolismo de la biosfera dirigiendo el curso de la vida y acelerando los ritmos de la flecha del tiempo. En este sentido, el régimen productivo del capital, en su modo de apropiación destructiva de la trama de la vida de la biosfera, destina al planeta y a la humanidad hacia una muerte entrópica (ver § 31 más adelante).

¹¹ A lo largo de este texto habré de emplear el concepto *mundos de vida* para designar la construcción de mundos posibles desde una ontología de la vida, en el sentido de la *territorialización de la vida*. Tal concepto no deberá confundirse con la noción de “mundo de la vida”, acuñado por Husserl en el contexto de su fenomenología trascendental (Husserl, 1936/2008). Sus diferencias de sentido habrán de manifestarse en el despliegue de las argumentaciones de esta tesis frente a la fenomenología trascendental de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger.

¹² En este sentido, Deleuze y Guattari señalan que “un concepto tiene un *devenir* que atañe [...] a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano, [que] se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes [...] todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación (Deleuze y Guattari, 1993:24).

La cuestión ambiental reclama una nueva comprensión de la vida. Pensar la vida dentro de la vida lleva a recrear los sentidos de la trama conceptual en la que se configura la cuestión ambiental para trazar los caminos del pensar en el horizonte de la sustentabilidad de la vida. Las nociones de ser y de vida; ambiente, economía, ecología, capital, racionalidad, sustentabilidad, entropía y neguentropía; conocimiento y saber, diferencia y otredad, complejidad ambiental y diálogo de saberes, serán objeto de tal resignificación. El mañana reclama una recompreensión de la vida. La vida no puede repensarse sin referencia a lo antes pensado en el campo de la filosofía y de la ciencia para abrir el camino a lo “por pensar”. En este impensable acontecimiento se sostendrá el propósito de pensar la sustentabilidad de la vida.

1.1 La Historia del Ser y el Destino de los Modos de Ser en el Mundo

La emergencia de la vida en el planeta Tierra fue una improbabilidad superlativa en la oscuridad del caos del Universo y en el torbellino entrópico de la galaxia en la que orbita nuestro sistema solar. Hace 4570 millones de años– irrumpió en el Universo un nuevo planeta. Unos 600 millones de años después emergió un evento contingente en el magma de la geosfera. De la cinética química del caos de la materia se configuraron las primeras moléculas capaces de auto-organizarse: nació la vida. Desde los remotos eones del *Big-bang*, en la evolución caótica del universo, se fue conformando la vida en el planeta Tierra; millones de años después, producto de la simbiogénesis de la vida (Margulis y Sagan, 1995) apareció en la biosfera un organismo aún más insólito: el *homo sapiens*, el ser simbólico, el *parlente* hecho de lenguaje, el ser pensante nacido del gesto y la palabra humana (Leroi-Gourhan, 1965). Milenios después se manifestaría en el “primer comienzo” de la filosofía. Si del fondo del pensamiento metafísico Leibniz pregunta: “porqué ser y no nada”¹³, hoy, desde las teorías cosmológicas, los mega-telescopios, los viajes espaciales y la ciencia de la termodinámica se impone la pregunta “porqué hay vida y no ausencia de vida”. Si la vida no es un acontecimiento de la voluntad divina, ¿cómo entender el “propósito” dentro del caos del cosmos por producir la vida en la Tierra, por mantener la vitalidad de esta posibilidad cósmica a través de las etapas de evolución de la vida, en las que la entropía se manifiesta como la condición constitutiva del universo y ley límite de la vida? ¿Qué invención fue aquella que desde la evolución de la vida configuró los signos y las palabras, la gramática y la sintaxis, que inauguró el entendimiento humano de la vida, que luego de nombrarla φύσις, como por un embrujo o designio ajeno a la vida la fue empañando en los vapores del pensamiento del ser; como por una fatalidad del *eidos*, el pensamiento metafísico destinó a la Tierra Viva hacia la muerte entrópica del planeta?¹⁴

¹³ ¿Porque hay entes y no nada? La pregunta llama a pensar la verdad de la metafísica, la nada que soporta al ser, que sostiene a los entes en el nihilismo de la razón. Para Heidegger (Cf. *Qué es la Metafísica; Introducción a la Metafísica*) tal pregunta conduce a la Verdad del Ser. Mas en el olvido del Ser en la historia de la metafísica, el nihilismo se desplaza de la ausencia de todo fundamento sobre el ser de los entes a la fáctica destrucción del planeta y a la imposición del poder de la tecnología sobre lo posible de la vida misma. El ser de la vida se oculta en la degradación entrópica del planeta. La cuestión ambiental desplaza la pregunta por el ser de los entes hacia una ontología de la vida.

¹⁴ Lovelock señala el “intrigante pensamiento que sin la asistencia de la microflora anaeróbica que vive en los apestosos lodos de los lechos marinos, lagos y estanques, no habría ni escritura ni lectura de libros” (Lovelock, 1979/2009:69). Pero la ciencia de la vida inserta en los esquemas de inteligibilidad de la organización del cosmos y de la biosfera no alcanzan a dilucidar las “causas” metafísicas, ontológicas y

Si el “olvido del ser” es la razón de fondo de la historia de alienación de la metafísica, la comprensión de la vida se difuminó en el despliegue del *λόγος* en el universo de las ideas, y no ha podido ser recuperado ni por la *Teoría de Gaia*, ni por la termodinámica de la vida, ni por las ciencias de la complejidad. Si el lenguaje es la serpiente del pecado original que nos ha desterrado del paraíso de la vida, surge un enigma: ¿cómo pudo fugarse de la vida la comprensión de la vida?; ¿cómo se produjo esa alienación de la vida en la abstracción del pensamiento del ser, al punto de llegar a violentar el *λόγος* el orden de la *φύσις* como fuerza creativa y productora de vida?; ¿Cómo pudo generarse desde la pregunta por el ser y en el olvido del ser una racionalidad productiva que exacerba la degradación entrópica de la vida? Si desde el orden simbólico y por el lenguaje emerge una disposición que impulsa la voluntad de poder del hombre que desencadena y magnifica la degradación entrópica de los procesos termodinámicos y ecológicos que organizan la vida –llámese *daimon*, falta en ser, deseo inconsciente, voluntad de voluntad, gramática y escritura, huella de la diferencia, *die unheimlich*– no podemos dejar de preguntarnos ¿cómo sucedió, desde la disyunción originaria entre lo Real y lo Simbólico el desprendimiento del pensamiento del ser de las condiciones de la vida en la historia de la metafísica, llegando a constituir la racionalidad anti-natura que gobierna los insustentables destinos del mundo? ¿De qué manera el ser-siendo fue cercando los sentidos del ser, cercenando la trama de la vida? Y por otra parte, ¿cómo se configuraron las condiciones físico-químicas-geológico-ecológicas de la vida en la constitución biológica y simbólica del ser humano, en su estructura genética y sus formaciones inconscientes, en sus imaginarios culturales y en sus prácticas sociales?

La metafísica abrió el pensamiento al Ser y la Nada. Leibniz preguntó: “porque el ser y no nada?”. Heidegger pensó el Dasein como “ser para la muerte”. Pero solamente la reflexión y la intervención del pensamiento en lo Real, en el metabolismo de la biosfera y en la condición de la vida en el planeta, a través de la tecno-economía, cuestiona la nada del ser, la vida al borde del precipicio, la muerte entrópica del planeta: la muerte de la vida como la “nada de vida” que emerge como fuente y condición del pensamiento ontológico ante la crisis ambiental; que reabre la pregunta sobre el “ser de la vida” que se plantea desde el fondo pre-ontológico del ser, desde las profundidades del inconsciente humano y de la condición entrópico-neguentrópica de la termodinámica de la vida.

El destino del planeta y del mundo humano está encriptado en el evento originario y crucial de nombrar al mundo, de decir lo que viene a la presencia como algo que “es”: un ente. Allí se ha originado la eterna reflexión metafísica sobre el ser de la totalidad de los entes. En ese decir que aquello que se presenta, *es* –en el despliegue de la identidad-diferencia ontológica Ser-ente– se configura el *εἶδος*, la *ratio* y la racionalidad que han codificado el orden humano en “la época de la imagen del mundo”. Si el logos científico se ha configurado en el orden objetivado y calculable de la *Gestell*, disponiendo a los entes que emergen desde la potencia emergencial de la *φύσις* para la apropiación destructiva de la “naturaleza” por la acción devoradora de la racionalidad tecno-económica instaurada en el mundo; entonces el desafío al pensamiento humano ya no es sólo, ni fundamentalmente, pensar la Verdad del

epistemológicas que han intervenido y afectado los complejos estados de meta-equilibrio de la biosfera perturbando y desquiciando los frágiles equilibrios de *Gaia* en la “Era del Antropoceno”.

Ser [*Ereignis das Seyn*]¹⁵ cuando el ser de los entes tecnológicos –el Ser de la *Gestell*– ya no es nombrable por otro decir, por una recodificación del Ser desde otro modo de pensar y decir el ser, por la forja de otra verdad, desde “otro comienzo” del pensamiento del Ser.

En la Historia del Ser, el ser de los entes se ha pervertido, se ha corrompido: ha generado la racionalidad de un mundo que atenta contra la vida. Comprender este abandono de la vida llama, más allá de la *destruktion*¹⁶ hermenéutica del pensamiento filosófico a través de la

¹⁵ Heidegger escribe *Seyn* en este otro comienzo para referirse al ser propio del ser, el ser en sí mismo, y diferenciarlo del ser de los entes del primer comienzo y de toda la metafísica. Esa tachadura del Ser no servirá de dique para detener la deriva del pensar ontológico por la “diferencia entre el sentido y la significación del Ser. Hablar de una cuestión del ser, es determinarla por la simple elocución de la palabra ser, determinar metafóricamente el cifrado de la no-metáfora [...] Y esta determinación lingüística sigue siendo una determinación por el presente, por la presencia del presente, en el momento mismo que, en el nombre de la cuestión del ser, destruimos la dominancia de la presencia. Heidegger lo dice en el *Einführung* (IM:1935) [...] la forma del infinitivo de la palabra Ser, es pensada a partir de la tercera persona del presente del indicativo. Esta dimensión irreductiblemente gramatical del sentido, esta escritura, esta huella necesaria de sentido es el proceso metafórico mismo, la historicidad misma. Y el señalamiento de Heidegger mostrando que la palabra ser pertenece aún a un pensamiento de la presencia, se confirma en [*Beiträge zur philosophie*] explicando porqué Heidegger había juzgado necesario tachar la palabra Ser. Esta cruz, esta escritura negativa, esta huella que borra la huella del presente en el lenguaje es la unidad de la metaforicidad y de la no-metaforicidad como unidad del lenguaje” (Derrida, 2013:325).

¹⁶ Sobre el concepto de *destruktion* señala Heidegger: “es necesario revelar la historia del encubrimiento del tema de estudio. La tradición de la indagatoria filosófica habrá de seguirse todo el camino hacia atrás, hacia las fuentes originales de su objeto. La tradición debe desmantelarse. Sólo de esta manera es posible alcanzar una posición primordial sobre el tema en cuestión. Esta regresión coloca nuevamente a la filosofía ante los contextos decisivos [...] desmantelar significa aquí una regresión a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo una cierta dimensión original llegó a derrumbarse y a ser encubierta y a ver que estamos situados en esta caída. La posición original necesita ser desarrollada de nuevo en una manera apropiada a nuestra posición, en una manera apropiada al cambio de la situación histórica” (GA 63:59-60). Y en *Ser y tiempo*: “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destruktion*, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas (SZ:33).

No debemos confundir el concepto *destruktion* de Heidegger con el concepto de desconstrucción de Derrida y con las variadas concepciones que de allí han derivado en el discurso filosófico. Si bien Derrida afirma en su “carta a un amigo japonés” (*Derrida and différance*, eds. Robert Bernasconi y David Wood) que la palabra “desconstrucción” surge de su intento de traducir y reapropiarse los términos heideggerianos, *Destruction* y *Abbau* –cuyos sentidos se mostraban consistentes con los requeridos en sus propias indagatorias– por la vía de una palabra de la lengua francesa, diversos autores redefinen el sentido para adaptarlo a sus propios fines. Así, Gasché escribe: “Desconstrucción debe entenderse como el propósito de “dar cuenta” de cierta manera, de la multiplicidad y heterogénea variedad de contradicciones no lógicas y de igualdades discursivas de todo tipo que continúan asechando y fisurando incluso el desarrollo exitoso de argumentos filosóficos y de su exposición sistemática” (Cf. Rodolphe Gasché, “Infrastructures and Systematicity”, en John Sallis (ed.), *Deconstruction and philosophy* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1987:3-4). La noción de desconstrucción en Derrida entraña el sentido de una des-sedimentación y un des-montaje de las armaduras y dispositivos de poder de los regímenes ontológicos y de la razón logocéntrica generados y configurados en la historia de la metafísica. Más allá del propósito de rescatar la verdad de los sentidos originarios de las categorías ontológicas, habremos de re-apropiarnos el concepto de desconstrucción, para des-entrañar los sentidos conceptuales que en la historia de la metafísica se han sedimentado y transmitido sus efectos de poder y de sentido a través de las estrategias teóricas que han construido, para atraerlos al campo ambiental, de manera que en la tensión de sentidos hagan brotar nuevas significaciones que permitan renovar los sentidos

historia de la metafísica, a desarmar el pensamiento que se ha institucionalizado, que se ha vuelto la “maquinación” de un proceso incontrovertible, incontenible e ineluctable de apropiación entrópica del mundo. Desde esa condición del mundo de la *Gestell* irrumpe el desafío de poder descifrar, desmenuzar, repensar lo Real para reactivar la potencia de la φύσις dentro de una “Ontología de la Vida”, fundada en los principios termodinámicos y ecológicos de la vida, y desde las ontologías existenciales de los pueblos en las que el orden simbólico que articula y da sentido a la palabra, abre senderos por los que pueda desplegarse la *fuerza neguentrópica de la vida*; que pueda dejar que la vida encarne en los imaginarios, en los habitus y en las prácticas de vida de la gente, en esos modos de existencia que no siempre, ni en todas sus dimensiones, alcanzan a la palabra, a un nuevo decir que reconduzca los flujos de materia y energía, de entropía y neguentropía en la biosfera, y rearticule los sentidos de la vida.¹⁷

La crisis ambiental es la crisis de la vida. El hombre viene a pensar el devenir de la vida, la “decisión” del caos universal de crear vida en este planeta, el “propósito” de la vida de generar al *homo sapiens* y que éste hubiera *querido* pensar el ser como origen y destino del mundo, por la voluntad de poder pensar como respuesta al enigma del mundo y la amenaza del caos; por la voluntad de darse una “seguridad ontológica” ante lo incomprensible e incontenible de las fuerzas de la naturaleza y la fatalidad de la vida humana. El hombre forjó la filosofía, ese espacio reservado a los dioses en la tierra para pensar el Ser, la Tierra, el Mundo, el Hombre, lo Divino. Con el pensamiento de la Φύσις y el Λόγος –las primeras categorías del pensamiento humano para nombrar la condición de lo Real–, emerge la gran intuición iniciática en la comprensión del mundo: nace la historia de la metafísica, su “primer comienzo”, que habría de destinar el devenir del planeta y del hombre. Algo esencial se juega en ese origen del pensamiento filosófico, en la inscripción, interpretación y traducción del *onta* y el *einai* (el ente y el ser) originarios de la raíz griega de la metafísica en el destino del ser occidental, hoy globalizado y planetarizado.¹⁸

teóricos y prácticos de un pensamiento estratégico con la intención de abrir los horizontes de sustentabilidad de la vida.

¹⁷ Al final de su enseñanza, afirma Lacan: “El análisis tiene tendencia a alcanzar lo real. Un significante nuevo que no tendría ninguna especie de sentido eso quizá sería lo que yo llamo la ec-sistencia de lo real. ¿porqué uno no intentaría formular un significante que, contrariamente al uso que se hace de el actualmente, tuviera un efecto?” (*El Seminario*, Libro 24 inédito, apud. Héctor López (2004:84). Ese significante será la *neguentropía* como ec-sistencia de lo real, de la inmanencia de la vida. La ontología de la vida significa la manera como lo Real ha cristalizado en estructuras de vida y en modos de ser-en-el-mundo; las maneras como lo Real se ha anudado y desnudado en el lenguaje configurado un “mandato de goce” desde el impulso erótico de la vida que nace del orden simbólico, de la falta en ser, del incolmable deseo inconsciente, y se transfiere a una voluntad de poder. En el orden de la *Gestell*, el goce y la voluntad de poder son el *Ereignis* de la entropía. Allí se expresa la verdad de la técnica. El *Ereignis de la neguentropía* es el acontecimiento de darse lo Real como fuente de la vida, desde la potencia emergencial de la φύσις, de aquello que “nunca declina” –en el decir de Heráclito– que se atiene a las condiciones de la entropía como ley límite de la vida y de la existencia. Desde esa condición de la vida, la significancia y la potencia neguentrópica se filtra por los laberintos y los andamios de lo Real, en los intersticios de luz por donde fluye la vida, y mantiene vivo el deseo de vida.

¹⁸ Heidegger resalta lo que está puesto en juego en ese origen del decir pensante en cuanto a sus efectos en la historia, “cuando *ta onta*, *on* y *einai* se manifiestan en el habla como las palabras fundamentales del pensamiento, y no de un pensamiento cualquiera, sino de todo el pensamiento occidental” (“La parole d’Anaximandre”, in *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*, 1962:403).

Mientras la sabiduría budista ha resistido a esa voluntad de aprehender y dominar el mundo dejándose ser dentro de la inconsciencia del caos, el hombre occidental cedió a su voluntad de saber, buscando en la razón el sentido de la vida. Pensar como vía de evitación de la tragedia de la vida desencadenó la mayor desventura de la humanidad y del planeta. La crisis ambiental es la crisis de los modos de comprensión y conocimiento del mundo.

Hoy la vida se convierte en la condición del pensamiento y el pensamiento de la vida en condición para la vida. Para que haya pensamiento alguno sobre el ser tiene que haber vida que lo sostenga. Este no es un *a priori* de la razón, sino un entendimiento de la condición de la vida para poder “ser-en-el-mundo”. Pensar la verdad del ser ha sido la misión de la filosofía. Hoy, ante la crisis ambiental, comprender la vida –vivir conforme al orden de la vida– es la condición del pensamiento y de la vida misma.

1.2 La Encrucijada de la Vida en los Caminos del Pensar

Heidegger fue el pensador parteaguas en la historia de la filosofía, de la *destruktion* de la metafísica como en formato dominante de la historia del pensamiento occidental, hoy globalizado, que se despliega hasta alcanzar la forma de la racionalidad moderna y sus efectos en la crisis ambiental de nuestro tiempo. En este espacio-tiempo histórico emerge la cuestión de la técnica que configura el mundo de la *Ge-stell*, que dispone a la totalidad de los entes para el cálculo y la planificación, que interpela al *Dasein* desde la razón que domina al mundo; que impone, codifica y estructura al mundo, así objetivado, para su apropiación cognitiva, científica, económica destinada por los designios de la “Historia del Ser” instituidos en la racionalidad de la modernidad.¹⁹ En su *destruktion* de la historia de la metafísica y su crítica del mundo en la época de la *Gestell*, Heidegger abre el camino hacia el “pensamiento de la posmodernidad”.²⁰ En el acontecimiento de *Sein und zeit* y sobre el fondo de su meditación sobre el *Ereignis* como la Verdad del Ser –en sus inscripciones, adhesiones, demarcaciones y confrontaciones–, se despliega la hermenéutica de Gadamer,

¹⁹ El mundo tecnológico de la *Gestell* (Heidegger, 1949/1994) se configura en la “época de la imagen del mundo” (Heidegger, 1938/1996), el de la epistemología de la correspondencia entre el concepto y la realidad verificado por la prueba de la falsación (Popper, 1973); del enmascaramiento representativo del mundo en el Iluminismo de la Razón; de la objetivación de los entes y la provocación a la naturaleza. En el concepto de *Gestell* –apunta Steiner–, se conjuga una serie de significados y connotaciones: “andamio”, “artilugio”, “armadura”. En el mundo de la *Gestell*, el Ser se encuentra “*verwahrlost* (gastado, falsificado) [siéntase ya el sentido de la entropía] [...] Ordenar es *zu bestellen* [...] Ser falso, asumir una posición mendaz, es *sich zu verstellen*. *Bestellen-gestellen-vorstellen* –ordenar-construir artificialmente-engañar y auto-engañarse– forman uno de esos conglomerados asonantes-consonantes en los que se articula toda una visión y crítica” (Steiner, 1989:140).

²⁰ Un crítico literario y de la cultura tan sobrio y agudo como George Steiner, quien no titubea en calificar de “pequeño” a Heidegger como ser humano por su complicidad con el nacional socialismo y su silencio ante el Holocausto, exalta la importancia histórica de su obra y no duda en aplicar el famoso *dictum* de Goethe sobre la batalla de Valmy a la trascendencia de *Sein und zeit*, afirmando: “Desde ahora y de aquí en adelante una nueva época ha comenzado en la historia del mundo” (Steiner, *ibid.*:76). Si es cuestionable hasta qué punto el pensamiento de Heidegger ha marcado una nueva época del mundo –y no sólo en la historia de la filosofía– en la que se despliega la destinación de la *Gestell* –la crisis ambiental es su síntoma más agudo y elocuente–, su impacto en las humanidades, la estética, el ecologismo crítico y hasta el psicoanálisis es incuestionable, comparable quizá al legado de Wittgenstein en la filosofía contemporánea y a la emergencia en nuestro tiempo más reciente del pensamiento y las ciencias de la complejidad.

la ontología de la diversidad y de la diferencia de Derrida y Deleuze; la ética de la otredad de Levinas y la teoría del inconsciente de Lacan.²¹

En los años 60 un evento inédito irrumpe en el mundo: la crisis ambiental. La crisis ambiental llama a pensar la *cuestión ambiental*: a comprender la condición del mundo: los modos de comprensión del mundo que activan los procesos que destinan y conducen a la humanidad hacia la *muerte entrópica del planeta*. La crisis ambiental llama a repensar el mundo para reconducirlo hacia la sustentabilidad de la vida, hacia la construcción de sociedades neguentrópicas. La crisis ambiental llama a pensar la condición del mundo en su manifestación y emplazamiento en la era de la *Gestell*. Lo que llama a pensarla –a pensarla filosóficamente y en su “esencia”, diría Heidegger–, es que no la estamos pensando. Luego de afrontarla evadiendo durante 50 años la cuestión crucial, podemos afirmar que no la hemos pensado, que no la estamos pensando desde su encuadre epistemológico y desde su fondo ontológico y desde la raíz de la vida. La crisis ambiental convocó a la humanidad para reflexionar la condición de la modernidad. Por primera vez se cuestionó –en la crítica al capital y al mundo tecnológico–, el crecimiento sin límites, la idea de progreso y la capitalización de la naturaleza. Desde entonces se ha constituido una pléyade de paradigmas y disciplinas; se ha elaborado una diversidad de discursos teóricos y estratégicos que buscan comprender y dar respuesta a la crisis ambiental: de la economía ecológica a la ética ambiental; del ecologismo radical a la ecología política. Ha emergido una episteme ecologista. Empero, la pregunta de fondo sobre la crisis ambiental no ha sido pensada radicalmente, desde sus “causas metafísicas y epistemológicas”²² –como los efectos en la naturaleza de los modos de pensar el ser y de conocer lo Real–, desde la racionalización tecno-económica del mundo y las condiciones de sustentabilidad de la vida.

²¹ Héctor López dirá que “lo que une a Heidegger con Lacan [lo mismo podemos decir al menos de la relación de Heidegger con Levinas, Derrida y Deleuze] es precisamente lo que los diferencia. Cada obra está tensionada por una misma cuestión: *la búsqueda de un lenguaje que sea capaz de decir lo imposible de decir del ser por un recurso límite entre lo simbólico y lo real que no sea metalenguaje, sino que hable por sí mismo*” (López, 2004:28). En el vacío que separa las “mónadas” del pensamiento sobre el Ser, lo Real y lo Simbólico entre Heidegger y Lacan, se tiende el puente que habrá de construirse entre la “verdad del Ser” pensada por Heidegger y la “falta en ser” que de-signa Lacan: el signo tachado que atraviesa el psicoanálisis lacaniano sobre la falla constitutiva del sujeto, la “nada” en la que se sostiene y se abisma el *Da-sein*. Este puente se tiende a través de las analogías y diferencias conceptuales entre dos continentes de pensamiento, entre los sentidos divergentes del ser en la filosofía y el psicoanálisis (vgr. la analogía entre la verdad del ser como ἀλήθεια y el advenimiento del yo desde el ello, o el final del análisis desde la represión inconsciente; dos registros del lenguaje donde habita el ser: el lenguaje “casa del ser” (Heidegger), y el lenguaje que encadena al sujeto, como “representante de un significante para otro significante” (Lacan) (Cf. Balmès, 1999). Habrá que indagar el encuentro crucial entre Heidegger y Lacan en la pregunta por la constitución ontológica del sujeto del inconsciente: ¿el sujeto del inconsciente es el sujeto de la ciencia, el sujeto constituido en el orden de la *Gestell*, o por otros órdenes ontológicos?; y la constitución del inconsciente del *Dasein*: ¿está todo *Da-sein* como ente pensante del Ser arrojado al mundo desde una estructura inconsciente que configura su voluntad de poder, y de poder en el saber?

²² Habremos de comprender las “causas metafísicas” de la crisis ambiental en un sentido preliminar para distinguir la concepción que da Heidegger al *Ereignis* como el modo de comprender la Historia del Ser, de una genealogía de la vida, en la que siguiendo la comprensión de la historia como una “destinación” del ser forjada por la diferencia ontológica entre el ser y el ente –en el “olvido del ser” desde el pensamiento del ser en el primer comienzo–, en el pensamiento metafísico se configuran las causas formales y se instituyen las causas eficientes que movilizan al mundo, configurando las condiciones de la vida y los destinos del hombre y del planeta. Sobre la forja y acepciones del principio de causalidad en la historia de la metafísica y en la epistemología moderna, véase Bunge, M. (1961).

¿Por qué convocar a Heidegger para pensar la cuestión ambiental? Los filósofos han dejado inscritas en el pensamiento humano categorías y metáforas fundamentales para comprender el mundo: φύσις, λόγος, εἶδος, ενεργεια, esencia y sustancia, *ratio* y *cogito*, principios a priori de la razón, mónadas, saber absoluto, contradicción dialéctica, idealismo trascendental; las metáforas intuitivas de Nietzsche (eterno retorno, voluntad de poder) y las categorías crípticas de Heidegger (*Ser, Dasein, Ereignis, Geviert*). Mas si el pensamiento es la piedad y dignidad del Ser, de allí no brota la fuente originaria de la vida. Desde *Sein und Zeit* y *Satz vom Grund*, el *Dasein* se piensa como el ente “futurible” que vendría a fundar (*Grund*) la verdad del Ser. *Dasein* vendría a cerrar el círculo y a abrir la espiral del sentido del Ser, no en el telos de una verdad preinscrita, sino de una verdad inmanente al Ser. En sus *Beitrage zur philosophie* (1936-1938), con el “giro” hacia el “otro” comienzo, en el Ser que se oculta en el despliegue de la epocalidad del ser –en la constitución de los diferentes regímenes ontológicos en el *Ereignis* del Ser–, el *Dasein* pierde su fuerza significante, su esencia trascendental fundante del ser, que arraiga el ser en el mundo.

La verdad del Ser fue ocultada desde los albores de la metafísica por el εἶδος platónico y ya antes por el λόγος heraclitano. Si ese “error” y desvío del Ser fue un evento propio del Ser en la errancia del Ser, en el que se oculta el Ser en la emergencia y presencia de los entes; si la verdad histórica del ser es la historia misma de la metafísica, ¿cómo habría de emerger en esa destinación del ser “otra verdad”, un “enderezamiento” de la historia por el *Ereignis* como emergencia futurible del hombre que aún no es, en la restauración neguentrópica de la vida? La emergencia de tal verdad del Ser en el *Ereignis*, no habría de llevarnos a otra mistificación de la historia como aquella más “ecológica” de Teilhard de Chardin: la emergencia de una noosfera donde el pensamiento habría de acoplarse armoniosamente al *caos*, a la *poiesis* de la *physis* en evolución? *Ser* y *Dasein* –el ser-ahí que piensa en la verdad del ser–, no serían meramente hipostasiados en una abstracción del ser que se convirtió en el “atractor” indefectible del pensamiento metafísico?

La filosofía ha sido concebida por los propios filósofos como mónadas del pensamiento encriptadas en su propio cerco de autonomía discursiva. El pensamiento de Heidegger se configura en su *destruktion* hermenéutica que le lleva a experimentar el pensamiento originario de la metafísica y de allí a demarcarse de sus fuentes inspiradoras, creando conceptos que van forjando nuevos conceptos, opalescentes y difusos –*Seyn, Da-sein, Gestell, Ereignis, Geviert*– generadores de nuevos sentidos, inconclusos y controvertibles. De allí habré de jalar y tensar hilos, confrontar conceptos (Ser/Vida), entretejer argumentos, reinventar significados (vgr. racionalidad ambiental) con el propósito de dar consistencia a un pensamiento sobre el carácter de la crisis ambiental y la reapropiación de la vida. Más allá de un análisis filológico o una exégesis de los textos heideggerianos para descryptar la verdad ecológica desde la “Verdad del Ser”, la ontología de la vida abre el pensamiento hacia un saber de la vida, a una recreación de los sentidos de la vida en el juego de las estrategias discursivas en las que se fraguan los caminos hacia la sustentabilidad de la vida. La racionalidad ambiental pone en juego otra estrategia de pensamiento: la de forjar nuevos sentidos en el encuentro, enlazamiento, demarcaciones y conjunciones de diferentes universos de pensamiento. De esta manera se activa un método hermenéutico, en el sentido

de “volver con el pensamiento sobre lo ya pensado” en un diálogo de saberes, para abrir otros sentidos, generadores de otras verdades, en la construcción de otros mundos posibles.

Situar el problema y pensarlo de esta manera es pautarlo en clave heideggeriana. La crisis ambiental adquiere notoriedad y difusión planetaria a partir de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano celebrada en Estocolmo en 1972. Pero sus signos recorrían ya el mundo al menos 10 años antes, en los textos pioneros de Rachel Carlson, Murray Bookchin y André Gorz. Heidegger muere en 1976. ¿Desde qué falta de disposición pudo Heidegger no haber querido ver la crisis ambiental que estaba ante sus ojos en los años anteriores a su fallecimiento? En el ocaso de su vida el “rey del pensamiento” no tuvo ser ni tiempo para pensar y decir algo más sobre la devastación del mundo pre-dispuesta por la *Gestell* anunciada 35 años atrás en “La cuestión de la técnica”? En su largo camino por el pensar, Heidegger se planteó la pregunta por el ser y el tiempo, por el lenguaje y la técnica, por el pensar mismo y por la verdad del ser. Pero no llegó a plantearse la pregunta por la vida que levanta la crisis ambiental.

Afirmar que todo lo que da a pensar la cuestión ambiental, desde el sentido que venimos planteado está ya pre-pensado y pre-dicho por Heidegger en la condición de la *Gestell*, sería un prejuicio adulatorio que contrariaría el propio pensamiento de Heidegger: “sólo cuando nos volvemos por el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por-pensar” (WCT:97). El mundo actual está saturado de asuntos “por pensar”, por cuestiones críticas a ser pensadas; pero quizá ninguna adquiere la radicalidad y comprehensibilidad de la crisis ambiental en su carácter de *crisis civilizatoria*, si por ello entendemos una crisis del modo de pensar y habitar el mundo; crisis de la historia de la metafísica como fundamento y modo hegemónico de comprensión del ser que ha construido el mundo globalizado por la racionalidad tecno-económica de la modernidad que destina a la humanidad hacia la muerte entrópica del planeta. La crisis ambiental llama a pensar la condición del mundo en este punto crítico de la historia y el devenir del planeta vivo, habitado por el hombre, del camino civilizatorio que ha construido la humanidad en contra-sentido de la vida.

La crisis ambiental es la crisis de los modos de pensar el ser –la pregunta metafísica sobre el ser de los entes– que dió lugar a un modo de conocer el mundo que se volvió hegemónico y dominante: que en su dominación del mundo lo ha destinado hacia un futuro insustentable. No es tan sólo el olvido del ser –de la pregunta por la verdad del ser–, o la incertidumbre generada por la imposición al mundo del cálculo y control de la razón en la época de la *Gestell* configura así la “era del riesgo”. No es una mera crisis epistemológica capaz de resolverse por una revolución científica –las ciencias de la complejidad– en las retroacciones y propensiones de la modernización reflexiva (Beck, Giddens, Lash, 1994). Por primera vez en la historia de la humanidad, el conocimiento humano no sólo ha objetivado a los entes: la economía ha intervenido al mundo y la tecnología han invadido la vida, configurando una *complejidad ambiental* y desencadenando la degradación entrópica del planeta. Entre la extrañeza del hombre griego ante el *daimonon* y la *hybris* del ocultamiento del ser, y la alienación y reificación del mundo tecnologizado moderno, no sólo se ha dado una transposición en la relación del *Dasein* con el Ser en las diferentes epocalidades de la historia del Ser; se ha producido algo esencialmente diferente en la relación del ser y el saber. Como consecuencia de la historia de la metafísica, el conocimiento científico-tecnológico ha intervenido lo Real, desgarrando y exacerbando la

diferencia originaria entre φύσις, λόγος, πολις y τεχνή, forzando la hibridación del orden simbólico, tecnológico, orgánico y termodinámico de la vida, impulsando la emergencia de una “complejidad ambiental” (Leff, 2000).

La cuestión ambiental emerge de la condición del mundo actual: de la condición del planeta y la condición humana frente a la crisis ambiental; de la condición de la vida que haya de permitir enderezar el pensamiento *en* la inmanencia de la vida, para abrir los sentidos de la vida hacia la construcción de un mundo sustentable. En otra perspectiva que la que abre la desconstrucción hermenéutica del Ser, se plantea una “hermeneusis de la vida”, que no es una desconstrucción de las ciencias y las narrativas de la vida para revelar sus sentidos textuales, sino para desentrañar, comprender e internalizar las condiciones de la vida, que antes de inscribirse en un texto o de expresarse en un discurso, se decantan en los imaginarios sociales, se instituyen en los habitus y se expresan en las prácticas de los pueblos: no como configuraciones dentro de la imagen del mundo de la *Gestell*, sino como sedimentaciones no metafísicas de la vida en el ser cultural.

Esta indagatoria no seguirá el camino de una hermenéutica de los textos de Heidegger para rescatar de allí el carácter esencial de la crisis ambiental en la imposición de la tecnología en la época de la *Gestell*, para “desocultar” el pensamiento no expresado y aquéllo que hubiera podido decir sobre la crisis ambiental, a la manera como otros autores han “atraído” el pensamiento de Heidegger hacia la ecología profunda (Naess y Rothenberg, 1989), la eco-teología de la liberación (Boff, 1996ab), o la ecología radical de la posmodernidad (Zimmerman, 1990, 1994). Habremos de cuestionar el modo en que Heidegger piensa la condición del Ser y del Dasein, de la Tierra y el Mundo para escuchar las resonancias de su pensamiento en el concepto de *Ambiente*, cuyo sentido epistemológico y sociológico plasmado en textos anteriores (Leff, 2001, 2004, 2006) adquirirá aquí su sentido ontológico y su consistencia filosófica.

En esta indagatoria el diálogo con Heidegger en el campo de la cuestión ambiental habrá de desanudarse desde los siguientes nudos críticos:

1. La meditación del Ser lleva a pensar el mundo de la *Gestell* como una estructura de emplazamiento que dispone la totalidad de los entes al cálculo y la planificación. En esa perspectiva es posible pensar la crisis ambiental generada por el modo de comprensión del ser, de la vida y del mundo que instaura la técnica en la racionalidad de la modernidad, como la voluntad de poder que ha generado la degradación ambiental. Mas no conduce a pensar las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la sustentabilidad de la vida.
2. El fondo de la cuestión ambiental –de lo Real de la Vida, del metabolismo de la biosfera, los modos de existencia y los destinos de la vida– no es pensable en el modo de comprensión de la fenomenología trascendental y de la ontología hermenéutica; o por los marcos teóricos que ofrece la ciencia moderna. La cuestión ambiental llama a pensar la construcción de la racionalidad de la modernidad desde el despliegue de la historia de la metafísica y su reconstrucción desde una “ontología de la vida”.
3. La construcción de un futuro sustentable es la reapropiación social del mundo de la vida. Allí se opera una transposición del eje central del *Ereignis* como apropiación del

Ser hacia la reapropiación social de la naturaleza, de una ontología de la vida desde los mundos de vida del ser cultural.

4. La diferencia ontológica desde la unidad del pensamiento y el Ser (Parménides), de la φύσις y el λόγος (Heráclito), del Ser y el ente (Heidegger), se despliega hacia la ontología política; hacia la reconfiguración de las identidades culturales y la apertura al diálogo de saberes en la complejidad ambiental.
5. La cuestión ambiental renueva el debate entre la ontología del Ser y la filosofía de la vida para pensar una ontología política desde las condiciones de la vida, tensando el diálogo entre la filosofía y la ciencia: entre los conceptos *Ser*, *Dasein*; *Φύσις*, *Λόγος* y *Τεχνή*; *Ereignis* y *Geviert* y los conceptos de entropía y neguentropía; imaginarios y racionalidades; habitus y prácticas, en cuanto a sus modos de enactuar la termodinámica de la vida y las estrategias de transición hacia “otros” modos de ser-en-el-mundo en la inmanencia de la vida.
6. Con el concepto de “cuidado”, Heidegger abre otra perspectiva a la filosofía, alejada del teorismo de la metafísica y de la ciencia, para arraigarla en los mundos de la vida: de la vida práctica significativa, del sentido del ser-en-el-mundo. Desde la ontología de la vida habremos de pensar los modos en que la vida se interioriza en los imaginarios sociales y se despliega en los modos de ser-en-el-mundo; su encuentro conflictivo en el campo de la ontología política y el diálogo de saberes que abre el futuro hacia los horizontes de la sustentabilidad de la vida.

1.3 El Llamado de la Crisis Ambiental: Pensar *en* la Vida

Hace 4 eones, sin intencionalidad de conciencia alguna, previo al inicio de la simbiogénesis y la evolución de la vida, antes que el decir de la palabra articulara la ontología del ser, en las contracciones y expansiones de la materia-energía sideral, en las armonías y disonancias de la música del caos universal –en el eterno retorno y devenir de lo Real– en el magma de la energía y la materia elemental se conjugaron átomos y moléculas para formar las primeras formas de la vida. Nadie estaba allí para verlo, nadie para decirlo, nadie para pensarlo, nadie para inscribirlo en la historia. Quizá haya ocurrido en otros rincones del universo en tiempos inmemorables, porque la vida-allí simplemente era, sin ser significada. Sus trayectorias fueron gradientes de energía, su memoria fue genética.

Pasaron millones de años en el silencio sideral para que emergiera la vida y otros tantos para que en su proceso de evolución y complejización se gestara un ser vivo en el que de la impronta de la vida incorporada al comportamiento animal, en la explosión del grito se articulara la palabra, para que en la organización de la vida se configuraran los lenguajes; para que los seres humanos comenzaran a designar y a nominar las cosas del mundo; para que emergiera el pensamiento y la conciencia. En el momento en que el ser humano, desde cierto lenguaje, dice que la “cosa” presente ante sus ojos *es*, se inaugura la posibilidad de pensar ontológicamente el mundo.²³ De esa “aporía” del lenguaje originario dejaron su

²³ El movimiento de los fonemas del lenguaje, su arreglo en la sintaxis, lo prepara para designar las cosas del mundo, para traerlas al ser, para decir que algo “es” en la presencia; de esa manera se disponen las cosas del mundo hacia un modo de comprensión que nace de la presencia de los entes desde el llamado del lenguaje que apela al ser en lo sustantivo del presente del indicativo. La gramática estaría en el trasfondo de la ontología, como lo descubre Derrida: “Puesto que el sustantivo como nombre propio no es el primerísimo estado de la lengua. No está solo dentro de la lengua. Ya representa una articulación y una ‘división del discurso’ [...] el

registro en la historia de la filosofía Anaximandro, Parménides, Heráclito. La filosofía nace como ontología, como pensamiento que se configura en el λόγος-λέγειν que designa la φύσις, en el modo de “recoger” lo que de allí emerge y afirma que algo “es”. Es el “primer comienzo” del pensamiento filosófico que destinaría la historia de una metafísica anclada y centrada en el pensamiento de la presencia del ente. En ese pensar aquello que “es” brota la pregunta por el ser del ente, que habría de recorrer la historia de la ontología como pensamiento metafísico. Dice Heidegger:

nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos

nombre no puede aparecer sin el verbo. Después de una primera etapa, en el curso de la cual el discurso es indiviso, teniendo cada palabra ‘el sentido de una proposición entera’, el nombre surge al mismo tiempo que el verbo. Es la primera escisión interna de la proposición que abre el discurso. Entonces no hay otro nombre que el propio, otro modo verbal que el infinitivo, otro tiempo que el presente [...] Se deja el presente y lo propio dentro del mismo movimiento: aquél que discerniendo al sujeto de su verbo –y más tarde de su atributo–, suple el nombre propio con el común y con el pronombre –personal o relativo–, instruye la clasificación dentro de un sistema de diferencias y sustituye los tiempos al presente impersonal del infinitivo” (Derrida, 1967:352). La ontología de la presencia del ser nace y se configura en el hecho del lenguaje que dice de todo ente que “es”. Ya lo señalaba Platón en la voz del “extranjero” en el *Sofista (Ouvres complètes* t. VIII, 243^a-244b, p. 346-348, apud. Derrida, 2013:67): “Todos ustedes para quienes el Todo es el calor y el frío o alguna pareja de este tipo, que pueden poner bajo ese vocablo [...] cuando dicen que la pareja y cada uno de sus términos ‘es’, ¿Qué quieren hacernos entender por este ‘es’? ¿Veremos allí agregarse un tercer término a los otros dos y deberemos, según ustedes, colocar como Todo tres, y ya no más dos? Pues imagino que ya no les basta llamar ‘ser’ a uno y otro de los dos para decir que por principio de igualdad uno y el otro ‘son’? En rigor tendríamos allí una doble manera de hacer que uno sea, pero ninguna manera de hacer que los dos sean” (Ibidem). Surge allí la “aporía del ser, bajo la forma de la cuestión del *triton ti*”. Queda allí por saber “cual es el ser del *es* que permite decir que el ser es esto o el otro. Cuál es ese tercer término, el ser mismo que no se deja determinar por un discurso sino que permite al contrario todas las determinaciones que de allí se producen” (Ibid.:65). Ese “tercer término”, ¿es el “ser mismo”? ¿Allí se esconde el ser de la vida? O ¿debemos llamarla, desentrañarla desde lo Real pre-predicativo, pre-lingüístico, pre-ontológico? ¿El pensamiento filosófico tendría que ser presa de ese enigma irresoluble del lenguaje, del decir ‘es’ del ser, o debiera remontar hacia un factum pre-lingüístico para desentrañar la llave del registro, la huella del régimen ontológico que ha conducido hacia la muerte de la vida? Derrida se pregunta “con qué derecho Heidegger 1) parte del hecho del lenguaje y 2) afirma que la significación (*Bedeutung vs Sinn*) de la palabra ser está siempre ya pre-entendida? Una cuestión tan absolutamente radical, ¿no debiera remontar hacia el origen del lenguaje, es decir, cuestionar hacia una zona pre-lingüística o pre-simbólica del discurso de la experiencia, es decir, hacia una apertura de la experiencia donde el pre-entendimiento de la significación *ser* no se hubiera aún producido? (Derrida, 2013:86). Derrida abrió la cuestión de la diferencia pre-ontológica en su Seminario 1964-65 *Heidegger: la cuestión de l’être et l’histoire*. Veinte años más tarde Derrida responderá a esa pregunta dejada en suspenso: *Zusage*: “esta promesa, esta respuesta que se produce *a priori* en forma de consentimiento, ese compromiso de la palabra con la palabra [...] esa palabra a veces sin palabra que nombramos el ‘sí’; una suerte de apuesta pre-originaria que precede a cualquier otro compromiso en el lenguaje o en la acción [...] La apuesta compromete en la lengua y siempre en *una* lengua. La cuestión misma es así apostada, lo que no quiere decir ligada o constreñida, reducida al silencio [...] ella responde por adelantado [...] a esa apuesta y de esa apuesta. Por ella está comprometida en una responsabilidad que no ha escogido y que le asigna hasta su libertad. La apuesta habría sido dada antes de cualquier otro acontecimiento. La diferencia originaria es un *evento*, anterior a todo otro acontecimiento, en que la memoria deja atrás todo recuerdo y al que nos liga una fe que desafía todo decir (Derrida, 1987:1948-149). En ese primer grito del *Zusage* se puso en juego la apuesta de la vida.

el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido (SZ:16).²⁴

Habrían de pasar solamente unos 2500 años desde que Parménides pensara esta unidad originaria del ser y el pensar, el lapso de tiempo que desde la forja de la civilización humana que nace en la Antigua Grecia, se extiende a “Europa” y coloniza al mundo, para poder mirar y pensar las consecuencias de la historia de la metafísica en el metabolismo de la vida en el planeta Tierra habitado ontológicamente por el hombre. La “historia del ser” – de los modos de pensar el ser de las cosas; pensar el mundo en el “modo del ser”–, ha dejado una “huella ecológica” en el planeta que asecha y pone en cuestión los destinos de la vida. La crisis ambiental irrumpe como una señal alarmante de una falla de origen del pensamiento humano en la comprensión de las condiciones de la vida.

La crisis ambiental abre un cuestionamiento crucial: ¿De qué manera fue pensada la vida en la historia del pensamiento humano? ¿Por cuáles razones, el privilegio del pensamiento del ser significó un abandono, un olvido, una degradación de la vida; cercando en la razón la apuesta de la vida?

Hoy, la crisis ambiental por la que atraviesa la humanidad y el planeta da señales de una falla del proceso civilizatorio de la humanidad. Más allá del olvido del ser en el pensar metafísico, la crisis ambiental emerge como el desapego de la vida de sus condiciones de existencia. Si asistimos a una “catástrofe ecológica”, ésta no es asignable al caos universal o a un reordenamiento de la biosfera generado por la propia evolución de la vida. La crisis ambiental está causada antropogénicamente, es decir, por los particulares modos de intervención del ser humano en el ordenamiento ecológico del planeta. Esta degradación de la compleja trama de la vida en la biosfera –la “caída del sistema ecológico”– no podría atribuirse a causas naturales.

¿De qué manera se presenta y se hace comprensible la crisis ambiental? La crisis ambiental es en el fondo una crisis de la razón, de los modos de entendimiento del ser, de los entes, del mundo, que determinaron un modo de comprensión antitético con las condiciones de la vida. La crisis ambiental es en el fondo la crisis de un modo de comprensión del mundo que ha destinado los modos de construcción civilizatoria de la humanidad: la constitución de un régimen ontológico que se ha vuelto hegemónico; que ha construido el mundo globalizado, regido por la racionalidad tecno-científica-económica que domina al mundo. Este régimen ontológico está en el origen y fundamento de la estructura del capital, de un régimen productivo que impulsa un crecimiento ilimitado que se alimenta de naturaleza finita. El

²⁴ Parménides “puso por primera vez la mirada sobre el ser del ente [...] Pero esta primera, a la par que decisiva mirada ontológica, fue también la última. La idea de que todo aquello que es experimentado existe en el modo del ser-objeto se convirtió en una tesis relativa al ámbito de lo real, de tal manera que este mismo ser-objeto se concibió en general como el ser que ‘realmente’ es, y a partir de esta concepción [objetiva del ser] las restantes determinaciones ontológicas se comprendieron negativamente y, por tanto, se procedió a su descarte. El *voelv*, en tanto que puro y simple intelecúer, y el *φάναι*, el nombrar propio del discurso, se ven por primera vez en su relación unitaria con el ser. Sin embargo, esta *αλήθεια* permanece oculta en sus primeras, decisivas y fundamentales estructuras fenoménicas” (GA-62:80). Sobre el origen y efectos metafísicos del “es” de toda proposición que afirma el ente Heidegger considera; “Sabemos que la metafísica desde Aristóteles ha orientado el problema del ser hacia el “es” de la proposición, y nos enfrentamos a la tarea masiva de destrabar esta tradición [...] de demostrar su limitada legitimidad (GA-29/30:323).

proceso económico es un régimen de apropiación destructiva de la naturaleza; el capital que moviliza al mundo, desestructura la compleja trama ecológica del planeta al inducir la transformación de la materia y energía de la biosfera que desencadena la degradación entrópica del planeta.

Hoy, ante la crisis ambiental, “La posición del ‘espectador desinteresado’ resulta insostenible cuando ya no es cuestión del significado del ser sino de la posibilidad de la aniquilación de la esencia humana” (Haar, 1993a:90). Más allá de poder establecer los límites de la vida y de la esencia humana, la crisis ambiental viene a poner en cuestión toda la meditación metafísica sobre el sentido y la verdad del ser para plantear una pregunta inédita sobre la vida. Más allá de reclamar la esencia humana que de esta manera se levanta ante el ser, la crisis ambiental cuestiona el destino de la vida en el planeta y plantea la responsabilidad humana de habitarlo conforme con las condiciones de la vida.

La ontología de la vida no sólo cuestiona el modo de ser de lo vivi-ente, del ser-vivo, sino el modo de pensar el ser que de este modo con-mueve los procesos de la vida. Pensar la vida habrá de conducirnos a una hermenéutica del pensamiento de Heidegger para discernir su alcance en la comprensión de la cuestión ambiental. No sólo para sacar a la luz la “verdad” en cuestión, para comprender su condición, para revelar la “esencia”²⁵ del “Ser del Ambiente”, sino para intentar pensar las vías para “trascender”²⁶ la crisis ambiental y habitar la vida en las condiciones de la vida. Esta “trascendencia” del mundo de la *Gestell* al de una *racionalidad ambiental* no puede entenderse como un fundamento (*Grund*) de un estado emergente del ser (su epocalidad ambiental), sino como un proceso histórico más complejo que habremos de pensar como un *diálogo de saberes* –entendido como un encuentro de seres-saberes– en el campo de la ontología política (Leff, 2004, Cap. 7; 2014).

Lo no pensado de la cuestión ambiental saldrá a la luz en el encuentro de la ontología de Heidegger con el pensamiento ambiental emergente, desde lo pensado sobre la crisis

²⁵ El entrecomillado del concepto de “esencia”, tan originariamente metafísico, cuestiona la estrategia teórica de Heidegger que al conservarlo “evita” referirse al “más allá” del Ser y en general a todo lo que permanece como “tras-fondo” del ser. En la “esencia del ser” (das *Wesen des Seins*) Heidegger busca pensar el esenciarse del ser en su propia verdad, una esencia que no sea “fundamento”, “causa” ni “razón” del ser; para poder pensar la “esencia” de la verdad, la verdad del ser que clarea en el “otro” comienzo como lo más “propio del ser”; superando la pregunta sobre el ser de las cosas que constituye la “esencia” de la historia del pensamiento metafísico. Si el ser no es fundamento, ni causa, ni razón de las cosas del mundo; si no es aquello que genera lo que adviene al mundo, si no es el devenir de lo que aparece y se presencia como entes; si el ser deja de significar la razón o fundamento de la φύσις como lo inmanente generador de las cosas del universo y del mundo; si el Ser aparece como lo que se retrae a toda apariencia y se mantiene oculto “detrás” de todo lo que se presencia, pero que entraña “La Verdad del Ser” en la “Historia del Ser” como empropiación del ser (*Ereignis*), entonces el Ser se convierte en “esencia” de todo lo que “es” *ens* en el mundo. [Nota: para dar mayor consistencia a este argumento habremos de cuidarnos de las “malas interpretaciones” que traductores de Heidegger pudieran haber hecho de la polisemia del concepto *Wesen* traducido como “esencia”. Véase la advertencia clarificadora de los traductores de *Beiträge zur philosophie* al inglés (GA-65: xxiv-xxvii)].

²⁶ Mantengo provisionalmente esta otra categoría metafísica, “trascendencia” –con el que Heidegger designa la “esencia” del “fundamento del ser” (*der Satz vom Grund*) como trascendencia del *Dasein*–, en un sentido alejado de la filosofía trascendental –para evitar hablar de “resolver” la crisis ambiental–, y con la reserva que entraña la idea de trascendencia, para acercarnos a pensar una superación no dialéctica de la modernidad, que implica desconstruir la racionalidad moderna y construir un mundo fundado en la inmanencia y en las condiciones de la vida.

ambiental. En otra perspectiva de aquello que se conoce, se sabe y se comprende desde los paradigmas científicos y el campo discursivo de la sociología ambiental, la economía ecológica, las ecosofías y la bioética surgidas desde la irrupción de la crisis ambiental –de sus controvertidos saberes y argumentos–, se configura una reflexión ontológica-política-ética sobre la crisis ambiental y la construcción de un mundo sustentable, desde la inmanencia de la vida. Pensar la cuestión ambiental habrá de conducirnos a un encuentro de pensamientos e indagatorias sobre la condición del mundo moderno y las condiciones de la vida ante la crisis ambiental.²⁷

Este encuentro será una incitación a pensar desde la tensión del pensamiento: entre pensar el Ser y pensar la Vida. El enigma de la vida –que de la vida haya surgido una forma de vida simbólica antitética con lo Real la Vida–, llama a pensar las condiciones de la vida olvidadas en la historia de la metafísica por el privilegio y la dignidad del pensamiento del ser. La responsabilidad puesta en juego ante la vida deberá conducirme a “otra estrategia y otra estratigrafía” (Derrida, 1987). El *diálogo de saberes* será mi estrategia para avivar la chispa del pensamiento que en el campo de la ecología política –una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad–, abra los caminos para la construcción de nuevos territorios de vida. En esta aventura, el pensamiento ético-político ejercerá su crítica del pensamiento metafísico y de la razón logocéntrica y será custodio del pensamiento decantado en la categoría de *racionalidad ambiental*, para elaborar los conceptos que permitan comprender de manera consistente la cuestión ambiental y la condición de la crisis ambiental; para abrir el pensamiento hacia el horizonte de lo posible en el plano de la inmanencia de la vida, en la construcción de un futuro *sustentable, durable* y con *sentido*, conforme con las condiciones *termodinámicas, ecológicas* y *simbólicas* de la vida.²⁸

2. La Fenomenología de la Vida y la Facticidad de la Existencia Humana

La comprensión de la vida en el pensamiento de Heidegger deriva directamente, al tiempo que busca demarcarse y clarificar la fenomenología trascendental de Husserl, en su propósito fundamental de superar tanto el modo de acceso a la experiencia del mundo del idealismo trascendental de Kant, así como del modo científico de conocimiento de la vida que se constituye en el siglo XIX desde Lamarck –y sobre todo con *El origen de las especies* de Darwin– y de sus apropiación filosófica en la *Lebensphilosophie*, abriendo una nueva vía fenomenológica de acceso a la vida humana –la hermenéutica de la facticidad–

²⁷ En este encuentro de saberes habré de privilegiar autores y conceptos fundamentales para la comprensión de la cuestión ambiental. En ese camino no habré de evitar el reencuentro con mi propio camino –lo pensado sobre la cuestión ambiental, sobre la condición de la vida y la construcción de un futuro sustentable–, que ha fraguado en la *racionalidad ambiental*, y llevarlo a una revisión crítica en el encuentro con Heidegger y ante la cuestión ambiental.

²⁸ Habré de seguir a Emmanuel Levinas y a Jacques Derrida en su reflexión trans-ontológica fuera del cerco del logos y desde la ética de la otredad cuando señala el segundo, en referencia al primero: “la imposibilidad de traducir mi relación con el Otro dentro de la coherencia racional del lenguaje –esta contradicción y esta imposibilidad no son signos de ‘irracionalidad’ sino el signo de que ya no es posible derivar inspiración alguna *dentro* de la coherencia del logos, que el pensamiento ha quedado suprimido en la región del origen del lenguaje como diálogo y diferencia. Este origen, como condición concreta de la racionalidad es nada menos que ‘irracional’, pero no podría ‘incluirse’ en el lenguaje. Este origen es una inscripción inscrita (Derrida, 1989a:128).

desde la condición propia de la *existencia humana*.²⁹ Si Husserl buscó superar el modelo representativo cartesiano y de la ciencia galileana para encontrar en la intencionalidad del sujeto la vía más franca de acceso a las cosas mismas –de otro modo que la cognición racionalista cartesiana y el idealismo trascendental kantiano–, Heidegger, reconstruye la trama ontológica de la perspectiva fenomenológica heredada de su maestro Husserl, para abrir su propio camino pensante. Es esa la intención que habrá de movilizar el pensamiento de Heidegger en sus primeros escritos de los años 20 hasta ir madurando la trama conceptual que habrá de plasmarse en *Ser y tiempo*. De esta manera, habremos de encontrar los antecedentes de las categorías de su ontología fundamental en la desconstrucción hermenéutica que parte de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* en su curso del semestre de invierno 1921-22 en la Universidad de Friburgo (GA-61). Allí se forja la categoría de *facticidad de la vida* que estará en el fondo de la comprensión del modo de ser-en-el-mundo del Dasein que aparecerá más adelante en el escenario de la obra de Heidegger, para consolidarse en su obra magna: *Ser y tiempo*.

Habremos de seguir el texto de este curso para dilucidar el modo en el que Heidegger inscribe y circunscribe la vida en lo que llama *facticidad de la vida*, para mirar cómo se va forjando la categoría del Dasein en su camino pensante hacia *Ser y tiempo*, y la manera como en ese trayecto se va desprendiendo de la *vida-en-sí*. De esta manera intentaremos desentrañar en el propio discurso de Heidegger la diferencia que nos permita desconstruir la ontología del ser y abrir las vías para pensar las condiciones de la vida.

²⁹ Sobre la historia y el concepto de fenomenología del que parte Heidegger hacia su ontología fundamental, señala el filósofo: “La palabra ‘phenomenon’ tiene su origen en el término griego φαινόμενον que deriva de φαίνεσθαι, mostrarse a sí mismo. Un fenómeno es pues eso que se muestra como algo mostrándose a sí mismo. Esto significa que está en sí mismo allí y no está meramente representado de alguna manera, examinado indirectamente, o reconstruido de cierto modo. ‘Phenomenon’ es un modo de ser-un-objeto, y ciertamente uno particular: estar presente como un objeto desde él mismo [...] Es en este sentido que el término llegó a influir en la historia de la ciencia y eventualmente en las ciencias naturales del siglo diecinueve [...] Como ciencias de los fenómenos físicos, definen estos entes tal como se muestran en la experiencia, en un modo de acceso definido, y los definen tan solo en el grado que se muestran ellos mismos. No especulan sobre propiedades invisibles y poderes ocultos (*qualitates occultae*) [...] Los objetos deben tomarse justo como se muestran ellos mismos en sí mismos, justo de la manera que se los encuentra por una *manera definida de mirar hacia ellos y de verlos*. Ese ver surge desde y sobre la base de estar-orientados con respecto a los objetos, de un estar-ya-familiarizados con estos entes. Estar familiarizados con ellos es en gran medida el resultado sedimentado de haber escuchado sobre ellos y haber aprendido algo sobre ellos. El sobre-lo-cual está aquí presente en una interpretación o caracterización tradicional –lógica en una cierta manera de clasificarlos, caracterizarlos, y de ver sus problemas [...] Resultaría que ser en el modo de *cubrirse-sí-mismo* y *auto-velarse* pertenece al carácter del *ser del ser* [*Seinscharakter des Seins*] que constituye el objeto de la filosofía [...] entonces la categoría de ‘phenomenon’ será verdaderamente rigurosa [...] este es el camino que la hermenéutica de la facticidad intenta recorrer. Se llama interpretación...” (GA 63: 53-54, 58-60). En *Sein und Zeit*, apuntará sintéticamente: “λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo [...] Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra ‘disimulado’, no es este o aquel ente, sino [...] el ser del ente” (SZ:44). Lo que se oculta tras el fenómeno, es el ser del ente; y es lo que busca desencubrir la fenomenología en la hermenéutica de la facticidad y en el modo de la ἀλήθεια. En la “Carta sobre el Humanismo” marca su diferencia con Husserl en el sentido de “mantener la ayuda esencial que representa la mirada fenomenológica, abandonando la intención que la anima de hacer ‘ciencia’ e ‘investigación’.”

Ciertamente, debemos tratar este texto con toda circunspección por ser el esbozo de un curso más que de un tratado formalmente elaborado. Aquí se da la primera expresión de la “vida fáctica” o “facticidad de la vida”, que al tiempo que establece la línea de demarcación de la *Lebensphilosophie* de Dilthey y Bergson³⁰, así como de la reducción fenomenológica y la intencionalidad trascendental de Husserl, será el concepto con el que dé comienzo y se ponga en marcha su propia filosofía, particularmente el marco conceptual que conduce hacia la analítica existencial del Dasein en la que se forja la “ontología fundamental” en *Ser y tiempo*. Desde el inicio del texto, Heidegger asienta:

El aspecto historiográfico de la filosofía solo es visible en el acto de filosofar. Sólo se lo aprehende como existencia y sólo es accesible desde la pura *vida fáctica* y, conforme a ello, con y a través de la historia [...] Debemos alcanzar una comprensión categorial existencial (*existentiell*) y una articulación (un conocimiento actualizador) dentro del cual lo que es separable no sea interpretado como un conjunto y un origen, sobre la base de lo que tradicionalmente está separado, sino que sea interpretado positivamente, sobre la base del comportamiento fundamental hacia la vida fáctica, de la *vida como tal*” (GA-61:3, itálicas mías).

Heidegger declara su propósito: “Nuestra consideración estará entonces en posición de traer a la experiencia la vida, como vida fáctica, en su objetividad y su Ser y, conforme a ello, hacer posible una genuina aprehensión explicativa de la vida” (GA-61:86). De allí se desprende ya una intención que habrá de recorrer la obra de Heidegger: la “vida fáctica” no habrá de ser la raíz de un pensamiento que conduzca hacia la comprensión de la vida-en-sí—de la manera como lo Real de la Vida se inscribe, afecta y se significa en la experiencia humana de la vida, y cómo esta, desde su “comportamiento cognitivo” conmueve y dirige los cursos de la vida en el metabolismo de la biosfera—sino de aquello que funda a la filosofía como pensamiento del ser. La *facticidad de la vida* será el dispositivo conceptual para llegar a la *destrucción* de la comprensión metafísica de los entes. La “vida como tal” no es lo Real de la vida, sino la vida humana, la vida del Dasein cuya condición es pensar el ser, no propiamente la vida.

La *facticidad de la vida* opera así como la actualización de una diferencia excluyente cuya raíz proviene de la inclinación originaria de la filosofía por el pensamiento del ser y su consecuente extrañamiento de la vida. Siguiendo la definición de Platón en su *República*, “Lo que propiamente llamamos filosofía, el ascenso al Ser como tal [...] es la conversión del alma de un día que parece la noche a un día genuino [...] No debieran aquellos que toman (se apropian) cada ente como Ser (en acuerdo con su Ser) ser llamados filósofos? (GA-61:37-38). En su *destrucción* de ese principio filosófico, Heidegger considera: “El objeto de la definición de la filosofía se determina como [...] *comportamiento cognitivo hacia los entes en términos de Ser* [...] si la posesión debe ser una de principio, si debe contener en sí misma lo que se juega en ella, con respecto al principio (como cognición y precisamente como principio), entonces esto resulta decisivo para la posesión del objeto (de la definición): a saber, el Ser del poseer y en efecto, el Ser del poseer del comportamiento

³⁰ Heidegger busca justificar su distanciamiento de Dilthey: “Dilthey poseía un instinto seguro, pero tuvo que trabajar con insuficientes medios metodológicos y conceptuales que bloquearon su camino hacia una formulación radical de los problemas” (Ibid.:7).

cognitivo hacia los entes en términos del Ser” (Ibid:44-45). Esta definición del campo de la filosofía como *ontología* es expresado más contundentemente cuando Heidegger escribe:

De allí resulta cómo una definición formalmente indicativa de filosofía al nivel de principio [...]: *filosofía es comportamiento cognitivo, a nivel de principio, hacia los entes en términos del Ser (del sentido del Ser), específicamente que lo que está decisivamente en juego en el comportamiento es el respectivo Ser (el sentido de Ser) de la posesión del comportamiento.* Filosofía es ‘ontología’, ontología radical, y como tal es ontología fenomenológica (existencial, historiológica, espiritual-histórica), fenomenología ontológica [...]. El objeto de la filosofía, los entes en su Ser, co-determina desde sí misma (función de principio) el comportamiento. Como un comportamiento en el nivel de un principio, lo que en él está en juego es su Ser. El comportamiento cognitivo tiene una relación de principio a los entes en su Ser realmente original y radical (no una mera actitud hacia aprehender, una mera discusión, sino una relación que aún y precisamente a través del aprehender ‘es’ lo que aprehende y aprehende lo que ‘es’) [...] Lo que se discute es el Ser, que eso ‘es’, el *sentido de Ser*, que Ser ‘es’, que está allí como Ser genuinamente y de acuerdo con su significancia (en el fenómeno). Fenómeno: existencial. La cuestión es que viene a ‘ser’ [...] Es en efecto el Ser del comportamiento (fenomenológicamente) a través del comportamiento; la maduración del comportamiento (Ibid:46).

Si la filosofía se define propiamente como ontología, y ésta se configura en la definición de la meditación del “ser en tanto que ser”, el sentido del ser no se revela en el paso de una ontología pensada como el “λόγος del ser” a un “discurso del ‘ον’, sobre el ente en general, sobre el ente en tanto que ente”; ni al pasar de una ontología del “ον” (el ente) a una ontología del “εἶναι” (el ser). La *destruktion* no es la hermenéutica de la genealogía del ser ni de la pregunta por el ser.³¹

El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas. Pero [...] sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general [...] la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita un acuerdo previo de lo “que propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’ (SZ: 21).

Se abre así no sólo de la cuestión de pensar el concepto de “ser” para alcanzar una comprensión más originaria, esencial y verdadera del ser, sino de pensar la condición de la vida previa a toda ontología, de donde nace el pensamiento del ser: el enigma de pensar la vida de manera “no conceptual”, “no óptica ni ontológica”, de manera que la comprensión de la vida no quede enclaustrada, codificada y significada como una “ontología de la vida”, o “fenomenológicamente” a una “experiencia de la vida”. Surge allí la cuestión de saber si la comprensión de la “verdad del ser”, del principio y de las condiciones últimas de la vida debieran circunscribirse a una comprensión ontológica de la totalidad de los entes, o si debiera abrirse a una comprensión pre-lingüística –de la experiencia pre-lógica, pre-ontológica– del ser y de la vida.³²

³¹ Hubert Dreyfus (2003) enfatiza que justamente la diferencia entre Heidegger y Foucault es que la Historia del Ser no es una genealogía.

³² Derrida señala que Heidegger “habla en general de estructuras formales de la cuestión en general, sin distinguir aún entre cuestión óptica y la cuestión del ser, donde la originalidad de lo *Gefragte* no está aún puesto en consideración [...donde se trata de...] otra cuestión que la cuestión del ser, aunque tenga

Desde Platón hasta Heidegger ha quedado cercado el campo de la filosofía con el sello del Ser. En la comprensión de la fenomenología trascendental y de la hermenéutica ontológica, filosofía es la disposición y comportamiento cognitivo hacia el Ser desde el sentido del Ser; la facticidad de la vida es pensada como la disposición y condición de la vida desde la “distancia de la vida” desde la cual se piensa el Ser. Heidegger entiende así la significancia de la vida en la filosofía y la distancia que en efecto toma de la vida misma.

Puesto que ‘vida’ significa algo último, y puesto que es lo que procuramos al emplear la palabra, nuestro uso de ella en cada caso siempre nos coloca donde queremos estar y donde reclamamos estar. En consecuencia no sentimos obligación alguna para buscar el sentido fundamental y riguroso, y meramente jugamos con el término –o más bien es el término el que juega con el filósofo [...] Por este camino nunca conseguiremos apropiarnos y delinear las tendencias positivas de la filosofía de la vida moderna. En cambio, creemos haber hecho bastante al conceder que una filosofía de la vida es en efecto necesaria, pero a una cierta ‘distancia’ de la vida. Empero, esto expresa una mera sanción teórica de la significancia de la vida en la filosofía, y el sentido del concepto de distancia permanece determinado por una obstinada teorización con respecto a la cognición, sobre todo con respecto al ‘concepto’ (Ibid:63).

Sancionado así el valor subsidiario de la vida para la filosofía, Heidegger no habrá de dispensarse de un cierto ejercicio filológico para aprehender el concepto de vida:

necesariamente al lenguaje como elemento, no está intrínsecamente y totalmente ligada con el lenguaje; lo que hace que el objeto en cuestión, el ente, existe en su sentido, independientemente de la *Bedeutung*” (Derrida, 2013:89). Derrida encuentra esas amplias zonas de lo Real, incluso de la experiencia, donde “sería fácil mostrar que no hay necesidad de hacer referencia intrínseca al lenguaje concerniente a los entes a las formas de los entes que no tienen nada que ver con el lenguaje, es decir, para la totalidad del ente en la cual el lenguaje aún no ha hecho irrupción, es decir, la casi totalidad del mundo: no solamente la Tierra, el sol y los vientos, sino también una zona pre-lógica de la experiencia [...] zona que quizá pudiéramos pensar que es más vieja, más arcaica que el lenguaje” (Ibid.:88). Mas, aún reconociendo estas amplias zonas de lo Real y de la experiencia pre-lógica de la experiencia humana, de las entidades ópticas no constituidos por el lenguaje, ¿como habría la filosofía y la ciencia de dar cuenta de lo pre-escindido por la lengua –de todo aquello que no se define por la matemática pura y demanda la explicitación, la significancia y el sentido que sólo el lenguaje otorga–, prescindiendo del lenguaje y del discurso que remiten indefectiblemente a la cuestión del ser, al hecho de nombrar el objeto cuyo modo de existencia buscamos comprender, a través del discurso de lo que *es*?: “cuando uno se pregunta qué es el ente físico o el ente psicológico al nivel tal vez del afecto pre-lógico, hace falta que sepa lo que quiero decir preguntando lo que es, y queriendo respetar lo que eso es” (Ibid.:89).

En este camino exploratorio hacia la reinstauración de la vida dentro de las condiciones de la vida no habré de aventurarme al (des) propósito de comprender la vida de una manera tan originaria que tuviera que superar todo pensamiento ontológico de la vida (del modo de ser de la vida) fuera de toda comprensión conceptual. Habré de contentarme con abrir el pensamiento a aquello que no ha sido pensado hasta ahora ni por las ciencias ni por la filosofía para intentar comprender las *condiciones de la vida* en el momento histórico en el que lo que está en cuestión no es sólo –ni primordialmente– el ser, sino *la vida misma*: la responsabilidad sobre los modos humanos de habitar la Tierra. Si ontología es por definición la cuestión del “ser en tanto que ser”, pensar el Ser es la esencia misma de la ontología. No habremos de “superar” la ontología dilucidando el sentido último del ser, sino tratando de comprender la manera como la pregunta por el ser (*ov, εἶναι*), opaca, ensombrece, desdibuja, abandona, la cuestión de la vida; pensando la manera como la historia de la ontología ha instaurado regímenes ontológicos que degradan las condiciones de sustentabilidad de la vida, y buscando repensar el principio de la vida para reconstituir los modos de ser-en-el-mundo –de habitar el planeta– conforme con las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida.

Para esbozar las estructuras del sentido del término ‘vida’, empecemos con el verbo ‘vivir’. Aquí, como en cualquier parte, hay una experiencia concreta a ser presentizada, aún si al principio la explicación del sentido es pura y simplemente una cuestión de ‘sentir’. 1. Vivir, en un sentido intransitivo: ‘estar vivo’, ‘vivir realmente’ (=vivir intensamente), ‘vivir imprudentemente, de manera disoluta’, ‘vivir recluso’, ‘vivir medio vivo’, ‘vivir por las buenas o por las malas’. 2. Vivir, en un sentido transitivo: ‘vivir la vida’, ‘vivir nuestra misión en la vida’; aquí en la mayor parte encontramos compuestos: ‘vivir a través (*durchleben*) de algo’, ‘sobrevivir [*verleben*] ociosamente’, y especialmente, ‘tener una experiencia vivida [*erleben*] de algo’. Estos significados del verbo son nominalizados en el término vida, que en consecuencia ya tiene una ambigüedad transitivo-intransitiva.” (Ibid:63).

Sin destrabar la trama lógica y lingüística, gramatical y sintáctica, que enmaraña los sentidos de la vida humana en las formas de nombrar la vida vivida –sin desconstruir el modo en el que la comprensión de la vida quedó atrapada por el “desarrollo de la gramática por los griegos³³–, la ontología de la vida ha quedado restringida a la experiencia de la vida humana, a la fenomenología de la vida. La hermenéutica de la facticidad de la vida que intenta Heidegger no indaga el Ser de la Vida como el orden pre-ontológico o a-ontológico de lo Real de la Vida, del orden termodinámico de donde emerge y la trama ecosistémica que sostiene la vida humana. Más allá de los significados transitivos e intransitivos del verbo vivir, Heidegger despliega los sentidos de las “categorías básicas de la vida”:

Vida [...] en el sentido de algo que específicamente genera posibilidades, que maduran parcialmente en y por la vida misma. Vida de la que podemos decir que puede traer todas las cosas y que es incalculable; que es en sí misma algo que genera posibilidades y que *es* sus posibilidades, ella misma como una posibilidad (una categoría que puede aprehenderse de una manera fenomenológica rigurosa; desde el inicio no tiene nada que ver con una posibilidad lógica o *a priori*) [...] Vida entendida en sentido de la unidad de la extensión en la posibilidad y como posibilidad [...] y este todo tomado como realidad [...] en su opacidad específica como poder y destino)” (Ibid:64).

Si bien aquí trasluce el sentido originario de la φύσις (que Heidegger no menciona en todo el curso) y una intuición del encuentro del orden pre-ontológico de la vida y con la vida fáctica humana, estos sentidos son cooptados por el pensamiento del ser: “En los sentidos apenas especificados del sustantivo ‘vida’ y del verbo ‘vivir’ [...] un sentido prevaleciente peculiar resuena ahora: vida = existencia, ‘ser’ en y a través de la vida” (Ibid:64). El Ser sobre la Vida. La Vida subsumida en el Ser. Pues lo posible de la vida no se forja solamente desde la significancia de la vida fáctica, sino en la potencia de lo Real de la Vida, y que abre la pregunta: ¿En qué punto se encuentra lo Real de la Vida con el sentido de la vida en la comprensión ontológica de la vida? Heidegger medita:

Este sentido de los antes mencionados nexos de significados de la vida debiera ponerse de relieve –hasta el punto en que el sentido mismo lo permita en el nivel actual de nuestras

³³ “Estas no son meras consideraciones gramaticales [...] puesto que las categorías de la gramática se originan de hecho en las del habla viva, en las del habla inmanente de la vida misma. Las categorías gramaticales se originan, en gran parte, historiológicamente, lo que explica cómo la explicación de la vida misma cayó muy temprano en manos de una determinada explicación teórica y articulación de la vida” (GA:61:63).

consideraciones– de tal manera que esta puesta de relieve se realice en unión con una más precisa y básica articulación del fenómeno ‘vida’, junto con dirigir la mirada hacia algo que está co-presente en el fenómeno ‘vida’ como tal, y sea co-aprehendido en el sentido propio de la vida” (Ibid:64).

Empero, lo Real de la Vida nunca entrará en sus “consideraciones”. La vida ha sido así “ontologizada”, su comprensión subsumida al modo del “ser de la vida”. La facticidad de la vida se configura como el principio de una ontología existencial.

2.1 Vida y Mundo

La facticidad de la vida, dirá Heidegger, es el “Ser de la vida”. Mas esta vida no es autónoma, su modo de ser es estar “en algo”. Ese “algo” es un “mundo”. Ese mundo no es algo que está ya allí para que llegue a instalarse en él la vida. La vida constituye su facticidad en su relacionalidad con el mundo que no le pre-existe, sino que se con-forma en una compleja relacionalidad con la vida. Esta comprensión del carácter ontológico de la vida –que será el carácter existencial del Dasein y quedará plasmado como piedra angular de la ontología fundamental en *Ser y tiempo*–, es pensado por Heidegger desde estos tiempos “iniciales”.³⁴ Allí trasluce ya la opacidad de la vida que quedará plasmada y latente en la noción heideggeriana de “ser-en-el-mundo”:

El sentido intransitivo del verbo ‘vivir, si es presentificado concretamente, siempre adopta forma explícita en frases como vivir ‘en’ algo, vivir ‘de’ algo, vivir ‘para’ algo, vivir ‘con’ algo, vivir ‘contra’ algo, vivir ‘siguiendo’ a algo, vivir ‘desde’ algo. El ‘algo’ [esa entidad simbolizada, significada, donde habita la vida humana] cuyas múltiples relaciones con ‘vivir’ están indicadas en estas expresiones proposicionales [...] es lo que llamamos ‘mundo’. Para entender este concepto, tenemos que tener en mente nuestra manera de acercarnos a su determinación. Nuestro acercamiento surge de la interpretación fenomenológica del fenómeno ‘vida’ y se articula a través de los sentidos intransitivos y transitivos de ser en, de, para, con y contra un mundo. Lo que tenemos aquí, entonces, no es la propuesta y designación de una realidad particular incidentalmente elegida (el cosmos de la naturaleza) como mundo, i.e. como un lugar donde ocurre encontrar seres vivientes. Por el contrario, estamos determinando el concepto de mundo precisamente empezando con el fenómeno indicado en el verbo ‘vivir’, un fenómeno que determinadamente podemos intuir como nuestra vida, el vivir de nuestra vida. La categoría fenomenológica ‘mundo’ nombra inmediatamente –y esto es crucial– *aquello* que es vivido, el contenido al que se dirige el vivir, aquello a lo que se aferra la vida [...] si el sustantivo ‘vida’ se entiende en su sentido relacional [...] el contenido correspondiente puede caracterizarse como ‘mundo’ [...] la vida es en sí relativa a mundo [...] la relacionalidad en cuestión es una referencialidad, i.e.

³⁴ Levinas vendrá a cuestionar esta concepción de Heidegger que excluye la otredad ética de la coexistencia ontológica: “La *revelación*, con relación al *conocimiento objetivante*, constituye una verdadera inversión. En Heidegger ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también a fin de cuentas, en la relación con el *ser en general*, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como el horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de esta visión, fuese la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un *nosotros* anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado” (Levinas, 1977/1997:91).

es actualizada, vivida [...] intencionada pre-conceptualmente para la interpretación [...] Mundo es la categoría básica del contenido-sentido en el fenómeno vida. En este contexto, el término ‘categoría’ se refiere a algo que, de acuerdo con su sentido, interpreta un fenómeno en una dirección de sentido [...] al nivel de un principio, y trae el fenómeno a la inteligibilidad, como lo interpretatum (Ibid.: 65).

Esa relacionalidad interpretativa con el mundo no es un comportamiento cognitivo, sino significativo, que se da propiamente en el cuidado existencial:

La categoría es interpretativa (específicamente de la vida fáctica) sólo si es apropiada en el cuidado existencial [...] La preconcepción de la interpretación surge del nivel respectivo de la apropiación de la vida en sí misma. En esta perspectiva de la vida fáctica no hay posibilidades teóricas a elegir a capricho [...] Cuidado [...] es el sentido relacional básico de la vida en sí misma [...] habiendo llegado desde el comienzo a tal dimensión del reino fenomenal que se hace posible un acercamiento concreto a la explicación categorial [...] Vivir en su sentido verbal, es ser interpretado conforme a su sentido relacional como cuidar: cuidar de y sobre algo; vivir desde [sobre la base de] algo, cuidándolo. El carácter del cuidado no implica que la vida sea una larga desasosegada aventura. En el éxtasis desenfrenado, en la indiferencia, en la estagnación –aquí como en cualquiera parte, ‘vivir’ significa cuidar. Lo que cuidamos de y sobre, a lo que el cuidado se adhiere, es equivalente a lo que es significativo. La significancia es una determinación categorial del mundo: los objetos de un mundo, objetos mundanos, son vividos en tanto que incorporan el carácter de la significancia [...] ‘Privación’ (*privatio, carentia*) es tanto el modo relacional e intrínseco básico, y el sentido del Ser de la vida [...] La experiencia no se entiende aquí en el sentido teórico, como percepción empírica versus pensamiento racional [...] Cada experiencia es en sí un encuentro en y por un acto de cuidar [...] se experiencia como significativo [...] la objetividad ‘naturaleza’ surge primero del sentido básico del Ser de los objetos del mundo vivido, experienciado, encontrado” (Ibid:66-69).

El mundo de la vida se forja en la facticidad de la vida; no es un espacio-tiempo donde emerge, se forja, se despliega y evoluciona la vida. El mundo se establece en el ocurrir del vivir, donde se despliega el verbo de la vida. Empero el mundo no es en sí emergencia de la vida, sino construcción desde la apropiación, la experiencia, el cuidado de la vida. Si el mundo no es un espejo donde se refleja la vida, tampoco se constituye dentro de la trama de la vida de la biosfera, donde se generan –regeneran o degeneran– las condiciones termodinámico-ecológicas donde se sustenta la experiencia y el cuidado de la vida. Si el mundo se construye a través de la significancia de la vida fáctica, ese “vivir de nuestra vida” que forja su “mundo de la vida” no vive fuera de las condiciones cósmicas, termodinámicas y ecológicas de la vida. Si Heidegger renuncia a toda ontología de la vida como “naturaleza cósmica” y se remite a la vida desde la vida vivida, significada, ¿no está ya optando por un cierto antropologismo del mundo del Dasein, que aún des-psicologizado y des-subjetivizado es un ser humano despojado de su materialidad viviente?

La facticidad de la vida que se configura en el curso de 1921-22 será para Heidegger la condición existencial del *Dasein*, el fenómeno de estar-en-el-mundo.³⁵ La categoría “vida”

³⁵ En *Sein un Zeit* afirma Heidegger: “estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) ‘en’ un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que

se revela así como una noción transicional, un concepto-andamiaje-hacia la categoría *Dasein*, fundamento de su ontología existencial. La categoría “vida” se aleja de la inmanencia de la vida-en-sí y se transmuta en un concepto *sobre* la vida. Heidegger consiente que

Las categorías no son invenciones o un grupo de schemata lógicos como tales, ‘*lattices*’; al contrario, están vivas en la vida misma de un modo original: vivas a fin de ‘formar’ vida en ellas mismas. Tienen su propio modo de acceso, que no es extraño a la vida misma, como si cayeran desde afuera sobre la vida, sino al contrario son precisamente el modo preeminente en el que *la vida viene a sí misma*. Empero, en tanto que la vida en cada caso se posee a sí misma como fáctica, de una u otra manera, sin importar qué tan disperso esto sea, los caracteres y categorías interpretativas pueden mantenerse visibles y hasta cierto grado inteligibles, aún cuando el modo original de acceso ya no esté disponible (Ibid:66).

Heidegger cae así en un equívoco fundamental: el desconocer la diferencia originaria y radical entre lo Real y lo Simbólico, la huella originaria de la gramática y la escritura (Derrida, 1967) que ya se plasma en el *λόγος* y se vuelve violencia metafísica (Derrida, 1989a), que se expresa en lo *daimon*, lo *unheimlich*, lo “extraño a la vida misma”; y cuyos impactos se manifiestan en la crisis ambiental del planeta. Es el pecado original del orden simbólico, la fatalidad del ser que no se salva con una fenomenología hermenéutica que pudiera exorzisarlo, retrocediendo hacia los tiempos originarios de los categoriales iniciales de la vida humana. En la categoría de “facticidad de la vida” Heidegger antepone ya un modo de ser de la vida, el del *Dasein*, a la totalidad del mundo y de la vida. Más aún, pone de lado las condiciones no ontológicas de la vida, las que se establecen desde lo Real de la Vida –un Real *hors signifié*, difícilmente categorizable y reducible fenomenológicamente, mas que constituye la condición propia (olvidada por la ontología) de la vida fáctica.

¿Dónde queda la vida que simplemente “es”, la vida que no es vida porque implique su cuidado; cómo se comprende la vida pre-significada, lo Real de la vida o la vida en lo Real, antes y fuera del orden simbólico de la existencia humana? Heidegger denega la vida Real al relegarla al insidioso mundo de la vida objetivada, donde “la vida está llena de posesiones”, donde ha sido poseída, objetivada por la racionalidad de la modernidad, por el conocimiento representativo de la ciencia. “Mantener a distancia toda teoría intrusiva de la objetividad como tal” es lo que motivó la indagatoria fenomenológica de Husserl y la ontología existencial de Heidegger, dice Emmanuel Levinas (1967/2010). Antes de certificar la vía fenomenológica de acceso a lo Real de la Vida y al conocimiento de la vida, habríamos que dejar a ese Real manifestarse en los modos propios de la vida fáctica, en los imaginarios y prácticas de la vida. Podremos así comprender las categorías existenciales de

están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ [en alemán] procede de *innan-*, residir, habitar, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán ‘bin’ [‘soy’] se relaciona con la preposición ‘bei’ [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘ich bin’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. ‘Ser’, como infinitivo de ‘yo soy’, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo” (SZ:63-64). Estar-en-el-mundo no es *ser-en-la-vida*!

los pueblos de la tierra –el *sumak kawsay*, la *pachamama*– como categoriales que expresan los imaginarios de la vida misma, que desde allí movilizan la vida desde el modo en que en esas categorías cristalizan, se decantan, se incorporan, significan y practican la vida.

En la reducción fenomenológica, la vida-en-sí se difumina en la significancia de la experiencia de la vida. La analítica existencial opera una reducción conceptual y ontológica de la vida a la vida fáctica del Dasein. No es el ocultamiento propio del Ser de la Vida –el *Lethe* del Ser– sino el efecto del método fenomenológico que reduce lo Real de la Vida a su experiencia existencial. Si Heidegger acierta en contraponer al objetivismo de la ciencia moderna los modos de comprensión asentados en la “facticidad de la vida” que aprehenden desde sus modos de significación una “cierta” objetividad de la vida, yerra al pensar que la comprensión de la vida –aquella de la que depende la existencia de la vida– podría prescindir de la ciencia y valerse solamente de la ontología existencial del Dasein, o en el mejor de los casos, de las ontologías existenciales de los pueblos. Siguiendo el principio de reducción fenomenológica, y al igual que Husserl, Heidegger cree que la vida misma está ya inscrita en el pensamiento categorial, que es comprensible desde el vivir fácticamente ‘en’ la significancia:

la transición de la explicitud a la no-explicitud, es de manera eminente, ‘categorial’ (interpretación de las categorías). La significancia se vuelve explícita en la propia interpretación de la vida con respecto a sí misma, y desde allí podemos primeramente comprender completamente lo que ‘es’ y lo que significa vivir fácticamente ‘en’ la significancia [el ser del Dasein]. La expresión abreviada ‘vivir en la significancia’ significa vivir en, de y desde objetos cuyo contenido es del carácter categorial de lo significativo. En el cuidado, la vida experiencia su mundo, y este sentido básico de ser experimentado, provee el sentido pre-conceptual, anticipando el sentido completo de toda interpretación de la objetividad –incluyendo incluso la interpretación lógico-formal [...] La direccionalidad y la maduración fáctica no explícitas de una toma explícita de la dirección en el mundo circundante, en el mundo compartido y en nuestro propio mundo, primero se vuelve interpretable [...] estos nexos categoriales están vivos en la vida genuinamente concreta [...] vivos en su facticidad [...] solo si está presente en el modo propio de su existencia (GA-61:70, 74).³⁶

³⁶ Heidegger busca dar consistencia a una red categorial capaz de aprehender el fenómeno de la vida como una fenomenología hermenéutica de la facticidad de la vida: “La más incisiva interpretación de la relacionalidad del cuidado ha develado y puesto de relieve las siguientes categorías correlacionadas (*interpretata*) de la vida: inclinación, proclividad, ser-transportado, dispersión, y auto-satisfacción. Esos son los fenómenos que deben interpretarse antes que nada, de manera a preparar la preconcepción para una aprehensión radical del sentido básico de ‘movimiento’ (‘proceso’, ‘corriente’, ‘flujo’, ocurrencia de la vida, nexo de actualización, maduración) en tanto que estamos resueltos por una vez a tomar seriamente los conceptos operativos básicos, a mirar de frente la simple infernal condicionalidad del acercamiento a cada interpretación y a confrontar las cuestiones directamente” (Ibid:76-77). Cabe preguntarnos, si estos caracteres categoriales, que constituyen los existenciales de la vida fáctica en la relacionalidad del cuidado (inclinación, proclividad, ser-transportado, dispersión, auto-satisfacción) remiten, de manera análoga a la intencionalidad fenomenológica de Husserl, a una psicología del comportamiento humano. Husserl habría avanzado dichas categorías de la facticidad y cuidado de la vida en términos de su fenomenología de la conciencia: “el mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo, y precisamente en este nuestro ‘vivir uno-con-otro’ el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente. Nosotros, como vivientes con conciencia despierta de mundo somos permanentemente activos sobre la base del pasivo tener mundo, somos a partir de ahí afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-

Ser-en-el-mundo es vivir en un entramado de sentidos que no son propiedades de las cosas sino que son asignados desde un orden significante: “El ‘señalar’ del signo, el “martillar” del martillo no son [...] en absoluto propiedades, si con este término ha de designarse la estructura ontológica de una posible determinación de las cosas [...] La utilidad (remisión), como constitución pragmática, tampoco es una aptitud de un ente, sino la condición ontológica de posibilidad para que éste pueda ser determinado por aptitudes” (Ibid.:90). En efecto, una cosa, un útil, un árbol que están a la mano, no tienen una ontología propia. Una estructura ontológica es un “orden” o un “régimen ontológico” que confiere un sentido y constituye prácticas de uso y transformación de los entes y las “cosas” del mundo, que interviene y enactúa procesos ontológicos, los órdenes de lo Real, que las ciencias buscan alcanzar a través de “leyes” que rigen el comportamiento de la naturaleza y de la sociedad.

Podremos así distinguir en este primer momento al menos tres regímenes ontológicos: 1) el orden de la vida que organiza el caos universal (negentropía/entropía) y el metabolismo de la biosfera; 2) un orden de racionalidad que organiza el mundo de la *Gestell*, que dispone a los entes para su apropiación/transformación mediante los dispositivos de poder de la racionalidad tecno-científica y jurídico-económica como un proceso de racionalización de la racionalidad que gobierna al mundo moderno; y 3) el orden ontológico de un *mundo de vida* ordenado por la significancia-facticidad-pragmaticidad del Dasein dentro de las condiciones ecológicas y termodinámicas, simbólicas y culturales de su territorio de vida.

Un *mundo de vida*³⁷ no se constituye solamente en el encuentro de diferentes objetos diversamente significados, por la red de significancias que constituyen los “mundos de la vida” en su sentido fenomenológico; no es solamente un mundo constituido en la relacionalidad de la facticidad de la vida del Dasein –dentro de una ontología relacional-existencial–, sino el encuentro de “órdenes y regímenes ontológicos” dentro de la trama de la vida: de la vida de la biosfera en la que los “objetos” se encuentran direccionados por condiciones ‘otras’ que las de la significancia del Dasein; en los modos de desplegarse la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico en diferentes territorios de vida (Deleuze y Guattari, 1980/1987). Son los “encuentros” de la vida en el caos originario del cosmos, en el juego entrópico-negentrópico de la termodinámica de la vida, en la simbiogénesis y evolución de la vida, de la relacionalidad ante-predicativa y las estructuras simbólico-significativas de la vida cultural. Es el encuentro de ontologías existenciales diversas constituidas *en* lo Real de la vida y *por* la significancia de la existencia en la que se configura el orden Simbólico de la vida: regímenes ontológicos arraigados en diferentes territorios de vida que definen sus fronteras y sus diferencias en el campo de la ontología

dados; nosotros, de modos diferentes, estamos activamente ocupados, vueltos hacia esto o aquello según nuestros intereses; ellos son en nuestros actos, nuestros objetos ‘temáticos’ [...] nuestro quehacer que resume, que se refiere, que activamente identifica y diferencia; o también nuestro valorar activo, nuestro proyectar propósitos, nuestro actuante hacer efectivos caminos y metas propuestos [...] nosotros en el vivir el uno con el otro tenemos el mundo pre-dado en el uno con otro, como el que para nosotros existe y tiene validez, al que nosotros pertenecemos en el uno con otro también, al mundo como mundo para nosotros todos, como el que nos es pre-dado con ese sentido de ser” (Husserl, 1936/2008:150-1).

³⁷ El concepto *mundo de vida* designa la construcción de mundos posibles desde una ontología de la vida, en el sentido de la *territorialización de la vida*, a diferencia del concepto fenomenológico de *mundo de la vida*, que designa la significancia de la vida fáctica o experiencia de la vida.

política, en el encuentro conflictivo de intencionalidades significativas, en la confrontación de diferentes modos de interiorizar y de enactuar la vida, en la configuración de mundos de vida en contextos eco-culturales que se metabolizan y reinventan en la complejidad ambiental (Leff, 2000).

Desde esta comprensión del “movimiento de la vida”, si en el pensar de Heidegger “el carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva [*Bewandtnis*]”, tal “carácter” es el de un *régimen ontológico* que rige –ordena, da sentido, dirige, moviliza [*Bewegtheit*]– la condición respectiva, el relacionamiento del Dasein con “las cosas de su mundo”. Esa sería la “determinación ontológica del ser de este ente [...] desde la totalidad respectiva [*Bewandtnisganzheit*]”, dirá Heidegger en *Ser y tiempo* (SZ:91). El mundo se construye en la relacionalidad de regímenes ontológicos determinados por la “potencia” de lo Real y la significancia del “Ser”. Ser/estar *en* el mundo es pensado como un complejo categorial de relaciones de respectividad que se configura dentro de “mundos de la vida”, donde la trama ecológico-termodinámica de la vida ha sido excluida y no constituye por tanto una condición de la vida. Empero, el ser-en-el-mundo de la vida fáctica no puede ser sino un estar dentro de las condiciones propias de la vida. Una “ontología de la vida” deberá comprender la vida como procesos de significación-territorialización del mundo en el metabolismo eco-sistémico de la biosfera; la significancia que moviliza al Dasein lo funda, sustenta y con-mueve desde lo Real de la Vida que se internaliza en imaginarios culturales y arraigan en hábitos de vida, a través de prácticas de vida que revierten y se enlazan en la trama de la vida de la biosfera.³⁸

Un punto nodal en la comprensión de la vida fáctica –nodal en tanto que anuda fenomenológicamente la comprensión de la relación del Ser y del Dasein con lo Real de la vida que conoce la ciencia³⁹– es el carácter “distante” y “ruinoso” de la facticidad de la vida

³⁸ Como veremos, Heidegger no piensa la relacionalidad de la vida fáctica con lo Real de la vida, ni la relación de diferentes regímenes ontológicos, ni el campo conflictivo del encuentro de las diversas ontologías existenciales como modos diversos de ser-en-el-mundo dentro de diferentes contextos y condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida. El Dasein se convierte así es un ente sin cuerpo, en el que encarnan sentidos de vida en una facticidad eidica, sin una Tierra que sustente su Mundo. En el Dasein encarna el εἶδος platónico.

³⁹ Siguiendo su *destruktion* hermenéutica hacia la vida, Heidegger apunta: “Si queremos evitar medias medidas para resolver la cuestión del carácter ontológico de los nexos de vida relevantes [...] estamos compelidos a considerar la cuestión del objetivo carácter ontológico de la ‘vida’. El Ser de la vida como su ‘facticidad’. En nuestra caracterización preliminar de la vida hemos hablado con frecuencia de [...] nexo de actualización. En otros lugares la gente habla de proceso, corriente, del carácter fluido de la vida. Esta manera de hablar está motivada por, y sigue un aspecto fundamental en el cual encontramos la vida, y lo tomamos como una directiva hacia el conjunto de las estructuras básicas de la vida como *movimiento*, motilidad [...] la explicitación categorial de la facticidad hace posible la determinación del sentido de lo que hemos venido llamando la situación. Tendremos que preguntar dónde vive la vida en nuestros nexos de vida, que constituye su mundo, qué significa vivir en las ciencias, cuál es allí el sentido de la facticidad y qué se incluye en la apropiación de ese sentido. Esto significa que habremos de considerar a las ciencias en su situación histórica, verlas en su sentido de facticidad y en las posibilidades incluidas en ellas para una reapropiación original (GA-61:85). Véase que vida está entrecomillada cuando se trata de su carácter ontológico, y que tal carácter se reduce a su facticidad, a la condición del *Dasein*, no a la condición de lo Real de la vida misma. Empero, a lo que apunta Heidegger es a la necesidad de aprehender el conocimiento de la vida que configuran las ciencias desde el sentido originario en la facticidad de la vida, desconstruir las ciencias decurrentes e inscritas en la historia del pensamiento metafísico, desde la historicidad del Ser, desde la facticidad originaria de la vida, en el modo de la reducción fenomenológica de Husserl. Mas si la facticidad de la vida no es universal,

que Heidegger encuentra en la relacionalidad del cuidado. Sin que Heidegger expresara propósito alguno de encontrar allí la comprensión existencial de aquello que la ciencia nombra *entropía* –que hubiera podido conducir a Husserl a la reducción fenomenológica de este concepto en la termodinámica de su tiempo–, permite dilucidar las resonancias vinculantes entre la comprensión de lo Real de la Vida y de sus manifestaciones en la vida humana. Más allá de toda especulación sobre la metafóricidad entre *ruinanz* y *entropía*, es preciso reconocer que el concepto de entropía como dispersión de la materia y degradación de la energía, así como la idea de “caída” y “decadencia”, reverberaban en el discurso filosófico y la episteme de la época. Prestemos oído al modo como resuenan la “proclividad a la distancia” y la “ruina” (*ruinanz*) en relación al “cuidado”. El carácter relacional en la estructura del cuidado, dice Heidegger,

es encontrado como disperso en el mundo, y es precisamente allí que la vida lo encuentra siempre. Llamemos a esta categoría de la relacionalidad *distancia* {o respectivamente, abolición de la distancia –relevante a la actualización!– su sentido genuino ‘estar’ en ruina}. [...] En la relacionalidad del cuidado de la vida con su mundo, la vida tiene su mundo, sus respectivas cosas significativas concretas *ante* sí. Este tener algo ‘ante’ uno mismo, que es una articulación categorial de la relación a una cosa u otra, es suprimida, precisamente en el

sino que se configura en mundos de vida concretos, habremos de preguntarnos si se trata de desentrañar el sentido de la vida desde la vida vivida de los pueblos o desde la facticidad de la vida del Dasein pensante que ha formulado los conceptos metafísicos y científicos de la vida: Heráclito, Darwin, Bergson, Schrödinger. Pues si podemos especular el camino que lleva a Heráclito de su experiencia de vida a la deslumbrante intuición del concepto de φύσις, más difícil sería trazar el camino que lleva de los imaginarios de los pueblos o de la experiencia de un Schrödinger o un Prigogine al concepto de *neguentropía*. Preguntémonos en qué se sostiene la aseveración de Heidegger en el sentido que “la interpretación de una ciencia en su propia y respectiva lógica concreta, i.e. una ciencia de una región concreta extraída de un mundo de vida, de manera apropiada a ese mundo de vida, da fruto filosófico solo si se inserta pre-conceptualmente en la problemática de la facticidad y en una discusión de la situación historiológica viva” (Ibid:86). “Así caracterizado, el movimiento de la vida hacia sí misma dentro de cada encuentro es lo que llamamos *relucencia*” (Ibid:89). “Atendiendo la direccionalidad en el origen y progreso de nuestra interpretación, podemos ver, con referencia al siguiente punto a ser interpretado, cómo su sentido se hace más claro y simple en la medida que se incrementa la complejidad categorial” (Ibid:94). Siguiendo el método de la reducción fenomenológica, Heidegger plantea un método hermenéutico para una sociología de la ciencia que vería a la ciencia inscrita en la estructura social y la condición de su tiempo histórico. Pero tal hipótesis estaría ya hipostasiando la facticidad de la vida como el plasma de una comprensión originaria a través de la cual las ciencias llegan a la verdad de su objeto. Sin embargo, la *destruktion* hermenéutica que llevaría a desentrañar esos modos de comprensión originarios plantean una paradoja teórica que debe ser antes dilucidada: la de la vía de acceso a la epocalidad de la metafísica y de la ciencia desde los modos originarios de comprensión del Dasein: ¿se trataría de acceder a los conceptos que han estructurado la racionalidad del pensamiento desde la condición del Dasein actual, o de desentrañar los modos originarios del pensamiento, digamos de un Platón o de un Einstein desde las condiciones existenciales del Dasein de su época? Si éstos no se dilucidan desde una hermeneusis filológica, ¿se podría acceder a ellos de otra manera que no fuera mediante una especulación antropológica? Sin ello no se podría dar cuenta de la historicidad y epocalidad en la que se han configurado los modos de comprensión dominantes del mundo (que se manifiestan en la configuración de la *Gestell* y la racionalidad de la modernidad), en los que se ha borrado la huella de esos modos originarios de comprensión, donde el Dasein no está arrojado a su mundo propio, sino que ha quedado atrapado en un mundo configurado metafísicamente, por el efecto histórico de los modos de comprensión del mundo cuyo fondo sería inaccesible. Si la ontología existencial es una comprensión del modo de ser del Dasein, ¿su consistencia no requeriría que todo ser humano, en tanto modos de ser y existir del Dasein, se reconociera en él como su cuerpo y no sólo su vestimenta? Tal sería la aporía de la reducción fenomenológica y la *destruktion* hermenéutica.

cuidado; el ‘antes’, la ‘distancia’, no está presente en la irrupción del cuidado hacia las cosas significativas. La ‘irrupción del cuidado hacia’ significa abolición del {‘es’ la ruina del} ‘antes’. Viviendo en la proclividad y la dispersión, la vida no mantiene la distancia; comete una negligencia [...] con respecto a la distancia, la vida se mal-mide a sí misma; no aprehende en la medida apropiada a sí misma [...] La distancia no es simplemente erradicada: en efecto, existe en el propio Ser de la relación del cuidado. Pero en la vida es transportada hacia la dispersión [...] El carácter de la distancia está presente en tanto que la vida se mal-mide a sí misma en su cuidado por cosas significativas, las expande y es, en su proclividad, intención de un cálculo y un distanciamiento *dentro* del mundo significativo: intención de rango, éxito, posición en la vida (posición en el mundo), superioridad, ventaja, cálculo, bullicio, clamor y ostentación [...] Son las maneras en las que la vida se deja transportar por la solicitud de distanciamiento en su mundo; son modos en los que la vida cuida de establecer distancia (GA-61:77-78).

Es en este punto en el que Heidegger toma distancia de Husserl. Heidegger reconoce que en el modo mismo del cuidado, en la relacionalidad del Dasein con su mundo, opera un distanciamiento ruinoso entre la vida y el mundo significativo. Esa distancia es la diferencia entre lo Real de la Vida y la vida significada; la reconfiguración del orden de la vida en una significancia del mundo donde se inscribe lo *pseudos* y lo *daimon* de la vida; el giro ruinoso en el que en el logos humano se inscribe una voluntad de poder en que la experiencia de la vida se aleja de la vida misma: en que se manifiesta la “intención de rango, éxito, posición en la vida y posición en el mundo, superioridad, ventaja, cálculo, bullicio, clamor y ostentación; las maneras en las que la vida se deja transportar por la solicitud de distanciamiento en su mundo; los modos en los que la vida cuida de establecer distancia”. De esta manera, en la esencia misma de la vida fáctica, en su movimiento propio estaría inscrita la tendencia hacia su “ruina” (*Ruinanz*), hacia el “colapso” de la vida:

Este movimiento de la vida fáctica (movimiento que como tal es producido por el mundo de la vida fáctica), en tanto se desarrolla de esta manera, y así se intensifica, en procurarse a sí mismo por sí mismo, puede llamarse ‘colapso’; es un movimiento que por él mismo se forma a sí mismo –y sin embargo, no por sí mismo sino por el vacío en el que se mueve; su vacío es su posibilidad de movimiento. De allí adquirimos un sentido básico del movimiento de la vida fáctica, un sentido que podemos fijar en el término ‘ruina’ (*ruina-colapso*). En consecuencia, una definición formal indicativa determinaría ruina como sigue: el movimiento de la vida fáctica que ‘actualiza’ y ‘es’ la vida fáctica *en* sí misma, *como* ella misma, *para* ella misma, *desde* ella misma, y, en todo esto, *contra* ella misma” (Ibid:98).

El movimiento hacia lo *ruinanz* y el colapso está en el movimiento propio de la esencia de la facticidad de la vida (que más adelante será atribuido al modo de ser del Dasein). No está en una ley supraontológica de la entropía que gobierna el caos del cosmos y el metabolismo de la vida, sino en la constitución de la vida fáctica del Dasein, en la que resuenan ecos de la pulsión de muerte (Freud), de una ruinoso voluntad de voluntad, del nihilismo de la razón y de una voluntad de poder, que se prefigura, antes que en la epocalidad metafísica de la *Gestell*, ya en el orden y autonomía de la facticidad de la vida. Este movimiento es movido por “el vacío en el que se mueve; su vacío es su posibilidad de movimiento”. Ese vacío es su “falta en ser”, que no sólo se origina y estructura desde el decir ‘es’, como la fuente originaria de toda ontología como pensamiento del ser en tanto ser. Ese vacío es la raíz en

la que se estructura del deseo humano como fundamento y “fondo sin fondo” de la voluntad de poder.⁴⁰

Las estructuras existenciales del Dasein se inscriben en la temporeidad de la vida fáctica que constituye el corazón de la ontología existencial de Heidegger. El “olvido” del ser es la desconsideración de la temporeidad de la vida vivida, del tiempo forjado por la propia vida como significancia de la vida del ser-para-la-muerte en su temporeidad, que redirecciona la vida en los sentidos de la significancia del mundo. En la ontología existencial, ser-para-la-muerte tiene primacía sobre el ser-para-la-vida. Heidegger no aclarará las consecuencias que tiene la disposición que instauro tal condición del Dasein, en su existencia así determinada, desde los modos de estar-en-el-mundo, en la condición de la vida y vivir *en* la vida.⁴¹ Ante la cuestión ambiental –del ser-ante-la-muerte entrópica del planeta–, la temporeidad existencial del Dasein se inscribe en los tiempos de lo Real de la vida, dentro de los procesos termodinámico-biológico-ecológicos –de la productividad neguentrópica y la simbio-génesis de la vida; del metabolismo ecológico y la degradación entrópica de la vida– que determinan los sentidos termodinámicos, se inscriben en los tiempos de la vida misma y se introyectan en la temporeidad existencial. Si ser-para-la-muerte no se traduce en una temporalidad de la vida, ésta no es reducible a la temporeidad del Dasein.⁴²

⁴⁰ Esta indagatoria sobre la relación entre las causas metafísicas e inconscientes de la “ruina” y “colapso” del ser y del mundo se mantiene como una veta impensada sobre los desvaríos del ser y del mundo humano. Heidegger habría de resistirse a pensar este “vacío” como la “falta en ser” en las estructuras del inconsciente freudiano-laciano.

⁴¹ “En la base de la investigación óptico-biológica de la muerte subyace una problemática ontológica. Queda por preguntar cómo se determina desde la esencia ontológica de la vida la de la muerte. De alguna manera la investigación óptica de la muerte ya ha zanjado siempre esta cuestión. En ella operan pre-conceptos mayor o menormente aclarados acerca de la vida y de la muerte. Éstos necesitan ser bosquejados por medio de la ontología del Dasein [...] La interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida. Pero ella sirve también de fundamento a toda investigación histórico-biográfica y psicológico-etnológica de la muerte. Una ‘tipología’ del ‘morir’, como caracterización de los estados y maneras en que se ‘vive’ el dejar de vivir, supone ya el concepto de la muerte. Por otra parte, una psicología del ‘morir’ informa más sobre el ‘vivir’ del ‘muriente’ que sobre el morir mismo. Esto no es sino el reflejo del hecho de que el Dasein no muere en primer lugar o incluso no muere propiamente con y en la vivencia del dejar de vivir fáctico. Asimismo, las concepciones de la muerte en los pueblos primitivos y sus comportamientos frente a la muerte en la magia y el culto, sirven primariamente para aclarar su comprensión del Dasein –pero la interpretación de esa comprensión necesita de una analítica existencial y de un correspondiente concepto de la muerte” (SZ:244-5).

⁴² Para Heidegger, nada en el cosmos y la naturaleza –ni las circunvoluciones de la tierra alrededor del sol, ni los ciclos de la naturaleza, ni el metabolismo de la vida– determina la temporeidad existencial del Dasein: “El tiempo hecho público en la medición del tiempo no se convierte de ningún modo en espacio en virtud de su datación mediante relaciones métricas espaciales. Desde un punto de vista ontológico-existencial, tampoco deberá verse lo esencial de la medición del tiempo en el hecho de que el ‘tiempo’ datado se determine numéricamente en función de trayectos espaciales y del cambio de lugar de una cosa espacial. Lo ontológicamente decisivo radica, más bien, en la específica presentación que hace posible la medición” (SZ:402). “La ocupación cotidiana que se da a sí misma tiempo encuentra ‘el tiempo’ en el ente intramundano que comparece ‘en el tiempo’. Por eso, la aclaración de la génesis del concepto vulgar del tiempo debe arrancar de la intra-temporeidad” (Ibid:403-4). La temporeidad del Dasein no deja salir a la luz la temporalidad entrópica de la vida. Se cierra así al Dasein la comprensión de lo Real de la Vida. Ciertamente, “no podría afectar siquiera mínimamente al ‘tiempo’ en su marcha el hecho de que un hombre que ha estado ahí ‘en el tiempo’ ya no exista más” (Ibid:408). Empero, la temporalidad de los procesos termodinámicos, que es afectada por los modos de intervención de la naturaleza, afectan las condiciones de vida y de la vida fáctica. Podemos decir que la termodinámica de la vida “temporaliza la temporeidad existencial del Dasein”.

Se abre así en la indagatoria de la ontología fundamental la cuestión de saber si lo que se designa categorialmente como “caída” es plenamente determinable como temporeidad existencial del Dasein; si en esa categoría se absorben las determinaciones de aquello que preexiste a la vida fáctica del Dasein: la entropía universal; las pulsiones del inconsciente; el nihilismo de la razón. Si la “caída” está ya prescrita y predestinada de manera pre-ontológica en algo inmanente a lo Real (entropía), si se va forjando por la diferencia entre lo Real y lo Simbólico, en la “traducción” de lo “Real de la Vida” en la vida simbolizada en donde se aliena la vida; si procede del carácter mismo de la relacionalidad del Dasein, en la modalidad de la intencionalidad de la vida fáctica –en su arrojamiento al mundo; sus modos de “resolución”–, en los modos de significación del mundo, que de esta manera constituye la historialidad misma de la interpretación fáctica del mundo; que desde el comienzo de la ontologización del mundo en el preguntar filosófico de los griegos, abre la vía hegemónica y dominante de una comprensión del mundo que acabó instaurándose en el mundo de la *Gestell* como una ley suprema que absorbe al Dasein y lo arrastra en su caída hacia la degradación entrópica de la vida.⁴³

Heidegger apunta desde sus *Prolegómenos*, en *Ser y tiempo* y hasta *Identidad y diferencia*, la diferencia ontológica instaurada en la ontología del ser. Pero no remite esta diferencia ontológica (entre el ser y los entes) a la disyunción más originaria entre lo Real y lo Simbólico. La *ruinanz* se manifiesta en el distanciamiento de la facticidad de la vida, mas allí se borra la huella de la escritura como la diferencia originaria y la temporalidad de la *differance* que difiere el tiempo de la vida (Derrida, 1967, 1989).⁴⁴ Si Φύσις es el nombre con el que la Tierra se vuelve Mundo, la escritura es la criatura del mundo que se aparta del caos originario de la vida. El orden Simbólico que nace de la costilla adánica de lo Real,

⁴³ En este sentido, en el *Informe Natorp* que Heidegger redacta luego del Curso 1921-22, pregunta si “¿El sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza al ser de la vida humana se extrae directamente de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser? O, por el contrario, ¿Se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico más comprensivo, es decir, se somete a un sentido del ser dominante como si obedeciera a un arconte?” (GA-62:75).

⁴⁴ Derrida acuña el término *differance* para referirse al evento de la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico, a la emergencia de “la escritura”, que como representación simbólica temporiza, la raíz de donde se produce un proceso infinito de diferenciación de aquello que emerge, a ese efecto de temporización y espaciado diferenciador que difiere su significancia en el tiempo: “Diferir significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del ‘deseo’ o de la ‘voluntad’.” (Derrida, 1989). Desde allí responde a Heidegger: si “el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal [...] sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, ‘óntico-ontológico’ serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia [...] concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra. La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (*Grund*) en la ‘trascendencia del Dasein’ (*Vom Wesen des Grundes*) no serían absolutamente originarias. La diferencia sería más ‘originaria’, pero no podría denominársela ya ‘origen’ ni ‘fundamento’, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradura de la diferencia. No obstante, esta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese artificio de escritura es irreductible” (Derrida, 1967:30-32). La diferencia entre lo Real de la Vida y la facticidad significativa de la vida remite a la disyunción originaria entre lo Real y lo Simbólico, al evento impensable e indecible de la escritura.

abre desde la diferencia los caminos de un devenir disyuntivo de la potencia diversificadora de la φύσις, dejando inscrita para siempre la huella de la diferencia irreductible entre lo Real y lo Simbólico, entre la φύσις y la escritura.

En la facticidad de la vida no trasluce el vínculo de las diferencia originaria de la que brota la vida misma, y la diferencia que emana de la significancia de las cosas del mundo. Si la distancia nace de la ontología del ser como “ov” (más que la φύσις), pensado desde el primer comienzo como presencia –olvido del “antes”, de la distancia, del tiempo–, Heidegger no piensa auténticamente la ontología de la diversidad y de la diferencia que nace de las fuentes neguentrópicas de la vida y de la significancia que se configura en la simbolización de la vida, *en* las condiciones de la vida. Esta ontología de la diversidad y la diferencia se despliega ante el límite de la entropía y por el efecto metafísico del mundo de la *Gestell* como un proceso conflictivo e incierto de la construcción de mundos sustentables ante la degradación ambiental.

Heidegger abre el camino para pensar la ontología existencial del Dasein desde una fenomenología interpretativa para comprender la facticidad de la vida. Pero tal “ontología de la vida” nace en el olvido en el que se constituye el Dasein. Heidegger lo intuye cuando apunta:

En esta oscuridad, la ‘vida’ habla. La apropiación del ‘antes’ se difiere más aún, en tanto que en su dispersión, la distancia misma y el cuidado de establecer distancia [...] han sido transferidas al mundo [...] se pierde –queda larvante– la ambigüedad del devenir (GA-61:79).

Hay un “antes” perdido en la historia de la vida, un momento anterior al que quiere volver Heidegger en su *destruktion* de la metafísica, al olvido del ser; un antes a la emergencia de la vida fáctica y una diferencia en el despliegue de la vida que aún no fue comprendido en esa ambigüedad del devenir de la vida:

el cuidado de la vida se encuentra precisamente en el modo de la inclinación en el mundo y no tiene aliciente alguno para buscarse de alguna otra manera. Vemos empero que esa posible ocurrencia debe de ser apropiada en la actualización del ‘antes’ [...] de la posesión explícita de la distancia en la actualización de la vida, co-determinada en cada caso desde el carácter del mundo en el cual y ante el cual la vida existe y desde la originalidad y el sentido de maduración de la direccionalidad del cuidado (Ibid:79-80).

La facticidad de la vida es un movimiento en el tiempo. Movimiento que no es el de la ciencia de la dinámica. Heidegger adopta la categoría aristotélica de “movimiento”; no en el sentido de *Bewegung*, del movimiento derivado de la física, sino *Bewegtheit* –que se traduce como “sentimiento fuerte, claro, certero”; y que traduciré como “acción que conmueve”–, como sentimiento que mueve al Dasein en su actuar en la relacionalidad con el mundo, y que de esta manera moviliza el metabolismo de la naturaleza:

Adhiriéndose a una dirección del fenómeno de la vida (relacionalidad del cuidado) y en referencia a las categorías básicas de esta relacionalidad (inclinación, distancia, secuestro), podemos traer el concepto de con-moción [*Bewegtheit*] a una explicación categorial progresiva para determinar fácticamente el sentido del con-moverse en la facticidad [...] Es

cuestión de presionar interpretativamente a un movimiento que constituye un *genuino con-moverse de la vida*, en el cual y a través del cual la vida existe, y desde el cual, la vida es determinable en su propio sentido de Ser. Este movimiento hace inteligible cómo un ente como la vida puede traerse genuinamente hacia uno de sus modos de posesión disponibles y apropiativos [...] la vida fáctica, la manera que vive en el mundo, no produce ella misma primeramente el movimiento. En vez, la vida fáctica vive el mundo como el ‘en el cual’ y ‘hacia el cual’ y ‘para el cual’ de la vida. Este con-moverse de la vida fáctica [...] en tanto se desarrolla de esta manera y se intensifica al procurarse a sí misma por sí misma puede llamarse ‘colapso’” (86-87).⁴⁵

Habremos de pensar ese *con-moverse* que *direcciona*, como la agencia que enactúa y moviliza lo posible de la vida, desde el orden pre-ontológico –*hors-signifié*– de la vida que significa originariamente la vida como φύσις, y que se determina –más allá del sentido ontológico del ser–, en el movimiento que imprime al orden ecológico y la dinámica neguentrópico-entrópica de la vida. En esta relacionalidad de los regímenes ontológicos que movilizan la vida se juegan los destinos y la sustentabilidad de la vida. Pues son los modos que con-mueven al Dasein racionalizado –movimientos ya condicionados por la significancia inscrita en la *Gestell*, en los dispositivos de poder de la racionalidad de la modernidad– los que con-mocionan a la naturaleza y a la vida. Lo que así con-mueve al mundo es una espiral fenomenológica que va de la facticidad de la vida al conocimiento, como en la sensibilidad del cuerpo y la intencionalidad significativa de las sensaciones kinestéticas (*Empfindnisse*) de Husserl.

El enigma de la vida es entender de dónde y cómo surge el con-movimiento que conduce al colapso, a la caída y la ruina de la vida: ¿Emana de la inmanencia misma de la vida? Ciertamente el movimiento de la vida se inscribe en dualidades constituidas en el orden inconsciente y termodinámico de la vida (eros-tánatos; entropía-neguentropía), en las que se despliega una dualidad más originaria y antagónica que emerge, antes que del olvido del ser, de la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, en la diferencia que instaura la escritura. Heidegger reduce esta comprensión de la vida a una interpretación fenomenológica:

La interpretación fenomenológica, como existencial [*existentiell*], manifiesta por su propia esencia una ‘contra’-con-moción. En efecto, no es claro sin mayor conmoción que la irrupción del cuidado sea un movimiento de la vida ‘contra’ ella misma. Esta afirmación supone que la vida es ‘también’ algo más, y que este ‘algo más’ está en efecto presente en la ruina, aunque en el modo de estar puesto de lado. La indeterminación de la vida en un mundo circundante es un carácter fenomenológico positivo de la vida [...] Es la interpretación de *ruinanz* lo que debe decidir hasta qué punto puede ser llamada una determinación categorial básica de la facticidad (GA-61:99).

⁴⁵ Derrida habría considerado que “el problema del *Bewegtheit* como no *Bewegung* era el problema más importante a los ojos de Heidegger. Naturalmente, su gesto es aquí solamente *destruktur*. Heidegger nos dice solamente que la con-moción histórica no es un movimiento [el movimiento de la materia, la emergencia y el devenir de la φύσις] que hay que liberar el concepto de historia del de movimiento. Pero no nos dice aquí qué es la *Bewegtheit* propia del *Geschehen*” (Derrida, 2013:307). Habremos de explorarla en el modo de resolución fundante del Dasein, en el sentido del *Etschlossenheit*, en la manera como las ontologías existenciales, los modos de ser-en- el-mundo, enactúan, dirigen y movilizan el metabolismo de la biosfera; los modos en que los imaginarios sociales y el diálogo de saberes intervienen en establecer el movimiento real de la estructura y dinámica de la vida a través de los conflictos de territorialización que desplaza la indagatoria ontológica hacia el campo de la ontología política (ver Tercera Parte, infra).

De esta manera se definen dos sentidos del impulso negativo de la vida: la determinación categorial fenomenológica se encuentra con la determinación orgánica de lo Real de la Vida. En la determinación categorial de la hermenéutica fenomenológica⁴⁶, “las categorías

⁴⁶ “Con una mirada interpretativa dirigida hacia la aprehensión, y tomándola en su completo con-moverse, podemos establecer en relación con la *ruinanz*, cuatro caracteres formal-indicativos: 1. Lo sedicente (tentador), 2. Lo tranquilizante (acallador); 3. Lo enajenante (alienador); 4. Lo aniquilante (negativo, en un sentido activo, transitivo) [...] Estos caracteres formal-indicativos reciben su determinación categorial, fáctica y concreta de la dirección respectiva de la experiencia y la interpretación [...] fácticamente no ‘dicen’ nada con respecto al con-moverse de la vida fáctica, sino al contrario, solo dan dirección a la mirada, en tanto que una interpretación categorial del sentido ontológico de la vida reside en la pre-posesión [...] Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo de ser específico de la caída. A esta ‘movilidad’ del Dasein en su ser propio nosotros la llamamos el despeñamiento [*Absturz*]” (SZ:104-105, 179). ¿Es esta analítica existencial la de un Dasein genérico, o un análisis psicológico del homo sapiens europeo? En la determinación de la estructura formal-ontológico-existencial del Dasein, éste debería “ser así”. Heidegger estaría hipostasiando la estructura lógico-discursiva de un “tipo ideal” de Dasein y la universalización de sus disposiciones. En *Los fundamentos metafísicos de la lógica*, Heidegger expresa el carácter ideal de la categoría abstracta y genérica de Dasein: “Si digo del Dasein que su constitución básica es ‘ser-en-el-mundo, estoy afirmando antes que nada que pertenece a su esencia, y en consecuencia desconsidero si el ente de tal naturaleza existe o no factualmente [...] Lo que estoy diciendo: Si Dasein existe de hecho, entonces su existencia tiene la estructura de un estar-en-el-mundo [...] Lo crucial aquí no es si existe o no de hecho, sino que lo que se presenta es aquello que pertenece a la posibilidad intrínseca del Dasein, si fuera capaz de existir” (GA-26:169). Dasein es una hipótesis, antes que una hipótesis: Si Dasein llegara a existir, habría de ser del modo de su constitución a priori. En consecuencia, “La afirmación sobre la trascendencia es una aserción existencial (ontológica) y no una aserción existencial (óptica)” (Ibid: 170). Heidegger cuestiona incluso la universalidad del Dasein: “¿No se apoya nuestra interpretación de la propiedad e integridad del Dasein en una concepción óptica de la existencia que, aunque sea posible, no tiene necesariamente carácter vinculativo para todos?” (SZ:304). Dirá que “al ser del Dasein le pertenece una autointerpretación [*Selbstausagebung*]” (Ibid). Mas, “¿De dónde habrán de sacar los proyectos ontológicos la evidencia de la adecuación fenoménica de sus ‘constataciones’? La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado, con el fin de llevarlo a concepto en su estructura” (Ibid). La verdad del Dasein habría de verificarse en la “atestiguación [propia] del Dasein. Sólo una vez hallada ésta, la investigación habrá satisfecho la exigencia [...] de mostrar un poder-estar-entero propio, existencialmente garantizado y aclarado [...] sólo cuando este ente se haya hecho fenoménicamente accesible en su propiedad e integridad, la pregunta por el sentido del ser de este ente, en cuya existencia va implicada necesariamente la comprensión del ser, habrá alcanzado un terreno que resista toda prueba” (SZ:294). “Cuando la analítica del Dasein haya hecho transparentes aquellas estructuras fundamentales del Dasein que son las más importantes dentro de los límites de esta problemática, cuando se le haya asignado al concepto de ser en general el horizonte de su posible comprensibilidad y de esta manera logren hacerse ontológicamente comprensibles de un modo originario el estar-a-la-mano y el estar-ahí [...] la crítica que hemos hecho a la ontología cartesiana del mundo, ontología que es fundamentalmente la usual todavía hoy, podrá ser filosóficamente legitimada” (SZ:106).

De esta manera, sólo cuando la analítica existencial del Dasein se convierta en una comprensión de la vida fáctica de todo Dasein, cuando el ser humano –todo ser humano– se reconozca en esta comprensión de su ser, habrá alcanzado su sentido más propio: su verdad. Heidegger habría declarado la posibilidad de que esta haya quedado atrapada en un círculo tautológico: “¿no tenemos que llegar a la aclaración de la idea del ser en general por medio de la elaboración de la comprensión del ser que es propia del Dasein? Sin embargo, ésta no puede ser originariamente comprendida sino sobre la base de una interpretación originaria del Dasein hecha al hilo de la idea de existencia. ¿No resulta entonces enteramente evidente que el problema de la ontología fundamental se mueve en un ‘círculo’?” (SZ:306). No es ese el impasse al que se enfrenta la ontología fundamental de *Ser y tiempo*? Con el “giro” del *Ereignis*, Heidegger intenta dar un nuevo sentido a la co-relación y co-pertenencia entre el Ser y el Dasein (GA-65). La interpretación del Dasein no habrá de conducir hacia la disyunción originaria de lo Real y lo Simbólico en el orden de la vida, reduciendo su comprensión a sus mundos de la vida desvinculados y descontextualizados de lo Real de la Vida y de la trama ecológica en el que existen. Heidegger concluye *Ser y tiempo* con la pregunta crucial para la ontología: “¿puede la ontología

son auto-interpretativas entre ellas. El nexo interpretativo y el con-moverse es fáctica y propiamente el mismo” (GA-61:101). Heidegger privilegia este acceso fenomenológico a la comprensión científica de la complejidad de la vida. Lo que preocupa a Heidegger es que “los caracteres de *ruinanz* [...] podrían fácilmente tomarse como propiedades básicas fijas de un ente, y así, planteadas como determinaciones fundamentales de la existencia de la vida, podrían ser usadas para lanzar una ontología metafísica de la vida en el sentido de Bergson o Scheler” (Ibid:105). De la misma manera, refutaría cualquier paralelismo o analogía entre su ontología existencial y el cognitivismo biológico de Piaget, Varela o Maturana, en los modelos de equilibrio-transformación del estructuralismo genético, o de la autopoiesis y la termodinámica de la auto-organización de la vida. Para Heidegger la vida fáctica, en su modo de ser en su relacionalidad con el mundo por el cuidado, vendría a ser la base del principio de estructuración de la vida y de la aprehensión cognitiva del mundo:

No tendría de esa manera la vida fáctica precisamente su bien redondeado cierre así como su vitalidad que es insuperable en su siempre renovada abundancia de estructuras que pueden desarrollarse y llevarse a cabo? [...] tal vida inmediata no vive también en una auto-comprensión de sí misma, aún si la vida fáctica apenas es incidentalmente consciente de ello? [...] En consecuencia, ‘vida’ no es una cosa momentáneamente clarificada, sino una objetividad cuya temporalidad se extiende fácticamente” (Ibid:112).

La interpretación fenomenológica de la vida habría de tener un carácter preventivo sobre las inclinaciones de la ciencia hacia designios menos auténticos:

Una latitud de manifestación dentro de los nexos de vida de un histórico-historiológico mundo compartido ha llevado a maduración un desprendimiento de nexos cognitivos ya formados y prominentes, un desprendimiento de su base fáctica concreta, y ha fomentado su utilización en y para otras tendencias cognitivas. Hoy, esa latitud determina una abrumadora difusión en la interpretación de la vida, una disolución que es exacerbada por la urgencia hacia una síntesis [...] Esta difusión está fundada en la ausencia de un origen genuino; el resultado [...] es su arbitrariedad, ligereza y esclavización hasta la última moda (Ibid:136).

Para contrarrestar y revertir estas “tendencias cognitivas” que se han desprendido de su base fáctica concreta, desde Husserl, el método fenomenológico se ha acercado a la ciencia desde la intencionalidad de la vida. Si la ciencia no puede dar cuenta racionalmente de sus presuposiciones teóricas, si es desde la facticidad de la vida como puede accederse a la comprensión de los presupuestos y construcciones que se da la ciencia para aprehender lo Real, se levanta la pregunta sobre la manera como la vida se infiltra y se inscribe en el pensamiento humano para constituir las categorías originarias en las que la vida pensada se constituye en sus relacionalidades fácticas en la constitución de sus mundos de vida. No podría considerarse, sin un dejo de duda, que en la estructura existencial del Dasein, en su modo de comprensión del mundo, ya estuvieran incorporadas –si no fuera a través de una inteligibilidad racional y en la intencionalidad de la conciencia; en sus intuiciones, sus

fundarse ontológicamente, o requiere también un fundamento óntico, y cuál es el ente que debe asumir la función fundante?” (SZ: 419). La respuesta a tal pregunta deberá conducirse en el camino de *pensar la vida en el sentido de las condiciones de la vida*.

habitus y prácticas– las condiciones de la vida, y por tanto ya no sería necesario partir o recurrir a las ciencias para dar cuenta ópticamente de ellas. ¿Estaría la condición entrópica del planeta incorporada en los imaginarios de los pueblos de la Tierra cuando la crisis ambiental no ha sido consecuencia de sus modos originarios de ser-en-el-mundo? Lo que llevará a preguntarnos si en la vida que se introyecta en los imaginarios culturales se manifiesta una “ontología de la vida”, y la manera como se traduce en modos de ser-en-el-mundo y en prácticas sustentables de vida.

Más allá de abrir el pensamiento a los diversos modos de constitución de la vida fáctica y sus diferentes contextos ecológico-culturales, emerge la pregunta sobre cómo se constituyó el modo hegemónico y dominante de comprensión-construcción-intervención del mundo globalizado. Determinar el carácter hegemónico y dominante del mundo instaurado en la *Gestell*, desde el “primer comienzo” del pensar filosófico hasta el “otro comienzo”, por la vía de la fenomenología de la facticidad de la vida, plantea el problema de desconstruir la historia de la metafísica:

es la intención radical de comprender cómo aquello que vino a ser la filosofía griega comenzó y fue preconcebida y, como tal, aún se hace sentir a través de sus varias transformaciones y ocultamientos, ya sea explícitamente o no, en nuestra existencia espiritual [y material]. Podría ser que [...] tanto como hayamos progresado en los pasados dos mil años, aún nos quedamos cortos (y aún fallamos en alcanzar un real entendimiento), que estamos de tal modo constituidos que nos es difícil entender el comienzo, y que tenemos que utilizar todas las facticidades vivientes disponibles de manera de poder sostenernos en el comienzo comprendiéndolo radicalmente y, manteniéndonos dentro del comienzo, aprehenderlo y retenerlo, en su propio modo, sobre la base de nuestra propia situación concreta (GA-61:128).

Lo que está en cuestión es el “modo” en el que el pensamiento filosófico ha formado el mundo: la dirección y los efectos del cuestionar filosófico; de los sentidos de la vida abiertos, destinados, por la filosofía, del sentido que imprimió el sentido del ser –en particular del ego *sum* en el sentido de la vida fáctica.⁴⁷ El problema fundamental que

⁴⁷ Heidegger habría pensado: “La cuestión del sentido del ser, específicamente el sentido del Ser de esta peculiar objetividad, es una de principio en el sentido filosófico. La indicación de esto es el hecho de que lo que está aquí puesto en juego no es una decisión de alternativas [...] la problemática en cuyo servicio se erige la alternatividad es precisamente la de exponer categorialmente [...] la genuina objetividad y el sentido ontológico de la vida, en la cual y por la cual debiéramos poder llegar a un posible Ser fáctico en las varias direcciones de los posibles mundos de la vida. Empero, para poder hacer inteligible hoy la problemática del sentido ontológico de esta objetividad (la vida fáctica), es necesario traer la expresión a una indicación formal de forma muy aguda. De este primer acceso, es posible hacer el camino de regreso, paso a paso, en la apropiación. La cuestión del sentido ontológico de la vida fáctica o, concretamente, de la respectiva vida singular y concreta puede aprehenderse, por la vía de una indicación formal, como la cuestión del sentido del ‘yo soy’. Pero en el curso de establecer el problema fundamental, que concierne al sentido del Ser de la vida fáctica, sería un malentendido cuya superficialidad difícilmente sería superada si el peso de la cuestión fuera colocado [...] en el ‘yo’ (de manera que el sentido del ‘yo’ se mantendría esencialmente minado) en vez que en el sentido del ‘soy’ [...] El *sum* es en efecto lo primero, incluso para Descartes. Empero, precisamente aquí, surge ya un error. Descartes no se mantiene en el *sum* sino que ya tiene una preconcepción del sentido del Ser en el modo de una mera constatación o, más específicamente, indudabilidad. El hecho de que Descartes se desviara hacia el cuestionar epistemológico –o más bien, inaugurara esta suerte de cuestionar en la historia del espíritu– meramente expresa el hecho básico que para él el *sum*, su Ser y su estructura categorial, no eran problemáticos de manera alguna. Al contrario, él entiende la palabra *sum* en un sentido

subsiste para dar viabilidad a la facticidad de la vida como la raíz y fuente de mundos de vida sustentables, es alcanzar una comprensión de la manera como se instauran esas pre-concepciones originales en las que se funda y sostiene la facticidad de la vida en su historicidad. Heidegger se pregunta: “de qué manera ‘hay’ pre-concepciones? Cómo son determinadas las preconcepciones existenciales? Son materia de elección? Las elecciones se hacen sobre la base de qué y cómo es el objeto y cómo puede poseerse: preocupación en y por la facticidad. No un nexo de fundamentación teórica sino un nexo de actualización, el *adfectus* [‘afectado’] ser-a-mi” (GA-61:135).

Heidegger consideró así que a la filosofía le corresponde “examinar las condiciones ontológicas y originarias de posibilidad de toda concepción del mundo [...] Estas condiciones no son ‘formas lógicas’, sino posibilidades –categorialmente comprensibles y realmente disponibles– de temporización fáctica de la existencia” (GA-62:46). En este sentido, si la ontología fundamental busca acceder a la condición existencial del Dasein, a sus modos de “ser-en-el-mundo”, falla en su intención de convertir a la filosofía en “la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser” (Ibid:45); sobre todo si hemos de entender “la vida misma”, desde su condición pre-ontológica hasta el condicionamiento ontológico de la vida. Tal constatación abre la vía para desconstruir y descryptar los códigos metafísicos que velan las condiciones de la vida para ganar acceso a los modos en que lo Real de la Vida se decanta en los imaginarios de la vida; cómo lo Simbólico de la Vida con-mueve el metabolismo de la vida; cómo la vida se territorializa actualizándose en los movimientos de resistencia y r-existencia de la vida (Leff, 2014; ver infra).

En el curso 21-22 sobre la *Interpretación fenomenológica de Aristóteles*, Heidegger considera que la filosofía es lo que “restaura la vida en si misma” (GA-61:80). Empero, allí la vida fáctica se afirma como una vida “nebulosa” y ambigua (*diesig*), en el olvido de la vida-en-sí, que desde entonces fue “ontologizada”.

2.2 Hermenéutica de la Facticidad

En el curso intitulado “Ontología: la hermenéutica de la Facticidad”, que dicta en el verano de 1923, Heidegger define de manera original y sintética el concepto de “facticidad de la vida” como el modo de ser del Dasein; allí va afinando los conceptos que habrán de constituir el núcleo fundamental de su ontología fundamental en *Ser y tiempo*:

Facticidad es la designación que usaremos para el carácter del ser de ‘nuestro’ ‘propio’ *Dasein*. Más precisamente, esta expresión significa: en cada caso ‘este’ Dasein en su estar-allí por un tiempo en un tiempo particular (el fenómeno de la ‘ocasionalidad’ de la particularidad temporal –‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’... el ser-

indiferente, formalmente objetivo, acrítico y no clarificado, que no tiene una relación genuina con el ego [...] La indicación formal del ‘yo soy’, que juega el papel principal en la problemática del sentido del Ser de la vida, se vuelve metodológicamente efectiva al ser llevada a su genuina actualización fáctica, siendo actualizada en el carácter demostrable de la cuestionabilidad (‘inquietud’) de la vida fáctica como una cuestión historiológica concreta, ‘Soy Yo?’ Aquí el ‘yo’ debe ser tomado puramente en el sentido de una referencia a mi vida fáctica concreta en su mundo concreto, en sus circunstancial historiológicas y su situación posible dentro de la historia del espíritu” (GA-61:131).

allí del Dasein— en tanto que es, en el carácter de su ser, ‘*allí en la manera de ser*. Estar—allí, en la manera de ser, no significa en ningún caso, estar allí como objeto de intuición o de definición sobre la base de una intuición, como un objeto sobre el que meramente tenemos alguna cognición o tomamos conocimiento. Al contrario, Dasein está allí por sí mismo en el ‘cómo’ de su ser más propio. El cómo de su ser abre y circunscribe el respectivo ‘allí’, que es posible en un mientras en un tiempo particular. Ser –transitivo: ser la vida fáctica! El ser mismo nunca es el posible objeto de un tener, puesto que lo que está en juego en él, a lo que conduce, es sí mismo: *ser*. Como aquello que es en cada caso lo propio, *Dasein* no significa una relativización de individuos aislados que son mirados solo desde afuera y que serían el individuo (*solus ipse*). ‘Lo nuestro propio’ es al contrario el cómo del ser, una indicación que apunta hacia un camino posible de estar despierto [...] Por consiguiente, ‘fáctico’ significa algo que está en sí articulado con respecto a, sobre la base de, y en vistas a tal carácter fáctico del ser y que ‘es’ de esta manera. Si se toma la ‘vida’ como un modo de ‘ser’, entonces ‘vida fáctica’ significa: nuestro propio Dasein que está ‘allí’ para nosotros en una u otra expresión del carácter de su ser, y esta expresión, también, es en la manera del ser” (GA-63:5).⁴⁸

En este “ser de la vida fáctica” se prefigura su “ser posible” que es la esencia de su modo de existencia. En su modo de ser interpretando su mundo, en su cuestionar hermenéutico, se constituyen las estructuras existenciales del Dasein. En los “conceptos fundamentales” en los que comprende su mundo desde la “experiencia fundamental” del “haber previo”, el Dasein se “lanza hacia delante, aprehendiendo y removiendo por vía de su apuntar”:

El ser de la vida fáctica es distintivo en tanto que es en el cómo del ser de su *ser-posible*. La posibilidad más propia de ser él mismo, que es el Dasein (fácticamente) es, y en verdad sin que esa posibilidad esté ‘allí’ para ello, puede designarse como *existencia*. Es con respecto a este auténtico ser sí mismo que la facticidad se coloca en nuestro haber previo (*Ausgelegtheit*) cuando la engarzamos inicialmente y la ponemos en juego [*Einsatz*] en nuestro cuestionar hermenéutico. Es desde allí, sobre la base de ello y en vistas a ello que la facticidad será explicada interpretativamente. Las explicaciones conceptuales que nacen de esta interpretación serán designados como *existenciales*. Un ‘concepto’ no es un esquema, sino una posibilidad de ser, de cómo se ven las cosas en el momento [*des Augenblicks*], i.e., es constitutivo del momento –un significado sacado de algo– apunta a un haber previo (*Ausgelegtheit*), nos transporta a una experiencia fundamental –apunta a una pre-interpretación, llama a un cómo del dirigirse e interrogar– nos transporta al ser—allí de nuestro Dasein conforme con su tendencia a la interpretación y sus preocupaciones. Los conceptos fundamentales no son adiciones posteriores al Dasein, sino más bien lo expresan por adelantado y lo lanzan hacia delante: aprehendiendo y removiendo [*Ansatz*] al Dasein por vía de su apuntar (Ibid.:12-13). Este ser-interpretado no es algo que hubiera sido agregado al Dasein, aplicado externamente, fijado a él, sino algo en lo cual ha venido en sí mismo, de lo cual *vive*, sobre la base de lo cual es *vivido* (un cómo de su ser)” (Ibid.:25-26).

⁴⁸ El término “Hermenéutica de la Facticidad”, empleado por vez primera por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), ha adoptado diversos significados en el pensamiento científico y filosófico. En el positivismo del siglo diecinueve refiere a hechos de la realidad o a la factualidad de las cosas. Con Wilhelm Dilthey y el neokantismo llega a significar aquello que resiste toda explicación e interpretación. Jürgen Habermas contrasta facticidad con idealidad en su libro *Entre hechos y normas (Faktizität und Geltung)*. Quentin Meillassoux (2006) piensa la facticidad como “la falta de razón en toda realidad; como la imposibilidad de proveer un fundamento último a la existencia de cualquier ente”. Para Heidegger la facticidad es el modo de ser del Dasein.

Dasein es el modo de ser de ese ser vivo que de esa manera “es”, “vive”; “está allí”, en y ante la vida. De esta manera se van prefigurando los categoriales del *Cuidado*, del modo de “estar arrojado” y de la disposición hacia lo “resuelto” del Dasein que habrán de quedar acuñados como los existenciales fundamentales del Dasein en *Ser y tiempo*. El “haber previo” como pre-interpretación, será el sentido de los categoriales como “pre-conceptos” que constituyen ya al Dasein en su relacionalidad mundana hermenéutico-comprensiva de su mundo de vida fáctica. La analítica existencial del Dasein habrá de llevar al nivel de categorías ontológicas los categoriales con los que todo Dasein, de modo constitutivo, *es* en su mundo, organizándolo a partir de su inscripción categorial-interpretativa en el comportamiento de su vida fáctica. En este momento Heidegger hace aparecer la noción de la *temporeidad* del Dasein:

El ‘hoy’ puede ser completamente definido en su carácter ontológico como el cómo de la facticidad (existencia) sólo cuando hayamos hecho ver explícitamente el fenómeno fundamental de la facticidad: ‘*temporeidad*’ (no una categoría, sino un existencial) (Ibid.:25).

Heidegger piensa aquí la facticidad como una “ontología de la vida”. Contra las corrientes de la “conciencia histórica” y de la “filosofía de la vida”, Heidegger se dispone a “traer a la vista al Dasein fáctico [...] y adquirir un entendimiento del carácter de su ser [...] el fenómeno básico de la *curiosidad* [que dará lugar al cuidado] necesita ser descubierto categorialmente [...] curiosidad como un movimiento de tal manera que el Dasein que ‘es’ este movimiento se ‘tiene’ a sí mismo allí en él –en consecuencia, una estructura categorial fundamental del fenómeno del *ser-ahí* del Dasein [*Da-seins*] en el cómo de su *tenerse-a sí mismo*-allí, un fenómeno a ser desencubierto por una ontología de la vida [...] las características de ser-interpretado pueden ser ahora reveladas como categorías del Dasein como tal, i.e., como existenciales” (Ibid.: 51). De esta manera, la “ontología de la vida” se traduce y se reduce a una ontología existencial: en el ser de la vida humana en el modo de ser del Dasein.

Heidegger va preparando de esta manera su analítica existencial en los conceptos y los existenciales del mundo, la significancia y el cuidado.⁴⁹

Como una derivación de ‘mundo’, el término ‘mundano’ no debe entenderse como lo opuesto de ‘en la mente’, sino que significa en términos formales: estar allí como ‘mundo’. El carácter del estar-allí de este mundo puede designarse [...] como *significancia*. ‘Significante’ significa: ser, estar-allí, en el modo de un significar que es ser encontrado de

⁴⁹ “Estos entes-que-están-allí están siendo encontrados en el cómo de su estar-concernidos, i.e., en su allí que ha sido puesto en *consideración* [...] La multiplicidad de referencias no es otra cosa que el en donde [*worin*] se mantiene y permanece el preocuparse. Adelantándose a esto, aquello sobre lo cual [*worum*] el cuidado está concernido [...] es el para-qué [*Wofür*] y de-manera-para [*Wozu*] y los otros en el mundo-con que se encuentran en ellos. Lo que está concernido sobre, y atiende a, es el contexto de referencias mismo [...] Significancia debe definirse ontológicamente como lo con-qué [*Womit*] de los tratos con eso que está allí en nuestro estar concernidos sobre eso, atendiéndolo y yendo en torno a ello. Es desde y sobre la base de este ‘rondar alrededor de’ que el fácticamente espacial mundo circundante se sostiene en su estar-allí-de-tal-o-cual-manera” (Ibid.:78). Adelantemos que la significancia con-que el Dasein “ronda alrededor de” cuidando-construyendo su mundo de vida en el espacio fáctico del mundo circundante que sostiene su estar-en-el-mundo de alguna manera, no significa habitar el mundo conforme a las condiciones de vida que sustentan su vida.

una manera definida. Esta expresión no se refiere a un ser-que-es-allí que además de estar allí también significa algo –lo que constituye su ser es precisamente su significar que está siendo encontrado de una manera definida, el sostenerse y permanecer en ese significar. Necesitamos entonces explicar qué y cómo la significancia constituye este mundano *ser-allí* (Ibid.:74).

Ese modo de ser y encontrarse siendo y haciendo mundo en el “estar-allí” como significancia del mundo, es lo que Heidegger designa como cuidado.⁵⁰ El Dasein hace su mundo en un espacio, en un entorno. Mas ese espacio no es un lugar vacío que viene a ocupar el Dasein, sino el que construye en su modo de hacerse un mundo en la relacionalidad espacial de la significancia y el cuidado. En *Ser y tiempo* Heidegger afirma: “El ‘en-torno’ que es constitutivo del mundo circundante no tiene ningún sentido primariamente ‘espacial’. El carácter espacial que pertenece indiscutiblemente al mundo circundante se debe aclarar, más bien, a partir de la estructura de la mundaneidad (SZ:75). Empero, el en-torno que se define desde tal “estructura de la mundaneidad”, no podría abstraerse de la espacialidad, en el sentido de la territorialidad en la cual se circunscribe la facticidad del Dasein en su estar-en-el-mundo; en tanto que con dición termodinámico-ecológica de su existencia, y en tanto que en todo acto moviliza el metabolismo de la biosfera y entra en colisión con otras territorialidades construidas desde diferentes regímenes ontológicos y modos de existencia. Hoy la espacialidad de los procesos geosféricos, biosféricos y ecosféricos, está determinada por los efectos sinérgicos de todos esos “vectores” de territorialización que no podrían delimitarse como espacios de reserva ecológica o cultural. La incidencia de los procesos de territorialización de la geosfera, desde sus diferentes esferas, regímenes y dimensiones, determinan la intensidad de los intercambios metabólicos, estructurales y moleculares, que definen la espacialidad de los modos de estructuración-construcción-ocupación (en sentido ontológico del ocuparse-de) del espacio, de territorios de vida en los que se funde y trasciende la concepción dicotómica del mundo conformado por una *res cogitans* separable de una *res extensa*. Para ello no basta poner el acento del *cogito sum* en el *sum*, en el ser del cogito.⁵¹ Es necesario pensar la *res extensa* no sólo en términos de las estructuras existenciales del Dasein, sino en la geografía del territorio, de los procesos ecológicos y termodinámicos que éste moviliza, y aquellos que lo constituyen.⁵²

⁵⁰ “Cómo el ser-encontrado-de-antemano del cuidado de manera explícita es motivado en la disponibilidad por adelantado y cómo el cuidado contribuye precisamente al carácter auténtico del allí de lo que encontramos, será mostrado en el análisis del carácter del ser-encontrado del mundo” (Ibid.:75).

⁵¹ “Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido de ser del “sum”* (SZ:34).

⁵² Sobre la cuestión trascendental del espacio, sobre la inscripción en el habla y la habitación situada en la experiencia espacio-temporal pre-histórica y pre-cultural, apunta Derrida: “Si finalmente se piensa que el espacio escritural está ligado, como Rousseau lo intuyó, a la naturaleza del espacio social, a la organización perceptiva y dinámica del espacio técnico, religioso, económico, etc., se mide la dificultad de una cuestión trascendental sobre el espacio. Una nueva estética trascendental debería dejarse guiar [...] por la posibilidad de la inscripción en general, que no sobreviene como un accidente contingente a un espacio ya constituido, sino que produce la espacialidad del espacio. Decimos bien de la inscripción en general, para marcar que no se trata sólo de la notación de un habla lista, que se represente a sí misma, sino de la inscripción en el habla y de la inscripción como *habitación* situada desde el principio [...] Una cuestión trascendental sobre el espacio concierne a la capa pre-histórica y pre-cultural de la experiencia espacio-temporal que proporciona un terreno

Vemos la diferencia entre estar en el espacio del mundo pensado, interpretado y construido desde la facticidad de la vida, y el territorio culturalmente conformado como un modo de “ser-en-el-mundo”, cuyas condiciones están determinadas por lo Real de la Vida y la espacialidad de la escritura; por la manera cómo la facticidad de la vida está entramada en las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida. La construcción del mundo global no solamente resulta del encuentro de diversos mundos de la vida y modos de ser-en-el-mundo en la diversidad de los modos de significar el mundo del Dasein. El mundo también se constituye desde lo Real: como *mundos de vida*; en la relación de los diferentes Mundos con la Tierra. Dasein no solamente construye su mundo a través de una trama de relaciones de significancia. Dasein en-actúa lo Real por el “acto resolutorio” [*Entschluss*] en el que se proyecta a sí mismo en la comprensión de su mundo. Tal *resolución con-mueve* el metabolismo de los entes a los que encuentra significándolos, desde sus “saberes existenciales”, y desde una comprensión pre-ontológica carente de intelecciones ontológicas explícitas. La vida real –el metabolismo de la biosfera– es conmovido desde el Λόγος cósmico y desde el λόγος humano. De esa manera, el Dasein, desde sus modos de ser-en-el-mundo, activa y moviliza las potencialidades “ocultas” en lo Real de la vida; *en-causa* los potenciales productivos/destructivos de la naturaleza: ya sea en el sentido de la organización y productividad neguentrópica de la biosfera o de la desestructuración de la trama biosférica y la degradación entrópica de la vida.

2.3 El Tiempo del Ser y del Saber de la Vida

Los años 1924-25, habría de dedicarlos Heidegger a pensar la cuestión del tiempo del ser. En 1924 escribe su tratado *El concepto de tiempo (Der Begriff der Zeit)*, dedicado a debatir las ideas de Dilthey y del Conde Yorck a partir de la correspondencia de estos pensadores, y a elaborar las ideas sobre la temporeidad del Dasein y el concepto de historicidad como temporeidad del ser y fenomenología del tiempo. Con ese mismo título dicta una conferencia en la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924. En el semestre del verano de 1925 dicta en Marburgo el Curso “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo” (GA-20)⁵³, donde hace un análisis crítico de Husserl, de Dilthey y de Sheler, profundiza el fenómeno del tiempo y sigue elaborando el tejido conceptual de su ontología fundamental en camino a su *opus magnum* de 1927: *Ser y tiempo*.

Los “Prolegómenos” son testimonio del camino que sigue el pensamiento de Heidegger en esos años, en que busca justificar las razones de su demarcación de la *Lebensphilosophie* de Dilthey y de la intencionalidad fenomenológica de Husserl⁵⁴, al tiempo que define las

unitario y universal a toda subjetividad, a toda cultura, más acá de la diversidad empírica de las orientaciones propias de sus espacios y de sus tiempos” (Derrida, 1967:365).

⁵³ Allí refiere ese pasaje sobre la “crisis actual” en la biología como el “esfuerzo de mediar en los elementos fundamentales de la vida”: critica el vitalismo atrapado en prejuicios mecanicistas, cuya única esperanza es “clarificar el sentido de esos seres torpes que llamamos lo ‘viviente’ [...] el *organismo*” (Krell, 1992:79).

⁵⁴ A diferencia de la intención de Heidegger de demarcar la ontología fundamental de la *Lebensphilosophie* con su concepto de facticidad de la vida, y de superar la intencionalidad de la fenomenología trascendental de su maestro Husserl, Dilthey veía en la fenomenología un camino convergente con sus investigaciones hacia una ciencia fundamental de la vida misma. Habiendo leído las *Investigaciones lógicas*, “en una carta a

categorías del Dasein y Mundo, y el modo en que Dasein es un ser/estar-en-el-mundo. La diferencia con Husserl en torno al concepto de intencionalidad será fundamental para asentar la singularidad del pensamiento de Heidegger. Un punto esencial que confronta Heidegger, es el modo de acceso al conocimiento y los modos de comprensión del mundo. En ese sentido, Heidegger cuestiona la pretensión de Husserl de poder llevar toda comprensión conceptual de las ciencias a las intuiciones originarias en los mundos de la vida, como los caminos secuenciales en que la percepción del objeto alcanza su configuración racional. Sigamos a Heidegger en sus argumentaciones críticas de la intencionalidad husserliana:

Estas continuidades estructurales y niveles de realización, demostración y verificación son relativamente fáciles de ver en el campo de la intuición representativa. Pero habrían de encontrarse sin excepción en todos los actos, por ejemplo, en el dominio del comportamiento teórico puro, en la determinación y el habla. Sin la posibilidad de seguir el hilo de las estructuras de cada intención pertinente hasta lo que ella pretende como tal, la elaboración científica de una fenomenología genuina [...] de la formación de conceptos –la génesis del concepto desde su significado crudo– no podría siquiera considerarse [...] Tenemos pues una afinidad inherente entre la manera en que algo es pretendido, la *intentio* [intencionalidad], y el *intentum* [lo pretendido], por el cual lo pretendido debe entenderse [...] no como lo percibido como un ente, sino del ente en el cómo de su ser pretendido. Sólo con el cómo del ser-pretendido perteneciente a cada *intentio* como tal, se hace visible la constitución básica de la intencionalidad, aunque sólo de manera provisional. En la fenomenología, *intentio* también se entiende como el acto de suponer algo [*Vermeinen*]. Hay una conexión entre suponer y lo supuesto, entre *noesis* y *noema*. *Noein* significa percibir [*vernehmen*] o tomar conciencia, o aprehender simplemente, el percibir en sí y lo percibido en el modo que es percibido [...] que involucran [...] una interpretación particular del dirigirse-mismo-hacia [...] En tanto que se toma *voein* en la esfera del conocimiento teórico, cualquier exposición de la esfera práctica deriva aquí de lo teórico [...] es claro que la intencionalidad solo queda determinada completamente cuando es vista como esta co-pertenencia de *intentio* e *intentum*. En resumen: así como la intencionalidad no es una coordinación subsecuente de una primera experiencia vivida no intencionada y sus objetos, sino una estructura, inherente a la constitución básica de la estructura y en cada una de sus manifestaciones siempre deberá encontrarse su propio intencional hacia-lo-cual, el *intentum*” (GA-20:45-46).

De esta manera, Heidegger habrá de cuestionar no sólo la intencionalidad como actividad psíquica concebida por Brentano (que intentan superar Scheler y Husserl mismo), sino la concepción de la intencionalidad de Husserl como “la estructura universal de la razón [...] La intencionalidad no es la última explicación de lo psíquico sino un acercamiento inicial hacia la superación de la aplicación acrítica de realidades definidas tradicionalmente como lo psíquico, la conciencia, la continuidad de la experiencia vivida, la razón” (Ibid:46-47). La mayor falla de la fenomenología sería el dejar incuestionado al ser, y particularmente el modo de ser de la intencionalidad. Heidegger intentará superar la intencionalidad fenomenológica con el arrojamiento al mundo y el acto resuelto del Dasein en la facticidad de la vida.

Husserl comparó sus trabajos como el subir a una montaña desde dos lados hasta encontrarse. Dilthey encontró aquí lo que había buscado por décadas [...] una ciencia fundamental de la vida misma” (GA-20:24).

Heidegger anticipa que el Dasein es un ser-en... Previo a la caracterización de la estructura del modo de ser en el mundo afirma que “antes de proceder en tal análisis, el fenómeno puede clarificarse por una analogía [sobre] un ente al que deberemos atribuir, de manera formal, el tipo de ser que pertenece al Dasein: ‘la vida’.” (GA-20:165). En ese modo de ser del Dasein se juega el conocimiento del mundo, que si no es reducible a la intencionalidad fenomenológica plantea no sólo su modo de acceso desde los mundos de la vida, sino una diferencia en los modos de comprensión del mundo. Por lo que habría de aclararse el sentido del conocer en el que se implica al Dasein: “conocer en su ser está fundado en estructuras más originales del Dasein [...] el conocer puede ser verdad –puede tener la verdad como un predicado distintivo– sólo porque la verdad no es tanto la propiedad del conocer sino es un *carácter del ser mismo del Dasein*” (GA-20:167).

Refutando la reducción fenomenológica de Husserl, Heidegger afirma que “Las referencias del entorno en las que la naturaleza está presente primeramente de manera mundana nos indica que la naturaleza como realidad solo puede ser comprendida sobre la base de la mundanidad. Las relaciones entitativas de dependencia de los entes mundanos entre ellos no coincide con sus relaciones fundadas en el ser” (GA-20:199). Mas de esta forma, lo que afirma es que la comprensión ontológica de las cosas no admite otra vía de acceso que no sea propiamente ontológica, conforme a su modo de comprender las cosas del mundo. ¿No estaría de esta manera produciéndose un “cierre tautológico”, de alguna manera dogmático, sobre los modos de cognición de las cosas del mundo? ¿Es posible reducir –incluso subordinar– la comprensión de las estructuras y las condiciones de la vida a los saberes mundanos de la vida, al modo de la significancia de la facticidad de la vida? Heidegger asentará que “si queremos entender la realidad de lo real y no sólo recontar algo sobre lo real, siempre deberemos mirar hacia la estructura del ser y no a las relaciones fundantes de los entes entre ellos” (GA-20:202). Mas si la estructura del ser en el mundo de la *Gestell* interviene lo Real desde el conocimiento óptico, científico, ¿es legítimo hipostasiar como única vía de acceso a esa realidad de lo Real la comprensión desde la facticidad de la vida, desde la mundanidad del mundo producido por el modo técnico de producción de la realidad? Lo que queda incognoscible e incomprensible por esta reducción ontológica es lo Real de la Vida y la producción científica de la realidad del Mundo.

Lo que se juega en esta *destruktion* ontológica es algo más serio que la dignidad del Ser. Es el saber habitar la vida dentro de las condiciones de la vida. Si la reducción fenomenológica no garantiza una comprensión de los caminos y vías de acceso al conocimiento científico; si la ciencia no puede dar certeza de su conocimiento objetivo y es generadora del riesgo ecológico, tampoco basta la ontología existencial para ganar el acceso a lo Real de la Vida, de la trama ecológica y el metabolismo bio-termodinámico que sustentan la vida. Este reconocimiento, al menos nos habrá acercado a una comprensión de los límites de la comprensión humana de sus condiciones de existencia. El ser-en-el-mundo es llevado aquí a un saber habitar de manera sustentable la vida, aquello a lo que no alcanza la comprensión de los conocimientos de las ciencias ni de los saberes existenciales de los pueblos de la tierra.

Heidegger desacredita cualquier intento de pensar lo Real anterior a la existencia humana, o de intentar probar la existencia del mundo. Eso sería tanto como no entender la pregunta “que sólo hace sentido sobre la base de un ser cuya constitución es la de ser-en-el-mundo”

(Ibid.:215). De esta manera se aleja de todo propósito de pensar lo Real de la Vida y lo que se juega en la cuestión ambiental. Por otra parte, reconocer la facticidad de la vida no sólo cobra un sentido propiamente ontológico en cuanto a los modos existenciales de ser-en-el-mundo que abren el acceso al Ser, sino como modos de territorialización del ser cultural; como lugares desde donde se abren los cursos de la historia desde la reconstitución de los *mundos de vida*, de la experiencia vivida en los modos históricos de haber-habitado-el-mundo.

Lo Real de la vida no se reduce fenomenológica y ontológicamente a la significancia de la vida fáctica. Vivir conforme las condiciones de la vida implica explorar las vías de acceso a lo Real de la vida, desde las vías racionales del conocimiento y los modos existenciales de “saber la vida”. La Vida es inmanencia creativa, no trascendente, de la vida misma. Esta se incorpora, se significa y se convierte en prácticas y procesos de territorialización de la vida. Mas no se reduce a una real-idad fáctica, sino se sostiene desde un Real *hors signifié*, que produce vida por encima de los modos de significación de la realidad mundana, inaccesibles a la inteligibilidad inmediata de la razón y a los sentidos de la experiencia vivida. Y sin embargo, habremos de comprender la condición entrópico-neguentrópica de la vida y de comprender los modos de existencia de la vida. El caos universal no es el mundo en que el Dasein está dentro ni es el mundo construido por la racionalidad metafísica. Empero es lo Real que sostiene en última instancia la vida. La Vida se expresa más allá de la realidad de la vida vivida, como la Realidad de lo Real, más allá de la mundanidad del mundo. Si el pensamiento ha intervenido los cursos de la vida, hoy la vida llama a pensar las condiciones de sustentabilidad de la vida. Y para ello será necesario comprender cómo los modos de existencia y las prácticas de vida, movilizadas desde la pulsión de la vida y la voluntad de poder, con-mueven el metabolismo de la vida.

Nada en la antropología ecológica muestra una concordancia entre los modos de comprensión del Dasein situado en su mundanidad y la sustentabilidad ecológica de su entorno. El colapso de la Civilización Maya es testigo histórico. ¿Podrían comprenderse fenomenológicamente los imaginarios como la impresión psíquica y la expresión práctica de noemas pendientes de ser clarificados por una noesis? En todo caso, la vida no emerge de la intencionalidad subjetiva, del psiquismo o la conciencia, sino de la vida misma que se incorpora, se inscribe en el lenguaje, se “traduce en prácticas” y desde allí vuelve a la vida, interviniendo la vida. La intencionalidad de la vida está inscrita en la vida misma que no tiende a otra cosa sino a la vida misma. Lo intencionado no nace de la intencionalidad subjetiva hacia su objeto, no viene a desconstruir el modo racionalizado de conocer la vida desde la vuelta al punto originario a través de una hermenéutica de la facticidad de la vida. Desde los modos en que la vida fáctica se manifiesta a través de las tramas simbólicas de la vida humana, habrá que vislumbrar el reencuentro con las fuentes propias de la vida: para devolver la experiencia de la vida a la inmanencia de la vida.

Si la trascendencia tan celebrada por la filosofía como el destino del ser se manifiesta en la degradación entrópica de la vida, lo que habrá de trascender es el modo de la trascendencia instaurada por la ontología en el mundo. Esta trascendencia se direcciona como un retorno hacia la inmanencia de la vida como lo propio de la vida, lo consistente con la existencia de la vida en la diversidad de formas y modos de la vida: de la fuerza emergencial de la physis, que permite que la vida sea experienciada y se manenga viva la fuente de la vida: la

negentropía. La inmanencia de la vida se reconstituye en su esencia y fundamento como el reconocimiento de las condiciones de la vida.

2.4 Ser y Tiempo: el Desprendimiento Ontológico de la Vida

La reflexión de Heidegger sobre la vida es motivada desde sus inicios por el propósito de demarcarse de la *Lebensphilosophie* de Dilthey y Bergson, y de superar la fenomenología trascendental de Husserl, que representaban las corrientes más importantes de pensamiento filosófico de comienzos del siglo XX. El concepto de facticidad de la vida fue un dispositivo conceptual significativo para establecer esa diferencia en su sentido más propiamente ontológico, para construir un puente en el pensamiento del ser encapsulado en la razón científica de la modernidad, abriendo con la hermenéutica fenomenológica una indagatoria sobre el carácter propio del ente que piensa y comprende el ser. El Dasein, en el que encarna la facticidad de la vida, toma su nombre propio a partir del curso de 1923 y se instala como el concepto fundamental en *Ser y tiempo*. Con la concreción del concepto del Dasein se irá borrando el sintagma “facticidad de la vida” del pensamiento de Heidegger. Contruido el edificio categorial, el filósofo fue retirando los andamiajes que lo sostuvieron en el vuelo de su pensamiento. *Ser y tiempo* es el escenario de esta disolución. “Vida” como concepto, o como simple noción, aparece ya de manera marginal o circunstancial en el texto de su *opus magnum*, muchas veces entrecomillado, poniendo entre paréntesis su sentido. La “vida” aparece como noción ineludible –complementaria de la muerte– en la exposición de la analítica existencial⁵⁵ del “ser-para-la-muerte”. Pero la referencia a la “facticidad de la vida” se irá diluyendo y adquiriendo un sentido más existencial, al ser desplazado por la estructura existencial del Dasein en el discurso de la ontología fundamental. En *Ser y tiempo* Heidegger reafirmará que la facticidad de la vida no es sino la condición existencial del Dasein:

No es un capricho terminológico el que nos lleva a evitar [...] las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos. Por otra parte, en la tendencia bien comprendida de toda “filosofía de la vida” científica y seria [...] se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del Dasein. Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la ‘vida misma’, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico. Las investigaciones de Dilthey están animadas por la constante pregunta por la “vida”. Dilthey intenta comprender las “vivencias” de esta “vida” en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida [...] Aunque decididamente más radical y diáfana, la interpretación fenomenológica de la personalidad tampoco llega hasta la dimensión de la pregunta por el ser del Dasein (SZ: 55-56) [...] La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al Dasein (Ibid.:243).

La razón “privativa” es clara. La Vida, en tanto que “objeto” al que se dirige la reflexión filosófica entró desde las *Interpretaciones fenomenológicas* y la *Hermenéutica de la*

⁵⁵ En *Ser y tiempo*, Heidegger contrasta *existenziell* con *existenzial* (trad inglés como existencial y existencial; en español Riviera traduce existencial y existencial); el primero refiere a ‘existir en sí’ en su concreta ‘mismidad’ (*Jemeinigkeit*); el segundo a las ‘estructuras de la existencia’ de la hermenéutica ontológica.

facticidad en el terreno de una controversia conceptual, en la delimitación de diferentes modos de apropiación filosófica: el Ser/la Vida. Para afianzar la “autenticidad” y la “propiedad” de su pensamiento, Heidegger debía demarcarse de la intencionalidad subjetiva de Husserl y del antropologismo psicologista de Dilthey. En esta disputa, en la voluntad de dar consistencia y singularidad a su pensamiento, en la figura del Dasein que debe acceder al Ser, la Vida es extraditada fuera del territorio de la ontología fundamental; la vida desaparece de la panóptica de la analítica existencial y en la reducción ontológica de la facticidad del Dasein. En la exclusión de la Vida, la ontología fundamental cerca su propio territorio epistémico. Se erige en la fundación de una ontología política. La Vida es prisionera de una razón privativa. En disputa está el hecho y el derecho del pensamiento a abordar dos campos diferenciados de indagatoria filosófica desde diferentes principios y dispositivos conceptuales: pensar el Ser / pensar la Vida. Heidegger desdeña la Lebensphilosophie de Dilthey por su carácter óntico y por no fundamentar ontológicamente la vida. Los modos de ser-en-el-mundo sólo puedan comprenderse ontológicamente, en forma privativa y desde el modo de ser del Dasein, excluyendo las condiciones de la sustentabilidad de la vida. Heidegger argumenta:

El modo de ser del ‘presentarse’, el sentido de ser del ‘dentro’, la relación de ser de la conciencia con lo real mismo, todo ello está necesitado de una determinación ontológica. La omisión de esta última se debe, en definitiva, a que Dilthey dejó sin diferenciar ontológicamente la vida, esa vida ‘más atrás’ de la cual ciertamente es imposible ir. Pero la interpretación ontológica del Dasein no significa un retroceso óntico hacia otro ente. El hecho de que Dilthey haya sido refutado en el plano de la teoría del conocimiento no puede impedir, sin embargo, hacer fructífero lo positivo de sus análisis, que quedó precisamente incomprendido en esas refutaciones [...] También para esta teoría vale sustancialmente lo que hemos dicho acerca de la indeterminación ontológica de los fundamentos en Dilthey. El análisis ontológico de los fundamentos de la ‘vida’ no puede insertarse ulteriormente a la manera de una infraestructura, porque él sustenta y condiciona el análisis de la realidad, y la explicación plenaria de la ‘resistentidad’ y de sus supuestos fenoménicos (Ibid.:209).

Sin embargo, Heidegger no habría de centrar su interés en una ontología fundamental de la vida, sino en la ontología del Ser y del Dasein. La “vida” tendrá una fugaz y leve presencia en *Ser y tiempo*, subordinada a la intención de determinar la ontología existencial del Dasein el carácter como ser-para-la-muerte:

A su vez, dentro de la ontología del Dasein, previa a una ontología de la vida, el análisis existencial de la muerte está *subordinado* a una caracterización de la constitución fundamental del Dasein. Al terminar del viviente lo hemos llamado fenecer. En la medida en que el Dasein también “tiene” su muerte fisiológica, vital, aunque no ónticamente aislada, sino co-determinada por su modo originario de ser, y en la medida en que el Dasein también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como Dasein no parece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir* [*Ableben*]. En cambio reservamos el término morir para la manera de ser en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte. Según esto, debe decirse: el Dasein nunca fenece. Pero sólo puede dejar de vivir en la medida en que muere (Ibid.:244).

En la analítica existencial del ser-para-la-muerte, la ontología del Dasein sería “previa a una ontología de la vida”. Mas cuál podría ser esta “prioridad” que asigna Heidegger al Dasein,

previo a una “ontología de la vida”, cuando para Heidegger esta ontología se reduce a la facticidad de la vida, que como existivo se determina dentro de la estructura existencial del Dasein? Si ser-para-la-muerte determina el carácter existencial del Dasein en cuanto al sentido de su vida, no determina las condiciones de la vida que sustentan su existencia. Se reabre así la cuestión de la antecedenencia del Ser sobre la Vida; sobre todo si la Vida no se reduce a la vida humana, sino a lo Real de la Vida como condición de la existencia del Dasein y como la sustentabilidad y devenir de la vida misma. En esta perspectiva, la temporeidad del Dasein no podría reclamar su antecedenencia de la Vida: no sólo porque la vida sea condición previa para que exista el Dasein que piensa el Ser y que “vive-ante-la-muerte”, sino porque el mundo en el que el Dasein “es-para-la-muerte” –en el orden simbólico en el que se configura su sentido existencial de vida y que “trasciende” al hecho de fenecer–, se configura en un contexto ecológico en el que vive fácticamente el Dasein culturalmente constituido. Lo que “trasciende” al hecho de fenecer es de carácter ontológico del Dasein, su ser-para-la-muerte se configura ya un dentro de un modo de ser-en-la-vida: implica una comprensión ya inescapable de la procedencia de nuestros mundos de vida del caos sideral y de las condiciones de la vida en las que se vive y experiencia la vida.

En el plano estrictamente ontológico –de la ontología existencial– del Dasein, se abre la pregunta para llegar a saber si las condiciones de la vida que determinan el modo de fenecer, de morir, de dejar de vivir, pueden determinarse sin una comprensión del efecto mismo de la ontología sobre la vida, del efecto de la reflexión del Ser en el “olvido de la vida”. Me refiero a sus efectos más allá del terreno filosófico, en el desencadenamiento de la muerte entrópica del planeta, cuya comprensión no es reducible a la fenomenología de la existencialidad del Dasein. La cuestión ambiental llama a pensar la compleja trama de la vida que Heidegger reduce a la temporeidad del Dasein:

En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la ‘trama de la vida’, esa trama en la que sin embargo el Dasein está envuelto constantemente [...] ¿Qué puede parecer ‘más sencillo’ que caracterizar la ‘trama de la vida’ entre el nacimiento y la muerte? Consiste simplemente en una secuencia de vivencias ‘en el tiempo’. Pero, si se examina más detenidamente esta forma de caracterizar aquella trama, y, sobre todo, su premisa ontológica, se llegará a un extraño resultado. En esta secuencia de vivencias sólo es ‘propriadamente real’ la vivencia presente en el ‘ahora de cada momento’. En cambio, las vivencias pasadas y las vivencias por venir ya no son ‘reales’ o no lo son todavía. El Dasein recorre el lapso de tiempo que le ha sido concedido entre el nacimiento y la muerte en tal forma que, siendo cada vez ‘real’ sólo en el ahora, atraviesa a saltos, por así decirlo, la secuencia de horas de su ‘tiempo’. Por esto se dice que el Dasein es ‘temporal’. En este continuo cambio de vivencias, el sí-mismo se mantiene en una cierta identidad [...] en el fondo, en esta caracterización de la trama de la vida se afirma [...] un ente que está-ahí ‘en el tiempo’ (Ibid.:361).

Si la trama de la vida no es una secuencia de vivencias “en el tiempo” –una experiencia de la vida vivida dentro de una ontología de la presencia–, tampoco se reduce a la temporeidad del Dasein como ser-para-la-muerte. El ser-en-la-vida vive en la comprensión del devenir de la vida. En su analítica de la espacialidad como intermundanidad de lo a-la-mano, Heidegger pasa por alto la espacio-temporalidad de la trama de la vida organizada ecosistémicamente en la biosfera, cuya “cercanía” no tiene la movilidad del instrumento, de

la cosa a la mano, sino que está organizada como un orden de lo Real que no puede remitirse a la objetividad cartesiana de la sustancia, pero tampoco subsumirse al mundo a la mano del modo de ser del Dasein. Lo que se cuele por entre esta “trama de la vida”, entendida como relacionalidad del Dasein en su mundo, es la compleja estructura ecológica del metabolismo de la biosfera y la evolución creativa de la vida; la temporalidad entrópico-neguentrópica de la termodinámica de la vida que sostiene la temporeidad existencial del Dasein.

Heidegger se pregunta: “¿Cómo podría afectar siquiera mínimamente al ‘tiempo’ en su marcha el hecho de que un hombre que ha estado-ahí ‘en el tiempo’ ya no exista más? El tiempo sigue su marcha, del mismo modo como ese tiempo también ya ‘era’ cuando un ser humano ‘entró en la vida’ (Ibid.:408). De igual manera, el tiempo cósmico seguirá siendo si declina la vida en la Tierra y si se extingue la estrella solar que la anima. En efecto, ese tiempo originario pareciera ser inmovible por la temporeidad de la vida del Dasein. La cuestión que interesa dilucidar es el hecho de que los tiempos que “ya eran” y que “seguirán siendo”, con la existencia o no del Dasein, son los de la termodinámica de la vida, y éstos han sido movilizados, redireccionados, destinados por la intencionalidad del Dasein ontologizado por disposición de la *Gestell* en la que se configura la significancia de su mundo, de manera tal, que no son tiempos de un antes o después de la vida fáctica, sino que son tiempos activados por los efectos del pensar ontológico sobre lo Real de la Vida, integrados al metabolismo de la biosfera, así como a la temporeidad de la vida del Dasein, a la significancia y sustentabilidad de su existencia. Esos tiempos han sido alterados por una impensada temporalidad de la tecnología y de la temporización de la historia en la modernidad –la época de la *Gestell*– que trastoca los tiempos de la vida. El pensamiento de Levinas arroja luces a la oscuridad de estos tiempos cuando afirma:

El tiempo en el que se produce el ser al infinito va más allá de lo posible. La distancia de la fecundidad frente al ser, se entrega por entero en lo real; consiste en una distancia frente al mismo presente que escoge sus posibles, pero que se ha realizado y envejecido de cierto modo y que, en consecuencia, paralizado como realidad definitiva, ya ha sacrificado sus posibles (Levinas, 1977/1997:289).

Ciertamente, los regímenes ontológicos que gobiernan el mundo han definido, orientado y constreñido la emergencia de lo posible desde la fecundidad de la vida. Ese Real realizado ha construido realidades que envejecen y en muchos sentidos sacrifican la emergencia de otros mundos posibles. Pero la vida aún sigue viva, aún no muere la vida, la potencia emergencial de la *physis* que “nunca declina” (Heráclito). Lo posible late en la vida, pero lo dirigen regímenes ontológicos hacia sus mundos posibles que emergen del encuentro entre la realidad intramundana y la compleja trama de lo Real, que como la *Φύσις*, no es una realidad ni un ente, ni un mundo, sino el “modo de ser de lo Real”. Heidegger deja impensada la complejidad de la trama de la vida. Para el filósofo, lo posible no emerge de un simple “dejar ser”, sino de un “ocuparse de” el mundo. En este sentido, dice Heidegger,

el dejar ser, entendido ontológicamente, se refiere a la puesta en libertad de todo ente a la mano en tanto que a la mano, ya quede él ónticamente como está, ya sea, por el contrario, un ente que precisamente no queda ónticamente como está, sino que inmediata y

regularmente es algo de que nos ocupamos, algo que al descubrirlo no lo dejamos ‘estar’ como está, sino que lo elaboramos, mejoramos o destruimos (Ibid.:92).

En esta frase se juega una reducción privativa del pensamiento de la ontología fundamental: la irreductibilidad de la trama de la vida Real a la comprensión del Dasein. Si “dejar ser” es un “ocuparse” de los entes habremos de comprender la manera como el Dasein, con su “cuidado”, enactúa procesos que transforman al ente del cual se ocupa. Mas esa no es una simple relación entre un Dasein y un ente a la mano. El Dasein, en su carácter fáctico, social y colectivo –en su arrojamiento al mundo, en su modo de comprensión del ser de los entes–, actúa dentro de regímenes ontológicos que movilizan procesos que transforman a los entes de su mundo y del mundo. No es un Dasein que al manipular el barro para construir su morada altera solamente los entes a la mano de su entorno. En la modernidad globalizada, el Dasein “se ocupa” de las “cosas del mundo” dentro de un régimen ontológico en el que se han construido y configurado ordenamientos y racionalidades sociales que alteran las estructuras ecológicas y el metabolismo de la biosfera. La hibridación de la vida por la tecnología como el modo ontológico del Dasein de la modernidad, es el evento que moviliza la tecnología: desde su modo de ser (*Gestell*), dispone e interviene a la totalidad de los entes del mundo globalizado. Ese Dasein “se ocupa” desde un modo particular de comprensión del ser –el mundo de la *Gestell*, de la tecnología–, en el que se degrada el modo originario de la mundaneidad en la que pudiera pensarse al Dasein como el ente que en su relación de cuidado de su mundo “deja ser al ser”.

Heidegger asentará que “En la medida en que a la ocupación se le muestra un ente, es decir, en la medida en que éste queda descubierto en su ser, él es un ente a la mano en el mundo circundante y no ‘primeramente’ sólo una ‘materia cósmica’ que estuviera-ahí” (Ibid.:92). Mas, ¿es posible pensar los entes del mundo circundante como “entes a la mano” y a la “materia cósmica” como un “estar allí”? Lo que Heidegger pierde de vista es la relación directa y activa entre el “mundo a la mano” y la “materia cósmica”, el hecho de que el Dasein, en su modo dominante de comprensión del mundo, ha alterado la dinámica de la materia cósmica en el metabolismo de la biosfera, que sin “estar a la mano”, fuera del campo de comprensión de la vida fáctica, compone y descompone su mundo de vida.

Esta proposición, que pareciera una aporía –al menos una paradoja– se ha convertido en una verdad trágica que se manifiesta en la crisis ambiental: pues ya nada garantiza la posibilidad de acceder a las condiciones de la vida desde la facticidad de la vida. El modo “pre-ontológico de ser de la vida”, la “vida-en-sí”, la condición termodinámico-ecológica de la vida, no se “refleja” de manera clara y transparente en los imaginarios y en los modos simbólicos de la significancia del mundo. La “vida en sí”, no se traduce sin deformaciones y alienaciones en las formas simbólicas de comprensión de la vida, ni en los modos de conocimiento, pretendidamente objetivos, de las ciencias. Si bien Heidegger abrió nuevas vías de acceso al ser desde la facticidad de la vida y el modo de existencia del Dasein; si bien esto abre una vía legítima para la reivindicación de los derechos del ser cultural en una política de la diversidad y de la diferencia, nada de ello garantiza que los modos de comprensión de la vida fáctica sean “acordes” con los modos de “ser” de la vida-en-sí, con las condiciones de sustentabilidad de la vida. Si la “desviación” de los cursos de la vida que instaura el orden simbólico deben comprenderse como el “error de la vida” que ya intuía

Nietzsche como necesidad misma de la vida, la encrucijada por la que atraviesa la humanidad al haber desencadenado la potencia de la degradación entrópica del planeta, llama a una nueva reflexión sobre la alienación de la vida, sobre ese “suplemento” de falsedad que instaura el lenguaje mismo, o la escritura (Derrida), que en sus códigos referenciales hacia la verdad de las cosas –del ser, de la vida– se apartan, deforman y degradan el ser de la vida.

Cuando Heidegger afirma categóricamente que “El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que *es* el originario desplegarse de la verdad como Ahí [*Wesen der Wahrheit als Da*]”, reivindica una verdad que no alcanza a acceder al Dasein para comprender el modo de ser de la vida misma. Si “*El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*” (SZ:148), habremos de comprender que tal comprensión no permite comprender al Dasein todo aquello que determina su comprensión de sí mismo y del mundo que construye desde su comprensión misma: en este caso, las condiciones de la vida.⁵⁶

Lo que hoy pone en juego la crisis ambiental respecto a la comprensión del mundo y de la vida, es mucho más que una crisis moral o humanitaria, en el sentido de preservar la vida auténtica, las tradiciones o ciertos mundos de vida ecológicamente sustentables. La crisis ambiental plantea una cuestión de fondo en cuanto a la preservación de la vida, en tanto que la racionalidad tecno-científico-económica que configura el modo de ser del mundo de la modernidad –el orden de la *Gestell*– ha desencadenado la potencia de la entropía en el orden termodinámico-ecológico de la biosfera. La voluntad de poder instaurada en el régimen ontológico de la modernidad –la racionalidad tecno-económica que moviliza al mundo– ha alterado la dinámica de los procesos neguentrópico-entrópicos que constituyen el orden fundamental de la organización de la vida, de aquello que, pre-ontológicamente, posibilitó la emergencia de la vida en el planeta y que se mantiene como condición de la vida en la Tierra.

3. La Φύσις y los Conceptos Fundamentales de la Metafísica

Luego del largo camino de Heidegger en los años veinte, que culmina con su obra magna *Ser y tiempo*, el filósofo se repliega hacia la meditación de los conceptos fundamentales de la metafísica. Su curso del semestre de 1928, el último en la Universidad de Marburgo, lo dedica a *Los fundamentos metafísicos de la lógica* (GA: 26) y será seguido por su curso de los años 29-30 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA:29-30). Se trata de un texto elaborado a partir de su lección inaugural en la Universidad de Friburgo *Qué es metafísica?*, donde a juicio de su editor E.W. Hermann, “Heidegger emprende una tarea que apenas menciona en *Ser y tiempo* [...] la de una delimitación a priori de la ‘constitución del ser perteneciente a la ‘vida’.” (GA-29/30:372). Allí vemos aparecer la Φύσις como el

⁵⁶ Derrida es radical en su crítica la a-historicidad de la ontología fundamental (existencial) de Heidegger. A su juicio, en *Ser y tiempo* Heidegger no toca la cuestión de la historia del ser, ni siquiera la historia del Dasein en sentido propio, sino sólo su historicidad inauténtica, en tanto está arraigada en una temporeidad inauténtica, en la intra-temporalidad: “1. no ofrece ningún concepto nuevo que permita distinguir la raíz de lo desarraigado, es decir, la temporalidad de la historicidad. 2. Depende de la *Entschlossenheit* [...] que al privilegiar el éxtasis del avenir, la muerte y una libertad aún mal demarcada de una ético-metafísica, arriesga bloquear el acceso a la historicidad” (Derrida, 2013:264-5).

concepto fundante de la metafísica, que de la manera más cercana significa el ser y la potencia de lo Real de la vida.

En un último intento por pensar la relación con la naturaleza (lo Real), antes del desprendimiento de la vida de su meditación sobre el ser y su reencuentro con la Tierra, en la constelación del *Geviert*, Heidegger se refiere a la “potencia del origen de cada humanidad factual y concreta”. Heidegger escribe textualmente: “En su neutralidad, Dasein no es el nadie indiferente, sino la positividad y *potencia primordial de la esencia*. La neutralidad no es el vacío de una abstracción, sino precisamente la *potencia del origen* que acarrea en sí misma la posibilidad intrínseca de cada humanidad factual y concreta” (GA-26:136-7, mis cursivas). ¿Cuáles podrían ser las condiciones de ese Dasein en el cual recae la *potencia del origen* que acarrea en sí misma la *posibilidad intrínseca de cada humanidad factual y concreta*? ¿Heidegger se refiere aquí a la neutralidad del Dasein en el que encarna la *potencia del origen* como la potencia del Ser?; o debemos interpretarlo como la encarnación en el Dasein de la potencia primordial de lo Real de la Vida que brota de la φύσις; de la potencia de la vida que se forja y encarna en cada humanidad factual y concreta desde los momentos originarios en que cada Dasein nombra y construye sus mundos de vida desde la potencia originaria de la Φύσις, desplegando así la potencia de su propia trascendentalidad histórica?.

En el capítulo tercero del curso de los años 1929-30, Heidegger busca “justificar la caracterización del cuestionar comprensivo concerniente a los conceptos de mundo, finitud e individuación como metafísica”. Heidegger se detiene a dilucidar el sentido de la palabra φύσις como la “auto-formación prevaleciente del ser como un todo”. Heidegger asienta que “en el contexto de la palabra φυσικά subyace la palabra φύσις, que por costumbre se traduce como *naturaleza*. Esta palabra viene del latín natura–nasci: nacer, surgir, crecer. Este es también el significado fundamental de la palabra griega φύσις, φύειν. Φύσις significa aquello que está creciendo, crecimiento, aquello que ha crecido en ese crecimiento” (GA:29/30:25), Y agrega: “Traduciremos ahora φύσις de manera más clara y cercana al sentido original, no tanto como crecimiento sino como la ‘auto-formación que prevalece en los entes como un todo’ [...] Φύσις significa este todo que prevalece a través del hombre mismo, un prevalecer sobre el que no tiene poder alguno, sino que precisamente prevalece a través y alrededor suyo” (Ibid.: 25-26).

Esta definición merece ya unas primeras consideraciones: salta a la vista la similitud y analogía del sentido ontológico originario de la φύσις –más que con el concepto de naturaleza que fuera desvirtuado hacia la idea de materia objetivada, como “existencias” dispuestas para la apropiación de la ciencia y de la economía–, el concepto termodinámico moderno de emergencia y auto-organización de la vida y con el concepto de autopoiesis. Φύσις aparece desde su origen como una comprensión genérica del ser en su totalidad, pero apunta hacia una condición pre-ontológica; es un “prevalecer sobre el cual el hombre no tiene poder alguno”. En este sentido, φύσις sería la comprensión originaria de lo Real del cual nace, crece y prevalece un orden supremo (que incluirá a lo humano y lo divino) del cual brotan todos los entes que se presencian, *todo lo que de esta manera viene a ser, todo lo que es*. Empero, si la comprensión de la φύσις remite a algo anterior al pensamiento, al habla y al significar humano, nace como significante ya en el orden ontológico de comprensión de todo lo que es.

Φύσις se comprende desde el λόγος; se dice en un λέγειν. Si todo “lo que es hablado lo es necesariamente desde la φύσις”, si “al prevalecer de los entes como un todo pertenece este λόγος”, allí opera justamente la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, la inscripción de la escritura –de la gramática– en lo Real que será la fuente de lo verdadero y lo falso –de lo *pseudos* y *daimon*–, que dejara su huella en la historia de la metafísica (Derrida, 1968).⁵⁷ En esta disyunción y apropiación de la φύσις por el λόγος opera la destinación ontológica de lo pre-ontológico que prevalece a través de la historia de la metafísica, de aquello sobre lo que presuntamente “el hombre no tiene poder alguno, sino que precisamente prevalece a través y alrededor suyo”. Lo Real de la φύσις ha sido intervenido ontológicamente desde el λόγος, en el mundo humano y en la escala planetaria, destinando la degradación entrópica de la biosfera como efectuación del *poder de lo racional* (Janicaud: 1985/1994) sobre la φύσις originaria de la vida.⁵⁸

Mas la potencia de la φύσις no sale a la luz a través del λόγος αποφαντικός en su capacidad de ocultar y en su poder revelador de la verdad como αλήθεια; aquello que prevalece en la φύσις –su potencia creativa que está más allá del poder humano, lo que no ha sido desvirtuado al no venir a la presencia por medio de la palabra, lo opuesto al λέγειν, de lo que viene a la palabra y se presencia por la palabra–, es κρύπτειν, lo oculto, el carácter críptico del ser, lo que se mantiene encriptado y no alcanza a ser codificado por el lenguaje: es lo “Real *hors signifié*” del λόγος. Heidegger resalta de entre los fragmentos de Heráclito “una frase particular que hasta el día de hoy (tanto en 1929-30 como en 2017) nunca ha sido comprendida en su profundidad: φύσις... κρύπτεται φιλει (Lo prevaleciente de las cosas tiene en si mismo una tendencia a ocultarse). A lo que agregaría Heráclito: αρμονία αφανης φανερης κρείττων (Más alta y poderosa que la armonía que yace abierta al día es la armonía que no se muestra (queda oculta))” (GA:29/30: 27, 29). Así se forja el sentido de la verdad como aquello que guarda el ser y revela la αλήθεια.⁵⁹ Esa sería la mayor intuición

⁵⁷ Habremos de distinguir al menos dos modos de ocultamiento y una diversidad de modos de revelación de la potencia de la φύσις: 1. Lo oculto en tanto no revelable por ningún λόγος, lo pre-lógico y pre-predicativo; 2. Lo ocultado por un modo de revelación y presentación que al modo de lo *pseudos*, falsea o desvía de su curso otra verdad posible; una verdad posible que se anuncia, mas cuyo llegar a ser es obstaculizado por el λόγος. Es el modo del ocultamiento ideológico o el cerco que impone el logocentrismo de la ciencia (Derrida) a los saberes subyugados (Foucault). En tanto, la φύσις guarda en sí su potencia creativa que en el modo no exclusivo de la αλήθεια opera en una diversidad de modos de traer a la presencia y a la verdad la potencia de la φύσις a través de diversos regímenes ontológicos. En este sentido, la φύσις es la emergencia de lo posible que irrumpe de la fuerza vinculante de la potencia de lo Real y lo que en esa potencia se enactúa en lo resuelto del Dasein, en un sentido que con-mueve la potencia de lo posible, en el campo delimitado de lo posible de la vida (entropía-neguentropía). La efectuación de la potencia de lo Real de la Vida y lo simbólico inscrito en las ontologías existenciales de los pueblos es el encuentro de regímenes ontológicos en el campo de la ontología política (ver más adelante § 36).

⁵⁸ “Esta orientación fundamental por parte de la metafísica hacia el λόγος no sólo permea a la filosofía –las determinaciones del ser como ‘categorías’– y no sólo el pensamiento científico en general, sino todo nuestro comportamiento explicativo e interpretativo hacia los entes [...] λόγος en su sentido más amplio, como razón, como *ratio*, es la dimensión desde la cual la problemática del ser viene a desarrollarse. Es por ello que para Hegel [...] la metafísica coincide con la lógica como la ciencia de la razón” (GA-29/30:289, 290).

⁵⁹ Heidegger retoma de Anaximandro el sentido de la verdad como lo que guarda al ser: “Nuestra antigua palabra *wâr* significa la guarda. La encontramos en *wahrnehmen* (percibir, prestar atención), en *gewahren* (estar sabiendo) y *verwahren* (salvaguardar). Esta guarda hay que pensarla como hospedaje (*Bergen*), esclarecimiento y recogimiento. La presencia guarda lo presente, ya sea que esté presente o no, en lo abierto

de la condición de lo Real y del entendimiento humano: Φύσις remite a lo Real de la potencia creadora de la Vida, es el origen de donde emergen las diversas formas de vida, pero cuya fuente creadora se mantiene oculta. El concepto de φύσις es la expresión originaria del Ser en el sentido de la “fuerza imperante que al brotar permanece”. Φύσις es el concepto de la inmanencia de la vida, de lo Real originario de la identidad de la que se produce la disyunción entre lo real y lo simbólico, la materia y el espíritu. Si el ser no es causa de los entes –sino su *Real-idad* originaria e inmanente–, el concepto de φύσις como “presencia constante y permanencia” –lo que hace al ser “sostenerse y mantenerse”– implica la idea de generatividad, de devenir, de despliegue y destinación en el tiempo de la potencia originaria de la Vida.

Heidegger reduce este “ocultamiento de la φύσις” a la verdad del λόγος: “El concepto griego de verdad [...] nos manifiesta una íntima conexión entre el prevalecer de los entes, su ocultamiento y el hombre. El hombre, en tanto que existe, en el λόγος *rompe* la φύσις”, que se empeña en ocultarse, desde lo oculto, y de esa manera trae a los entes a su verdad” (Ibid:29). Lo que permanece oculto no es sólo lo propio de la φύσις, sino del modo de venir a lo descubierto, a su verdad a través del λόγος: el modo en que el λόγος *rompe la φύσις*. En efecto, el λόγος es la forma originaria de desencubrir la φύσις y de destinarla. Allí permanece lo más oculto de lo oculto de la φύσις lo indescriptable de la potencia de lo Real de la Vida, aquello a lo que sólo tenemos acceso mediante conceptos ónticos (emergencia; autopoiesis; negeuntropía): conceptos que nunca alcanzarán a decir la verdad absoluta de lo Real, pero que el ser humano deberá usar como andamiajes para comprender la condición de la vida y sostenerse en la condición de la vida.

Heidegger distingue dos significados que son más bien dos modos de ser y manifestarse la φύσις: φύσει οντα y τέχνη οντα. El primer término es el sentido más amplio y originario; es el sentido pre-ontológico de la φύσις no intervenida por el pensamiento ni por la mano del hombre. En este sentido, “precisamente lo que prevalece como todo-poderoso ante la experiencia inmediata reclama el nombre de φύσις [...] es la bóveda de los cielos, las estrellas el océano, la tierra, lo que constantemente amenaza al hombre y al mismo tiempo lo protege, lo soporta, lo sostiene y lo alimenta; aquello que [...] prevalece por propio acuerdo sin la asistencia del hombre”. Φύσις, se entiende en un sentido más estricto pero más amplio y más originario que el concepto de naturaleza en la ciencia moderna. Φύσις significa lo que [...] continuamente se forma y se disuelve por acuerdo propio, distinto de aquello que es de hechura humana, lo que surge de τέχνη, de la habilidad, la invención y la producción. Φύσις, es aquello que prevalece [...] designa una región distintiva de los entes [...] φύσει οντα *se opone* a lo que es τέχνη.” Detengámonos en esa oposición de dos regímenes del ser. Heráclito habrá de aclarar esta diferencia sobre el origen cósmico de la φύσις: “Este kosmos es siempre el mismo a través de todo, y ni un dios ni un ser humano lo creó, al contrario, esta φύσις siempre fue, siempre es y siempre será un fuego eternamente incandescente, ardiendo y extinguiéndose conforme a su medida” (GA-29/30:30-31). Esta

sin retirada [...] donde] se anuncia un rasgo fundamental y hasta ahora velado de la presencia, es decir, del ser. Un día aprenderemos a pensar la palabra *Wahrheit* (verdad) a partir de la *wahr* (guarda) y aprenderemos que *Wahrheit*, verdad, es *wahrnis*, la salvaguarda del ser, y que el ser, en tanto que presencia hace parte de ello” (“La parole d’Anaximandre”, in *Chemins que ne mènent nulle part (Holzwege)*, p. 419).

noción de la φύσις es lo que nos acercamos a comprender, en la actualización metafísica de la ciencia, en los conceptos de entropía y neguentropía, en la termodinámica de la vida.

Heidegger habrá de penetrar con mayor profundidad la categoría de la φύσις en Heráclito, en su curso del verano de 1943 dedicado a una hermenéutica del pensador eleático (GA-55).⁶⁰ Allí volverá a tomar la vida la palabra luego de los años del giro de su pensamiento, en que a partir de sus *Beiträge zur Philosophie* y hasta la *Historia del Ser* –de 1936 a 1943–, busca establecer el sentido del *Ereignis* como *Verdad del Ser*, meditación en la que se desdibuja la φύσις como comprensión de lo Real de la Vida y potencia originaria del ser.

3.1 El Fuego de la Φύσις y el Canto de la Tierra

Llegado el tiempo de la historia en el que el ser ha entrado en la época de la tecnología, en que la razón como la forma más actualizada del ser ha dominado a la naturaleza y degradado la vida, la vida parece resurgir de sus cenizas. De la muerte entrópica del planeta renace la potencia neguentrópica de la vida. En el pensamiento ontológico originario, en la concepción griega de la vida que es pensada como φύσις, la verdad de la vida aparece como revelación de lo oculto en el ser propio de la φύσις. Esa reserva es la *Lethe* de la vida. Heidegger describe en la *Introducción a la Metafísica* las raíces etimológicas de la palabra ser; Derrida señala el desprendimiento de la significación del ser, del sentido de la vida:

La palabra *ser* en griego, latín o germano, tiene tres raíces indoeuropeas [...] Las tres raíces remiten a significaciones diferentes que son *vivir*, *floreecer* y *permanecer*. Las significaciones se borraron y la historia de la palabra *ser* es la historia de esa borradura [...] Sobre lo que esto significa, la lingüística permanece muda. En esta borradura se inscribe la diferencia entre el ser y el ente. Lo que se produce en esta borradura es que el ser va a liberarse a tal punto de la metafísica del vivir, del florecer y del permanecer, que va a poder significar lo no-vivir, lo no-floreecer, lo no-permanecer (Derrida, 2013:108).

La Vida quedó olvidada, ocluida, negada, borrada por la “Historia del Ser”. La vida emerge desde la oscuridad del pensamiento del ser, desde el punto límite en el que la apertura del mundo por la ontología, conduce hacia la crisis ambiental. Este acontecimiento histórico ha llegado a ocurrir “porque al abrir un mundo las cosas participan en la oscura expansión de la tierra en el que lo histórico encuentra su límite” (Haar, 1993b:4). En efecto, si la concepción heideggeriana la historia no es otra que la “historia del ser”, ésta encuentra su límite en la crisis ambiental; en la “oscura expansión de la tierra”, que en la apertura del ser, ha conducido la historia hacia la más enigmática pero patente degradación de la vida.

La pregunta fundamental de Heidegger es por el sentido del “ser en general”. Para responderla buscó desentrañar el modo de ser del Dasein, del ente que formula la pregunta por el ser. El concepto de “ser”, dice Heidegger, es el “más universal y vacío” (SZ:13). Mas hay un acontecimiento pre-ontológico que precede a toda pregunta por el sentido del ser: la emergencia y constitución del Dasein desde el caos originario.⁶¹ Con la crisis ambiental, la

⁶⁰ Véase “Heráclito y el fuego de la vida”, Segunda Parte: § 13, infra.

⁶¹ “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico. Ser-ontológico no significa aquí desarrollar una ontología. Si reservamos, por consiguiente, el término ontología para el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente,

pregunta por el ser conduce hacia las condiciones de la vida. Pero si el concepto de ser es el “más universal y el más vacío”, la vida ha sido tomada por algo dado, como una contingencia que por estar garantizada de antemano, no tiene la dignidad ni adquiere la prioridad de la pregunta filosófica. Sin embargo, la vida emerge hoy como la cuestión fundamental a ser pensada, como un *imperativo de vida*: no en el sentido de que el ser humano se inquiete por su vida en el *souci de soi* que caracteriza al sujeto en la modernidad (Foucault, 2002); sino porque hoy los procesos tecno-económicos instaurados en los dispositivos de poder de la racionalidad de la modernidad globalizada han puesto en jaque la vida en el planeta vivo que habitamos.

La vida se torna una *cuestión* para la filosofía no solo porque valga la pena pensar filosóficamente la vida, sino porque la destrucción ecológica de la biosfera es un *hecho filosófico*; o para decirlo más claramente: porque la degradación ambiental ha sido “causada metafísicamente”. La crisis ambiental no es un acontecimiento natural –un acontecimiento de carácter geológico, ecológico o termodinámico–, sino un *hecho ontológico*. Y lo es, no porque deba ser comprendido ontológicamente, sino porque ha sido generado por el pensamiento ontológico, porque ha sido destinado por la pregunta originaria por el ser que ha atrapado, cooptado y dominado al pensamiento filosófico desde su “primer comienzo”, y hasta el “otro comienzo” en el que Heidegger intentó abrir nuevos senderos pensantes, primero con su ontología fundamental y en luego en su giro hacia la “Verdad del Ser”.

Si tal acontecimiento histórico –que arroja al ser humano a un mundo desbarrancado hacia la degradación entrópica del planeta– ha sido un “error” en la comprensión ontológica del ser, o si es ya una condición intrínseca e inmanente del Ser o del modo de ser del Dasein, es una pregunta que habiendo quedado en suspenso en la indagatoria de Heidegger, habremos de desentrañar, no desde la “historia del ser”, sino desde las condiciones de la vida. Más allá del “olvido del ser” que busca comprender y resolver Heidegger, otro olvido más esencial, que hoy se manifiesta en toda su criticidad, es el desconocimiento de la vida.⁶² La crisis ambiental –entendida como el acontecimiento al que ha conducido la degradación entrópica del planeta–, emerge hoy como la pregunta fundamental para la filosofía y para las ciencias. Esta pregunta trasciende a la pregunta sobre el ser de la técnica en el mundo de la *Gestell*, al des-encubrimiento y revelación de la verdad de la tecnología que se ha abatido sobre la vida. Más allá de la *destruccion* de la metafísica para rescatar la verdad del ser, implica desentrañar las condiciones de la vida para que el ser humano –más allá de ser un “ser-en-el-mundo”–, pueda vivir-en-la-vida, habitar el planeta dentro de las condiciones

tendremos que designar como pre-ontológico el ser-ontológico del Dasein. Pero “pre-ontológico” no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (SZ:22). Como explica Rivera, comprender en el contexto de la ontología existencial es la traducción de *Verstehen*: “Comprender aquí es un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein [...] el ser del Dasein es un saber de sí mismo [...] es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial [...] ese saber, que el ser del Dasein lleva consigo, ese saber del propio ser como posible es lo que Heidegger llama comprender, *Verstehen*”. En este sentido, el comprender del Dasein no es un estar comprendido en la vida, sino un saber-se en la mismidad del Dasein. Lo verdaderamente pre-ontológico *es la vida* –en tanto que precede y es condición a-ontológica del Ser y del Dasein que pregunta por el ser–, y por tanto constituye la condición de fondo de la existencia humana.

⁶² Michel Haar reclama a Heidegger su olvido de la vida: “En efecto, el desarrollo de la Historia del Ser del *λόγος* griego a la Tecnología moderna no excluye, sino que implica, una reserva una opacidad, un reverso que nunca puede ser exhibido” (Haar, 1993b:2).

termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la biosfera.

La vida permanece oculta al pensamiento filosófico, no por ser esta la condición propia del ser, sino porque ha sido cubierta por un manto ontológico. Luego de haber lanzado Heidegger la filosofía de la vida al ostracismo, luego de haber “superado” las concepciones primeras de la facticidad de la vida en la maduración de la conceptualidad de la ontología fundamental, es como “Tierra” que Heidegger considerará aquello que no es propiamente el mundo del Dasein y de los mortales. Ciertamente, la tecnología produce una crisis global en los modos de habitar el planeta. Como afirmara Heidegger, “La ausencia de morada (*Heimatlosigkeit*) se convierte en un destino mundial” (WM:336). Esa “ausencia de morada” es un efecto de la deslocalización y migración de las personas expulsadas de sus territorios originarios por motivos económicos, políticos y ambientales. Como afirma Haar:

Esta suerte de desarraigo es más profundo que cualquier fenómeno puramente sociológico o político [...] el hombre tecnológico cada vez más se encuentra descontextualizado, simultáneamente integrado y disperso. El sentido de lo cercano y lo distante se desdibuja. El olvido de la Tierra es el olvido del carácter originalmente local y regional del pensamiento y la acción [...] Histórica y sin embargo no histórica, [la Tierra] aparece como el suelo más elemental del mundo, como su cuerpo, al cual nuestro cuerpo está necesariamente conectado (Haar, 1993b:5).

Empero, la crisis ambiental es una crisis más profunda que las crisis de identidad y del desarraigo de un territorio: es una crisis de sustentabilidad de la vida, de los modos de territorialización, de los modos como las prácticas humanas en un mundo creado desde el sentido cultural de la vida, movilizan el metabolismo de la naturaleza –el juego entrópico-neguentrópico del caos universal en la biosfera– conforme con las condiciones y posibilidades de la vida. Michel Haar habrá de preguntarse:

Cuál es la significancia de la relación de subordinación, tal como se articula en *El origen de la obra de arte* entre ser como *aletheia* y *physis* como Tierra? No es para nada una relación de derivación. Significa que si la Tierra surge, se manifiesta en el mundo, debe entrar en el ser. Pero no *emana* del ser; no se identifica con el ser. Si la Tierra no es la aparición del ser ni el nombre de su repliegue, como Heidegger lo pondrá en claro, entonces, no se mantiene impensada su potencia propia y autónoma?” (Ibid:12).

Efectivamente, si la φύσις como emergencia no se absorbe en el orden del λόγος y en la apariencia de la presencia que recoge el λέγειν, habremos de pensar ese orden de lo Real sin tener que remitirlo de antemano al orden óptico de la ciencias ni absorberlo en el orden ontológico del ser. Para ello es preciso desentrañar el sentido originario de la φύσις en Heráclito. En su hermeneusis del pensador eleático, Heidegger señala:

Sin duda hay una cosmología empírica en Heráclito; sin duda la palabra *physis* designa más intuitivamente la imagen del crecimiento vegetal (la flor que florece, o la planta que emerge de la tierra) o la salida del sol [...] Pero el puro florecer de la *physis* no necesita estas imágenes y modelos ópticos. Es anterior a ellos como condición de su aparición [...] *physis* significa el emerger puro (*des reine Aufgehen*) en cuyo poder aparece todo lo que aparece y en consecuencia ‘es’.” (GA 55:102, apud., Haar, 1993b:50).

Siguiendo la lectura hermenéutica de Heidegger sobre Heráclito, Haar apunta:

En su famosa lectura del Fragmento 123 Heidegger pone de relieve un tipo de vida interna, de pulsación elemental de la *physis*. Por una parte *physis* ocurre conforme a una correlación o simultaneidad de mostrarse a sí misma y de auto-retraimiento. Este retraimiento no es simplemente una dimensión oculta, un cierto encerramiento, un tipo de cripta separada de la amplia luz del día, sino una verdadera reserva que ‘alimenta’, por un decir, la emergencia. Debemos entender que el retraimiento contiene ‘la posibilidad esencial de la emergencia’ que significa que la preserva, la protege y la mantiene. No hay ‘naturaleza’ sin potencialidad, sin reserva [...] El segundo y el rasgo interno más importante de la *physis* sale a la luz en la palabra que traduce *philei*; de hecho, dos palabras: ‘dispensar favor’ (*Gunst*) [...] *Gunst* viene de *gönnen*, ‘dar un regalo’. Como el regalo por excelencia, el favor es la esencia de la *physis* y no un evento o un atributo particular de un evento. ‘El favor gobierna a la *physis*’ (GA 55:132). Confirmando que Heráclito no trata con la naturaleza en el sentido estricto, sino que habla del ser, paradójicamente lleva a Heidegger, cuando habla de ‘favor’, no sólo a esbozar una ontología de la naturaleza ‘en sí misma’, que supuestamente escapa a la historia de los nombres para el ser, sino también a pensar a la naturaleza en sentido estricto, *conforme con los rasgos del ser*. En suma, al extraer la *physis* de la física, ontologiza a la naturaleza. Si la tradición ha olvidado al ser como es descubierto en la *physis*, ¿no ha oscurecido el pensamiento del ser a su manera el ser de los entes naturales? (Haar, 1993b:50-52).

Lo anterior abre una enigmática pregunta: ¿Cómo salir del cerco del pensamiento ontológico para alcanzar la comprensión de la vida? Sin embargo, el mayor oscurecimiento no es el de pensar el ser de los entes naturales, sino el olvido de lo Real de la Vida; el no pensar lo Real donde emerge lo Simbólico: la diferencia originaria (Derrida, 1967) y las consecuencias de esa huella en la degradación de la naturaleza: la violencia de la metafísica. Φύσις es el orden oculto al entendimiento que encierra la potencia de lo que de allí emerge. Φύσις es la reserva de una potencia que se reserva al saber y al conocimiento. Si es en vano intentar desentrañar los nudos originarios de la diferencia, allí se juega la criticidad de un proceso histórico que hoy se manifiesta como crisis civilizatoria y de la vida misma. Desde esa comprensión es posible abrir una indagatoria sobre los caminos seguidos por el desconocimiento de la diferencia originaria, siguiendo las huellas que ha dejado en la insustentabilidad de la vida; los modos en que la vida ha sido seducida, intervenida y oprimida por un régimen ontológico hegemónico que atenta contra la vida, para pensar modos alternativos de habitar la vida de manera sustentable.

En la constelación de la *Geviert* Heidegger busca dar una nueva consistencia al Ser en la relacionalidad de cuatro ejes estructurantes: tierra-mundo-humanos-divinos son los cuatro elementos fundamentales de la “estructura del ser” en la que se despliega la diferencia ontológica entre el ser y los entes y la disyunción fundamental original de la vida entre lo Real y lo Simbólico. Si Mundo es la totalidad de un mundo de vida constituido por y desde la facticidad de la vida –la relacionalidad del Dasein culturalmente constituido con su “entorno”–, la Tierra habría de ser lo “otro” del Dasein, el reino de lo Real, un Real no absorbible ni plenamente significable por el orden simbólico, en cuya condición y potencia se inscribe la vida. En efecto, la potencia propia y autónoma de la Tierra se mantiene impensada. Podremos cuestionar que ese Real se traduzca o se reduzca al orden del Ser; si es lo oculto al mundo que aguarda su develamiento, si habría de revelarse al modo de la

αλήθεια, dentro de un modo de significación no determinado. ¿La Tierra es lo fuera de toda significación (*hors signifié*); o es solo la metáfora genérica de un Real que encierra una potencia emergencial –la φύσις–, que resulta ininteligible en tanto se mantiene impensada?

En el orden de la ciencia moderna, la Tierra es Biosfera –como la pensara Vernadsky (1997); es ecosistema, es metabolismo de la naturaleza, juego de entropía y negentropía movilizado por las prácticas humanas de intervención de la naturaleza. ¿Como podría pensarse lo Real de la Vida, no plenamente conceptualizable ópticamente por la ciencia ni traducible al mundo de las significaciones humanas, no reducible fenomenológicamente? Ciertamente los mortales forjan y se inscriben en un mundo de vida a través de imaginarios y prácticas que constituyen “modos de ser-en-el-mundo”. Pero si esta inscripción proviene de modos de significación del mundo, si los modos de ser-en-el-mundo son modos de territorializar la vida –modos existenciales que construyen mundos-de-vida–, la facticidad de la vida no es ajena a la “vida misma” a esa vida que desde lo Real llegó a geo-grafiarse en la Tierra, cuyos movimientos de tierra originarios, que laten en sus entrañas geológicas y fluyen en sus tramas ecológicas, no se determinan –aunque sean enactuadas– por un movimiento autónomo del Dasein; en el que la intencionalidad fenomenológica moviliza la φύσις y la ἐνέργεια originarias conforme a de-signios no a-signables al hombre; en el que la Tierra es geo-grafiada en los caminos del habla⁶³, al tiempo que los modos de existencia territorializan las condiciones propias de la vida (Latour, 2012).⁶⁴

La historia del pensamiento filosófico, luego de Heráclito, está marcada por un olvido de la vida. Lo Real de la naturaleza, de la φύσις, es un impensable en la ontología heideggeriana. Haar lo destaca en la manera como Heidegger comprende la facticidad de la vida:

El mundo es el horizonte de entendimiento –no un entendimiento teórico o temático sino un entendimiento práctico cotidiano de seres disponibles para algún uso. Se revela como una red de signos, de significaciones y referencias que fundan el sentido de ‘realidad’ [...] ‘La intra-mundinidad no pertenece al ser (de la naturaleza)’ (GA-24:240). Así como el fenómeno kantiano deja el residuo de la cosa en sí, la transparencia fenomenológica del mundo deja un residuo: el ser de la naturaleza. Qué es esta naturaleza, misteriosamente inaccesible al mundo?’ (Haar, 1993b:10).

Haar señala así el olvido de la vida por la metafísica, por la fenomenología husserliana y por la ontología heideggeriana. Lo impensado es lo Real pre-ontológico, aquello que

⁶³ Dice Heidegger: “La unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos *der Aufriss*, el trazo abriente. Este nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla. *Riss*, trazo, es la misma palabra que *ritzen* (rajar, rayar). Con frecuencia conocemos el ‘trazo’ sólo bajo su forma devaluada, por ejemplo, como rajadura en la pared. Pero, aún hoy, roturar u arar un campo significa en dialecto: trazar surcos. Abren el campo para que resguarde semilla y crecimiento. El trazo abriente es el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla. El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar. Lo hablado y lo in hablado en él están vertebrados desde la palabra destinada (*aus dem Zugprochenen*)” (CH:8).

⁶⁴ Desde la categoría de φύσις de Heráclito, Aristóteles acuña la categoría de ἐνέργεια para referirse a algo actuante, en el sentido de que tiende a su fin desde sí mismo. Etimológicamente asociado a la categoría ἐργων (trabajo) da consistencia a la teoría de la causalidad eficiente. Asociada con las categorías de *dynamis* y *hexis* en varios lugares (cf. *Ética a Eudemo* II.i.1218b y *Ética a Nicómaco* I.viii.1098b33), y a veces con *kinesis* (movimiento o un cierto cambio) (cf. *Metafísica* IX.iii.1047a), ἐνέργεια vendría a indicar el movimiento de un ente en acto, de una potencia en la que interviene el hombre, más cercana a la τεκνε que a la φύσις.

Heráclito designa como φύσις, cuya potencia emergente está contenida en un “régimen emergencial” –la generatividad de la φύσις, o mejor dicho, de aquello que Heráclito nombra como φύσις pero que se despliega “antes de” e incluso “luego de” su inclusión en el orden ontológico del ser–, mantiene una diferencia esencial con el régimen propiamente ontológico que nace de lo que Derrida llama *diferencia*: del llamado de la φύσις al ser por el λογος. Heidegger habrá de dejar en el olvido, impensada, la potencia de lo Real, el modo pre-ontológico “de ser” de la φύσις, anterior al pensamiento ontológico que se configura como λογος de la φύσις.

Empero, Haar –al igual que Derrida–, señala la falla, sin descifrar, desentrañar o desplegar la fundamentación y arraigo en las configuraciones y estructuras de la Tierra la fuerza emergencial de la vida, en los flujos y el metabolismo de la biosfera, y en las corrientes existenciales de la vida. Habremos pues de pensar la diferencia –la intervención de la palabra-habla-lenguaje-escritura en la φύσις-naturaleza-Tierra–, como una perversión de la vida en la que la vida entra en el orden simbólico. Pero no es la negación de la vida. La vida no sabe de negación alguna aunque podamos comprenderla como una “lucha” entre la creatividad neguentrópica y la degradación entrópica en el orden de lo Real. Michel Haar busca desentrañar el sentido que adopta la Tierra en el pensamiento heideggeriano luego del “giro”, en las analogías entre la Tierra, la naturaleza y la φύσις originaria. Pero sobre todo quisiera rescatar la Tierra del olvido del Ser, y desde su diferencia con el Ser, fundar en la Tierra otro pensamiento para trascender la presente Historia del Ser. Tensando y desgarrando la diferencia de la Tierra al extremo de establecer su otredad absoluta con el Ser, Haar interpreta a Heidegger:

la equivalencia propuesta por Heidegger entre *physis* y *alétheia* es por demás enigmática [...] ¿Sería implausible asumir que la naturaleza es histórica a cabalidad, aparte del punto de vista científico de la evolución geológica y geográfica del planeta [...] aún si el mundo en el que se percibe la naturaleza cambia de un extremo a otro entre los griegos y nosotros, no estamos obligados a admitir que el ser de esta naturaleza, o la Tierra, no está sujeto a este cambio histórico? ‘La Tierra permanece abrigada en la ley inaparente de lo posible de lo que es en sí misma’ [La expresión ‘la ley no-manifiesta’, *das unscheinbare Gesetz*, no se refiere a una ley científica. Designa la ‘auto-suficiencia’, *Genügseimkeit*, o la ‘moderación’ propia a la ‘emergencia y desaparición’ de las cosas de la naturaleza [...] Pero no es el secreto, invisible e informe carácter de esta ‘ley’ fundamental lo que es esencial? (Haar, 1993b:158)]. “No requiere este surgimiento puramente ‘physico’ una *fuerza*, cualesquiera que sean las resonancias y antecedentes metafísicos de este concepto? No implica un tipo particular de espontaneidad [...] un tipo particular de producción repetitiva, cíclica o rítmica? Lo que se oculta en la *physis* y se resguarda de aparecer, no posee una opacidad y masa que en efecto debe llamarse material? Cómo podemos pretender que *physis* es ‘ser mismo’ si, en cuanto ser, es diferente en al menos dos maneras: una producción repetitiva y una densidad ‘substancial’ de aquello que se retrae? En breve, no debemos reconocer en la *physis* un elemento irreductible a toda historicidad, a una dimensión para siempre no-epocal? Siguiendo este curso de reflexión no arriesgamos simplemente resucitar la metafísica neo-leibniziana o neo-shellingeana del *Grund*, del fundamento natural? De hecho, tan pronto como le asignamos a la naturaleza el estatus de una ‘materia dotada de fuerza’, otra vez ponemos pie en ese suelo metafísico. Pero esto no es el sentido heideggeriano del concepto de *physis* o de Tierra. Este último no rompe con el antiromántico esfuerzo fenomenológico que pretende establecer firmemente la irreductibilidad del *Dasein* a lo orgánico [...] En el tema de la Tierra no hay retorno alguno

a la metafísica de un substrato animal. Puesto que la Tierra simplemente no puede gobernar, determinar o fundar al ser. Sin embargo, si la Tierra permanece resguardada de las transmutaciones históricas de la verdad que moldean al ser, a qué lenguaje podemos recurrir cuando se trata de sus determinaciones específicas? Si en todo rigor fenomenológico es imposible hablar fuera del ser, sobre qué bases podemos *decir* la Tierra, es decir, arrojar la luz del ser en esta oscura región? Habría Heidegger sido forzado a ocuparse de la naturaleza –como Platón hizo *hylé*, puro ‘material’ o lugar (*chôra*)– a cuenta de una ‘razón bastarda’? Pues él parece estar compelido a ver la por siempre nocturna y no-manifiesta fundación del mundo manifestarse en la claridad de la verdad. A través del concepto de Tierra una brecha se bosqueja en el ser que el ser no puede recuperar, una fisura, un ‘caos’ en el sentido de un quiasma (*béance*) que se abre de manera no clara. Pues en todo lo que uno puede descubrir, en todo lo que se abre y se despliega, la Tierra es lo que regresa y se cierra en sí misma [...] Si hay una ‘razón bastarda’, es en el sentido de un necesario desvío que requiere que lo no manifiesto en sí se vuelva manifiesto. Pues la Tierra difícilmente es la substancialización o la hipostatización de la dimensión del retiro o reserva del ser. Contrariamente, si la ‘lógica’ lo permite, tal proposición sería primeramente la aparición concreta de la *physis en tanto que se retira*. ‘La Tierra es aquello a lo que el surgimiento de todo lo que surge se retrae como tal surgimiento. En todo lo que surge, la Tierra viene a ser como aquello que se mantiene en reserva’ (HW:31) ‘El mundo está fundado en la Tierra y la Tierra se abre hacia el mundo (HW:37) [...] A primera vista, el concepto de Tierra cala más profundo que el concepto preliminar de naturaleza como ser subsistente intramundano, con la obviedad metafísica de la naturaleza como base o fundación, como un sustrato visible y accesible en todas partes. Más extraño aún a la naturaleza objetivada de la ciencia de lo que es a la naturaleza reducida a un estatus intramundano, la Tierra que funda el arte y sostiene el habitar pierde su obviedad puramente material o natural y tangible [...] Comunicándose con el retraimiento del ser, abre un espacio que, escapando a las mutaciones históricas permanece indemne [...] como una reserva indomable, como un recurso intacto aun frente a la violencia tecnológica, que podría ser capaz de servir para pasar más allá de las épocas de la presente Historia del Ser (Haar, 1993b:12-14).

Esta reserva indomable de la Tierra es la resiliencia de la vida que resiste a la intervención tecnológica de la historia del ser. Es la potencia emergencial de la que “nunca declina”; mas que no es indemne al embate de la técnica, al menos en el sentido que si no anula su potencia, si vulnera las condiciones de sustentabilidad de la vida en tanto que altera y degrada la trama de la vida, que habiendo surgido de la φύσις, ha configurado la complejidad ecológica de la biosfera. Para ir más allá de la época de la presente Historia del Ser habrá que superar la comprensión –fundamental pero insuficiente– de la Tierra como reserva de lo aún posible. Habrá que desentrañar la organización de la vida que ha quedado oculta en la meditación del Ser. La Tierra no es la Φύσις. Φύσις es emergencia de todo lo que se presencia, pero que al mismo tiempo encubre su potencia que se resguarda y no se agota en el despliegue de aquello que surge de su fuente. La Φύσις resguarda la potencia de lo Real. La *Tierra* denota un carácter más restringido de lo que se resguarda como reserva, no expresa el carácter activo de lo que surge y de lo que sustenta al Mundo. La Tierra “se retrae del surgimiento” de la φύσις, pero al mismo tiempo acoge, recoge y configura lo que de ella surge en la trama ecológica y la termodinámica de la vida en la biosfera.

Haar señala con razón el olvido de la “ley” que surge del ser, arraiga en el mundo y se asienta la Tierra; de una “ley” que gobierna lo Real de la naturaleza: ley independiente del λόγος en el que instaura la escritura, se inscribe en el Ser y se despliega en el devenir de la

metafísica y de la historia. La Tierra resguarda lo Real no simbolizado; es lo impensable e indecible desde la ontología del ser que impone su ley en la termodinámica de la vida. La escritura de la filosofía –el pensar ontológico– habría instaurado la prohibición de acceder a la comprensión de lo Real, a una verdad intransgredible por la palabra, ininteligible por el pensamiento del ser y la existencia, irreducible fenomenológicamente y al conocimiento óntico de las ciencias. Sin embargo, es en esa verdad ineluctable de lo Real, inaccesible al conocimiento, inalcanzable en la existencia, donde se asienta la vida misma. Si la Tierra es el resguardo de una reserva de vida que se mantiene a través de la epocalidad del ser, ¿no habremos de abrirnos también a pensar las maneras como la historia de la metafísica no solamente instaure un modo de apropiarse tecnológicamente la totalidad de los entes –de disponerlos para su apropiación “objetiva” por medio de las ciencias–, sino que desde ese modo de comprensión del mundo –de las leyes científicas para la apropiación objetiva de los entes así dispuestos en el orden de la *Gestell*–, se instaure un modo de intervención tecnológica de la vida, que habría de alterar la organización de la naturaleza: alterando la simbiogénesis de la vida, modificando genéticamente los organismos, interviniendo el genoma humano y provocando el cambio climático?⁶⁵

3.2 El Cuerpo de la Tierra y la Encarnación de la Vida

La trascendencia del mundo tecnologizado es la desesencialización del ser y del ente, de la diferencia ontológica como principio fundamental del pensamiento ontológico (Heidegger, 1957), como punto original en el que emerge y se muestra, se despliega y deviene la historia de la metafísica como expresión de dicha esencia; en la que se constituyen los regímenes y órdenes ontológicos que se complejizan e hibridan sus manifestaciones fenomenales en el orden de la *Gestell*. La hibridación de la materia, el organismo y la tecnología con el orden simbólico y discursivo –lo que está más allá de la esencia– emerge como lo que está antes y más allá de la constitución de la objetividad del ente que puede ser aprehendido por la ciencia e intuido por la experiencia. Es lo Real in-objetable de la complejidad de vida a la que habrá que accederse por la desconstrucción de la ontología que finca la verdad del ser, la realidad del ente y la existencia del Dasein en una esencia.

⁶⁵ Pues “toda ciencia, en el sentido moderno, es antes que nada operativa; como recuerda Ladrière, no se define ni por una indagatoria de sus propios fundamentos ni por una explicación de la totalidad de sus implicaciones, sino por la enacción de procedimientos precisos de transformación, formalización, tematización, generalización, y la constitución de una red de conexiones mutuas” (Janicaud, 1985/1994:5). El análisis de Janicaud revela “la *relatividad* filosófica de la racionalidad tan pronto como es removida del rigor inicial de sus condiciones lógicas y epistemológicas y es globalizada para aplicarse a los comportamientos humanos, así como la omnipresencia efectiva y el poder último de este muy particular tipo de inteligencia: esencialmente *operativa*” (Ibid.:7-8). Desde una fenomenología del poder de lo racional (de su operatividad efectiva) puede efectuarse la distinción entre sus fases, su genealogía. Empero, la racionalidad no solamente opera como un tipo de inteligencia, un *λόγος*. El poder de lo racional y la potencia de la tecnología se configuran dentro de regímenes ontológicos. Lo que está en potencia en la *Gestell* se despliega su posibilidad de diversificarse en una constelación de racionalidades (económica, científica, jurídica). Más allá de su determinación ontológica en la objetualidad y disposición de la totalidad de los entes, los regímenes de racionalidad se abren en haces de sentido hacia diferentes modos existenciales capaces de enactuar a su vez en sentidos diversos las potencialidades de lo Real, inscritas en diversos modos de comprensión y órdenes de racionalidad. El mayor desafío no es solo el de pensar una diferencia ontológica que sería continuamente diferenciada, sino pensar su posible alteridad: la apertura de la *Gestell* y la racionalidad de la modernidad a una *racionalidad ambiental*.

De esta manera, habremos de pensar la totalidad de los entes en la modernidad tardía como entes híbridos y la esencia de la naturaleza y del ser como un mito. Lo que abre la pregunta: ¿La diferencia entre lo *Real* y lo *Simbólico* sería tan sólo un recurso metodológico para pensar las formas de hibridación a lo largo de la historia? ¿La diferencia entre Naturaleza y Tecnología sería tan sólo el nombre que damos a los entes híbridos –tecnologizados– de la modernidad? ¿Cuál sería la relación de correspondencia con la diferencia entre la φύσις y el λόγος; o más radical y originariamente: la diferencia entre lo Real y lo Simbólico?⁶⁶

Lo anterior viene a cuestionar todo propósito de pensar la Tierra como un Real intocado por lo Simbólico. Más allá de lo irrepresentable, lo indecible, lo impensable de una esencia originaria oculta en la Φύσις, se levanta la pregunta por la *potencia de la vida*, por un principio de vida que pudiera emanciparse aún, contravenir la invasión tecnológica de la vida, presentarse como una “ontología de la vida” ante la ontología del orden de la *Gestell*, de la racionalidad tecno-económica del mundo globalizado en la modernidad. Ciertamente, en la meditación de Heidegger, la Tierra no podría asimilarse a lo Real fuera de lo Simbólico, a un orden pre-ontológico o a-ontológico intocado por el ser. La Tierra aparece como una categoría más “terrenal”, más cercana a la comprensión sensible. Sin embargo, afirma Haar, no resulta claro de qué manera

El redescubrimiento de la Tierra significa una reintegración de lo ‘sensible’ y del cuerpo en la meditación de Heidegger. El cuerpo ‘propiamente’ o los sentidos que están cuasi-ausentes o presentes de manera más bien oblicua o marginal en *Ser y tiempo*, aparecen en numerosas interpretaciones de lo a la mano, la visión y el escuchar en el curso sobre Heráclito (GA-55), en *El principio razón*, y en *Que se llama pensar?* como perteneciendo a una dimensión que no es ni sensible –en oposición a lo inteligible– ni simplemente ‘natural’, sino ‘terrestre’ [...] lo que distingue principalmente esta dimensión terrestre del espacio fenomenológico del ‘cuerpo propio’ de Merleau-Ponty, así como de lo sensible platónico, es que para que éste sea revelado y para tener sentido, el cuerpo depende de un *Stimmung*, de una empatía afectiva que siempre lo envuelve. *Stimmung* [...] vuelve a un ya-allí, a un pasado que nunca fue presente y que tiene que ver con lo que la tradición llama naturaleza (Haar, 1993b:14).

Lo “terrestre” se mantiene allí en un abstracto ontológico. Sin embargo, no habríamos de confundir el mundo a la mano, la relacionalidad del Dasein con su “entorno”, con una Tierra que no se absorbe en el mundo de la vida fáctica. La sensibilidad manifiesta en la intencionalidad fenomenológica y el *Stimmung* de la ontología existencial, no son mera empatía subjetiva ante una tierra objetivada. Lo sensible es la percepción de las vibraciones de la tierra que reverberan en la facticidad de la vida. Mas no con ello se reduce lo Real de

⁶⁶ La verdad como correspondencia borra del entendimiento la potencia emergencial de la φύσις, de la productividad de lo Real de la Vida, que está más allá de los entes que de allí emergen, que se presencian del modo que son aprehendidos por el concepto, en el modo de comprensión de la teoría. Si nombrar la cosa en su presencia codificó en el entendimiento la voluntad de asegurar a los entes a través del conocimiento cierto, afianzó en su endeble verdad el devenir de un régimen ontológico que corona con la ciencia la historia de la metafísica. Heidegger pensará la verdad como apropiación (*Ereignis*) que escucha y deja libre a la palabra por venir a partir de lo posible que pueda manifestarse del ser que emerge de la φύσις, por encima de la comprensión del λόγος y la recolección del λέγειν en la presencia y presentificación del ente desde el decir del primer comienzo.

la Tierra a la sensibilidad de la intencionalidad humana, a una fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1945) o al mundo significado por el cuidado del Dasein. El Hombre “primitivo” –el ser cultural tradicional– descubrió en su vida fáctica la potencia de la naturaleza en la fertilidad de sus cultivos. Pero la Tierra ha mantenido el secreto de su potencial neguentrópico.

La sensibilidad de la intencionalidad husserliana, el temple o la tonalidad (*Stimmung*) del cuidado existencial del Dasein heideggeriano y la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, emergen con la intención filosófica de trascender el dualismo ontológico forjado en el *cogito sum* por el método cartesiano como una separación entre el cuerpo y el alma. Esta comprensión del mundo fenomenológico se funde en un monismo ontológico que confronta al dualismo cartesiano, así como a la diferencia ontológica en la que Heidegger funda su meditación sobre el Ser. Empero, la intencionalidad fenomenológica y la hermenéutica existencial no disuelven la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico. En este rompimiento ontológico-epistemológico se abre la pregunta para entender la diferencia y la fusión entre lo Real de la Vida (entropía-neguentropía) y el mundo simbólico de la vida. La Tierra no se reduce a un “cuerpo”; es más que una “tonalidad” y una disposición del cuerpo hacia el ser, de una naturaleza sensible frente a la razón insensible.⁶⁷

Habrá que pensar la Tierra desde la comprensión de la φύσις, como vida antes, a través de, y después del λόγος, de la razón, de la tecnología. Habrá que dilucidar cómo la vida podría reinstaurarse dentro de otra razón, en una razón sensible, en una *racionalidad ambiental*. Si la Tierra es vida que se hace cuerpo sensible en el animal racional, habremos de preguntarnos cómo la vida se in-corpora, se siente, se escucha; como “habla”, “piensa”, se intuye y se expresa en los imaginarios sociales; cómo se instituye en prácticas de vida, en modos de ser-en-el mundo.

La desconstrucción fenomenológica abre la enigmática cuestión de la relación entre la significancia y el pensamiento con la vida en-terrada; el acceso del ser sensible, consciente y cognoscente al ser, al mundo, a la vida. Levinas busca pensar una “significación propia de lo sensible”, a una “sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en *perseverancia del ser* dentro del seno de la Naturaleza (Levinas, 1978/1987:125)⁶⁸. Se abre así la pregunta sobre la manera en que la palabra, el habla, el lenguaje configuran las tramas significantes que se interrelacionan con el metabolismo y la dinámica de la vida al nombrar y significar a los entes de la naturaleza. Si la cuestión ambiental replantea una relación entre lo Real y lo

⁶⁷ Como veremos más adelante, la Tierra no es el Territorio. La Tierra, dice Heidegger, “no es ni una fundación racional o irracional, ni una condición empírica como una matriz geográfica. No es un territorio [no es la tierra habitada, configurada por la cultura, geografiada por la historia] sino el terreno elemental donde todo lo que brilla en la historia encuentra alimento: ‘el suelo nutriente’” (WM:362), que Heidegger describe como “la fundación velada en la que el árbol de la filosofía está enraizado” (Haar, 1993b:101).

⁶⁸ Levinas pensará así “una inteligibilidad previa a la significación, pero también el derrocamiento del orden del ser tematizable en lo Dicho [...] una significación que sólo es posible como encarnación [...] la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma de *dar*” (Levinas, 1978/1987:126).

Simbólico que hace trascender la relación ontológica y epistemológica hacia una relación ética (proximidad y vulnerabilidad que llevan la sensación y el sentido a la responsabilidad hacia la vida y hacia el otro), ¿hasta qué punto y de qué manera la sensibilidad antecede a la palabra, vulnera lo dicho y el posible decir, para inscribir el habla en una desinscripción de los sentidos ya instituidos, convertidos en *hechos* que establecen una realidad presente inmovible?; ¿de qué manera la sensibilidad, la mirada y el habla pueden ser dispositivos para desconstruir la razón dominante, lo ya dado y pensado, para dar lugar a lo “por pensar” capaz de abrir caminos hacia la sustentabilidad de la vida con sentido y justicia?

Para que tal significancia naciera de una sensibilidad anterior a la significación del mundo por la palabra –que abre la vía de la ontologización del mundo y deja una huella solo perceptible en el rostro humano, sino en la destrucción de la naturaleza– antes y más allá de la significación objetivante de la realidad, habría que pensar –y expresar discursivamente– una significancia humana pre-literal, que no se reduce a la sensibilidad animal, y que funda el mundo humano. Es la vía abierta por la *fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, en la que el entendimiento no radica en el intelecto, en la idea, en el pensamiento, sino que comprende el mundo en el cuerpo: “comprender es experimentar el acuerdo entre aquello que pretendemos y lo que está dado, entre intención y efectuación –y el cuerpo en nuestro anclaje en el mundo” (Merleau-Ponty, 1945:169).

Heidegger abre una nueva vía de comprensión del Ser desde los modos existenciales de ser del Dasein, a partir de la facticidad de la vida, que lo conduce a cerrar la vía de la comprensión de la *vida en sí*. Si el Ser –y en última instancia la vida– sólo son accesibles desde el modo de ser del Dasein, ¿no termina la vida siendo rehén de la ontología? En este sentido Haar afirma:

Contrario a todas las filosofías de la naturaleza y de la vida, y en particular las de Bergson y Dilthey, la fenomenología del Dasein desafía la obviedad de la descendencia del hombre de una fusión primordial con la ‘sustancia viviente’. Pero sobre la base de qué principio? La naturaleza, así como la vida, sólo son accesibles dentro de un mundo, el del Dasein. Como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, ‘La vida es un modo particular de ser, pero esencialmente sólo es accesible en Dasein’. Lo que sea el ‘particular ser’ de la vida, no lo sabemos; y sólo podemos determinarlo hipotéticamente utilizando un método privativo empezando con ser-en-el-mundo. No tenemos una intuición de la vida excepto dentro del mundo. ¿Cómo podemos fundar al Dasein en una ‘realidad viviente’ ontológicamente indeterminada? [...] Hacer del hombre un estadio espiritual adicionado sobre una realidad fundamentalmente biológica es caer ya sea en un biologismo, lo que implica una forma de determinismo cientificista, o una ‘vaga experiencia de la vida’ (Haar, 1993b:15).

Ciertamente la vida sólo es accesible dentro de un mundo: el mundo que habita y por el cual es “habilitado” el Dasein para pensar su mundo. El Dasein no piensa su mundo desde antes o desde afuera de su mundo. Pero el Dasein piensa dentro de la vida. La vida *es, existe* antes y después de que el Dasein descubra la vida en su modo de ser-en-el-mundo, antes de que la metafísica pueda decir que “la vida es un modo particular de ser”, lo que ya implica “reducirla” a la comprensión ontológica, a *ser pensada* en el orden del ser. Ello nos lleva a cuestionar toda comprensión de la vida bajo la consideración de que el ser de la vida es ontológicamente indeterminable y a desacreditar toda reducción fenomenológica de la vida en la que lo Real de la vida se mantiene fuera de la comprensión humana, en tanto que

es justamente ese el alejamiento metafísico de la vida lo que hoy se manifiesta como la razón oculta, impensada, de la crisis ambiental como crisis ecológica y existencial.

Destacar la diferencia entre Dasein y el resto de la sustancia viviente, entre el ente que abre la pregunta por el ser y la totalidad de los entes, no elimina el hecho fundamental de que el Dasein –al menos si este es un “ser de carne y hueso”– vive en lo Real de la Vida, más allá de que piense ontológicamente su modo de ser y de existencia. El mundo que ha construido el hombre desde el *λόγος*, desde los modos en que el Dasein ha preguntado por el ser, enactúa de un *modo particular* la termodinámica de la vida, y en este sentido, destina el orden de la vida del planeta. En esta perspectiva, el problema no es solo –ni *fundamentalmente*– el olvido de la diferencia entre el hombre y el animal, ni la diferencia ontológica entre el ser y el ente, sino los modos de comprensión y accesibilidad de la vida que han intervenido y puesto en riesgo la vida. Haar argumenta sobre la problemática reducción fenomenológica del “tiempo natural” a la temporeidad existencial:

En los *Problemas básicos*, Heidegger llega a esta extrema conclusión: ‘*No hay tiempo natural* en tanto que todo tiempo pertenece esencialmente al Dasein. Hay, sin embargo un tiempo-mundo” (GA-24, GP:370). La afirmación que no hay temporalidad alguna, ni siquiera un tiempo en general fuera del Dasein –si bien descansa en una desconstrucción fenomenológica rigurosa de la pseudo-objetividad del tiempo– es una afirmación que sigue siendo *metafísica* en tanto que concierne a la totalidad de entes particulares, tanto en el mundo como fuera del mundo. ¿No va Heidegger más allá de los límites de la descripción fenomenológica al excluir la posibilidad de un tiempo natural que subsiste ‘en sí mismo’? Ciertamente los biorritmos, los años luz, las épocas geológicas y paleontológicas, incluso las estaciones, emergen de una conceptualidad científica o empírica que, porque está inscrita en el mundo, no ‘prueba’ nada sobre la verdad interna del ser de la naturaleza. Sin embargo, incluso si estas cronologías solo son inteligibles en términos de nuestra temporalidad, difícilmente parecen capaces de ser definidas como construcciones derivadas exclusivamente del tiempo *del mundo*, especialmente en tanto que el tiempo de ‘el mundo’ depende del ‘ser a la mano’. Que podría ser el ser a la mano de las galaxias, o de los ‘hoyos negros’? (Ibid:23).

De la misma manera habríamos de preguntarnos sobre los modos de comprensión de la flecha del tiempo, de los procesos disipativos, de la degradación entrópica, de la creación neguentrópica, de los tiempos de la vida-en-sí, que si bien remiten a los imaginarios sociales del mundo cósmico de las culturas tradicionales, no reducen la comprensión de la termodinámica de la vida a la temporeidad existencial. En este punto habrá que cuestionar los procesos en los que se entreveran los in-ciertos tiempos de la degradación entrópica y de la productividad neguentrópica de la dinámica cósmica, atmosférica y biosférica, con los tiempos que imprime la racionalidad tecno-económica en la temporalidad del mundo de la *Gestell*, y con las temporeidades de la vida fáctica de las culturas tradicionales, de sus ontologías existenciales que no se subsumen en los “tiempos modernos”.

Surge aquí ya uno de los problemas ontológicos y epistemológicos fundamentales que habrán de guiar la travesía hacia el horizonte de comprensión de la sustentabilidad de la vida: cómo articular de manera coherente y consistente los modos de comprensión de la facticidad de la vida a la cual se accede a través de la intencionalidad fenomenológica o de la ontología existencial, con la comprensión de lo Real de la Vida, la correlación entre el

Mundo del Dasein y la Tierra, aquello que no se deja comprender por la vía de una *destruktion* hermenéutica o una reducción fenomenológica, sin que de allí derive una contradicción insalvable por el choque de dos vías encontradas, reducidas a un objetivismo realista y un subjetivismo existencial.

Si consentimos en abandonar toda pretensión de alcanzar una verdad objetiva absoluta sobre lo Real de la Vida desde la episteme representativa de las ciencias, al mismo tiempo habremos de rechazar la idea de alcanzar una verdad y una comprensión universal derivada del idealismo trascendental, por la vía de una reducción fenomenológica o de una hermenéutica existencial. Apuntamos así hacia un pensamiento abierto a la diversidad ontológica, la de un Mundo integrado por diversos mundos, por los modos plurales de ser-en-el-mundo y de sus modos de comprensión de lo Real en el que habita su existencia. Si aceptamos con Kant la imposibilidad de conocer lo Real “en-sí-mismo” –la “cosa-en-sí”; la “vida-en-sí”– porque es imposible desentrañar con certeza las propiedades objetivas y las que provienen de los modos “subjetivos” de inteligibilidad del “objeto” –de lo real–, debemos aún plantearnos los modos de acceso a través del pensamiento, antes de resignarnos a una comprensión subjetiva, intencional o existencial de lo Real de los procesos determinantes de la naturaleza que afectan y degradan las estructuras de la vida y los modos de existencia. Pues aún si siguiendo a Wittgenstein debemos abandonar la idea de un mundo consistente, y el propósito de alcanzar un entendimiento lógico y no contradictorio del mundo, ello no significa renunciar al propósito de pensarlo. Si las errancias del pensamiento metafísico están en el fondo del precipicio hacia el que se ha despeñado la existencia humana, no habremos de encaminarnos hacia horizontes de sustentabilidad apagando las luces, a veces negras, del pensamiento.

El problema que nos planteamos sobre el acceso del pensamiento a lo Real de la Vida no es precisamente el que plantea Quentin Meillassoux (2006) sobre la imposibilidad de pensar la “realidad ancestral” previa a la vida terrestre, es decir, el conocimiento de aquello que ocurrió o pudo haber ocurrido previo a la existencia del humano sensible, percipiente o cognoscente: el movimiento y luminosidad sideral previos a toda forma de vida que pudiera captarlos; de la existencia de un ser cognoscente para comprenderlos. Lo que aquí nos planteamos es el acceso a ese Real que ciertamente precede y sostiene a la vida, que persiste hoy como *condición de la vida*. Se trata de la comprensión de lo Real de la Vida, del caos que “gobierna” las estructuras, el metabolismo y el flujo de la materia y la energía en los procesos termodinámicos que la ciencia ha llegado a designar como organización neguentrópica y disipación entrópica. No se trata de acceder a la verdad del origen del universo o de la vida, sino a lo Real dentro del cual, y por lo cual, se genera-estructura-organiza-metaboliza la vida en la biosfera; de donde proviene, evoluciona y se “actualiza” la vida sin reducirse a una comprensión fenomenológica o hermenéutica de la realidad presente. El dilema ontológico no es el de “saber lo que es allí cuando no estamos” o “será llá cuando no estemos”, sea una realidad ancestral, sea el futuro póstumo, post-humano; sino comprender las condiciones que lo Real impone al orden y a las condiciones de la vida; así como los modos de comprensión del Ser, de lo Real, del Mundo, que como prácticas de vida movilizan las condiciones de la vida, que afectan la vida, sin saber-se desde dentro de la vida vivida: de la experiencia de la vida.

De aquí se desprende ya un cuestionamiento esencial sobre lo “oscuro” e “inaccesable” de las condiciones de la vida; que remiten, pero no se reducen, a la facticidad de la vida y a la comprensión existencial de la vida. En este sentido se pronuncia Haar cuando afirma:

La esencia de la vida es oscura. El modo de ser que le es propio, que es ‘otro’ que ser-en-el-mundo, retiene un dominio de inaccesibilidad. La vida, como la naturaleza, en efecto no es inmediatamente accesible, ni es accesible a la intuición excepto por vía de una operación de substracción (intelectual) aplicada al mundo. No sólo *Dasein* no es ‘substancialmente’ vida con algo más añadido, sino que la vida es, hipotéticamente hablando, *Dasein* con algo a él abstraído” (Haar, 1993b:25).

Haar acierta a situar el problema de la vida como algo que escapa y a lo que no responde la facticidad de la vida en la analítica del *Dasein* como ser-para-la-muerte. Mas, ¿cómo acceder a la oscuridad de la vida, si su luz ha quedado opacada por la propia historia de la metafísica que en su focalización e iluminación del ser ha extendido un manto de sombras sobre la vida-en-sí; si las luces que arroja la ciencia al tratar de responder a la pregunta “¿Qué es la Vida?” (Schrödinger, Jacob, Lovelock, Margulis, Schneider, Sagan) no bastan para disipar los velos que encubren lo Real de la vida, su condición pre-ontológica?

Ciertamente no podremos acceder a la vida por la vía de adiciones y substracciones: el *Dasein* no es vida más algo más; la vida no es *Dasein*, con algo menos; la vida no es meramente lo animal, lo “pobre en mundo”. Si el animal es ‘pobre en mundo’, el hombre ‘empobrece el mundo’, lo degrada. Heidegger distingue la conducta animal (*Bennommenheit*) en que el animal se comporta con los otros entes, del comportamiento propiamente humano, el del *Dasein* en el “cuidado”, en la facticidad de la vida. Mas ¿cómo entender la interiorización de las condiciones de la vida en la vida significativa y significada del hombre, en sus habitus y prácticas?; ¿Cómo acceder a la vida-en-sí, a lo Real de la Vida que está antes y en el fondo de la ontología del ser y del “ser de la vida”, trascendiendo la objetividad con la que la ciencia responde a la pregunta por la vida, para entender los modos de objetivación del mundo que degradan la vida misma? ¿Cómo comprender las condiciones termodinámicas, ecológicas y simbólicas de la vida de manera que los modos de habitar el planeta sean conformes con las condiciones de sustentabilidad de la vida? Haar afirma que

No se excluye la posibilidad de que la vida tenga un modo de apertura bastante diferente que el de la mundanidad, pero ni podemos tener acceso a él y ni siquiera decidir si tal ‘apertura’ totalmente desconocida existe o no. Lejos de querer depreciar la vida, Heidegger le concede la posibilidad de una profundidad inimaginable que está cerrada al hombre: ‘la esencia de la vida solo es accesible por la vía de un método destructivo [...] que no significa que la vida sea de menor valor o de un grado inferior comparado con la existencia humana. Al contrario, la vida es un dominio que posee una rica apertura (*Offensein*) de cuya semejanza quizá nada sepa el mundo humano’ (GA 29/30: GBM:371-2) (Ibid.:25).

Mas la vía de acceso a la “vida en sí” sería obstaculizada por el privilegio de la meditación sobre el Ser. Heidegger va demasiado lejos al desacreditar toda legitimidad y autenticidad a la inteligibilidad de la vida que ofrece la ciencia, incluso al saber antropológico y etnológico de la vida que han buscado comprender los saberes configurados en otras ontologías existenciales. Para su hermenéutica fenomenológica desconstruccionista, el

saber de la vida termina allí donde aparece el mundo: el “saber” de la “vida-en-sí” es ineluctable, inaccesible, inaprehensible, incognoscible. Empero, la mundanidad de los mundos de vida –del ser-en-el-mundo– se configura y se estructura dentro de “ontologías de la vida” –en imaginarios y cosmovisiones que son modos de comprensión de la vida, como el “vivir bien” de los pueblos quechuas y aymaras–, así como dentro de las ontologías regionales de las ciencias que han reducido la vida a una comprensión objetivada, cosificada, economizada, tecnologizada, termodinámica y cibernética de la vida. La realidad de la vida es la actualización histórica del despliegue de lo Real de la vida en el encuentro conflictivo de los regímenes ontológicos en los que se ha filtrado y ha quedado atrapada la vida.

La ontología fundamental de Heidegger ha abierto las vías de comprensión de esos modos existenciales de comprensión del mundo y de la vida desde las estructuras existenciales del Dasein. Lo que ha permanecido en la oscuridad es la vida-en-sí, aquello que desde el principio del pensamiento ontológico ya se anunciaba en la φύσις como emergencia de las formas entitativas del ser, al tiempo que lo Real de la Vida se ha mantenido oculto de la presencia; de eso que hoy reaparece degradado en la irrupción de la crisis ambiental, y reprimido en el pensamiento en el modo de comprensión que Heidegger imprime a la facticidad de la vida y más adelante a la oscuridad de la Tierra. Pero la Tierra no es lo mismo que la Φύσις. Sin poderse reducir a una naturaleza que subsiste en sí misma, o a la vida concebida como sustancia originaria, la Tierra es pensada por Heidegger, en relación con el ser, como aquello que no se reduce a una fenomenalidad, que no se inscribe en la historicidad del Ser, que no se subsume dentro de la verdad del Ser. La Tierra, así definida como “negatividad” del ser, es aquello que pulsa desde lo Real de la Vida, abriendo el cerco en que ha quedado enclaustrada la vida en la comprensión metafísica del ser:

La Tierra es una facticidad no pasiva, no individual, sino una facticidad poderosamente posibilitadora. En contraste con *Geworfenheit* [...] que no puede nunca arraigar el proyecto (sólo la temporeidad ecstática puede ser un equivalente del ‘arraigamiento’ del *Dasein*), la Tierra en el *Ursprung* emerge a través de la obra de arte como un fondo y fundamento (o fundación sin principio) para el arte en sí y para la historia como una época (Haar, 1993b:100).

Emerge aquí la pregunta fundamental de Haar:

Podemos decir entonces que ‘Tierra’ es el equivalente no-metafísico de la *physis*? Si la *physis* griega corresponde primeramente con el clareo del ser, al *Lichtung*, la Tierra refiere primeramente al ocultamiento esencial (*Verborgenheit*, *Bergung*) que pertenece a cada desocultamiento y sobre lo cual el desencubrimiento se mantiene inconsciente. Sin embargo, la Tierra, por estar sometida a la ley del mundo, no puede reducirse al ocultamiento. De esta manera, lejos de la naturaleza [...] parece erigirse un límite que debemos llamar no-histórico. La Tierra en su retraimiento no se mantiene al abrigo de las mutaciones epocales? Esta inmovilidad, esta impasividad de lo no-aparente, parece apuntar cautelosamente, no hacia una nueva ‘filosofía de la naturaleza’, sino hacia un cierto impasse, un límite o reverso –siempre ya pasado o futuro– de la Historia (Haar, 1993b:49).

Efectivamente, la Tierra no es la Φύσις. La Tierra entraña lo oculto del orden negentrópico-entrópico en el que desde la potencia emergencial de lo que fuera pensada como Φύσις, el

caos originario se hizo Tierra, organizó la vida en la biosfera, se territorializó en el mundo y se incorporó en los diversos mundos de la vida. Si la Φύσις es el nombre del principio organizativo de todo lo existente, del orden físico y de la organización de la vida, la Tierra resguarda el fondo y fundamento de ese orden, inaccesible al saber absoluto y no reducible al ser. En la oscuridad de la Tierra se vislumbra el atisbo de algo que no se deja pensar ontológicamente, ni como ser ni como ente, ni en la lógica de la presencia ni como ἀλήθεια. Hay “algo allí” que Heidegger llama Tierra y que nosotros llamamos Real. Ese Real de la Vida se expresó originariamente –ontológicamente– como Φύσις, como la potencia emergencial que permanece oculta, que no revela su ser ni se presencia en los entes que genera; que no remite a la historia del Ser y por tanto no se subsume en el *Ereignis* del ser.

Tratemos de entender lo que está oculto en este enigma. El mundo es el ser desocultado, que se presencia y se manifiesta, que arraiga y configura un lugar y un espacio donde el *Dasein* en su temporeidad piensa el ser y desde su condición existencial forma un mundo, donde desde su modo de ser llega a estar-en-el-mundo. A esa comprensión hay algo que se le escapa, que se mantiene siempre oculto, que Heidegger llama Tierra. Con esto advierte que hay algo inaprehensible desde la verdad del ser, algo que desencubre “la obra de arte”. En este sentido, Tierra es el concepto de ese Real que está fuera del campo de comprensión ontológica del mundo, de la verdad del ser. Tierra no es lo mismo que Φύσις. La relación Tierra-Mundo no es el equivalente, ni la actualización, de la relación φύσις-λόγος. Tierra remite a lo Real, a lo “fuera de lo Simbólico” –por tanto pre-ontológico– que mantiene su potencia y relación con el mundo generado ontológicamente. Φύσις es la ‘flama’ que enciende el fuego de la vida, que estalla en lo no-iluminado, que ‘separa lo claro de lo oscuro’ en el decir de Heráclito (GA-55:161); de donde brota la diferencia entre lo Real y lo Simbólico en los que late por siempre, en sus cursos disyuntos, la potencia emergencial originaria de la φύσις. Sobre esta diferencia Heidegger preguntaría:

Pero esta oscuridad no es en sí la misma cosa que lo ‘físico’? Puede uno reducir lo ‘físico’ a lo ‘fántico’? [...] El Fuego [...] es lo Abierto que siempre viene a la presencia’ (EHD:55) [...] qué es allí la Tierra en esta *physis* luminosa? La Tierra parece ser olvidada en toda la interpretación de Heráclito. ¿Que pasa con la *physis*, no sólo como la explosión hacia la luz, sino como el impulso latente, el crecimiento subterráneo, la muda, oculta, nocturna densidad? [...] Que la Naturaleza sea una unidad armónica que recoge y atraviesa la totalidad de los entes, modelando sus diferencias; que la Naturaleza es fuego [...] no son simplemente ‘temas heraclitáneos’, sino la expresión de la permanencia trans-epocal de la *physis* [...] ‘La Naturaleza es más antigua que cualquier tiempo particular’ (EHD:59). La fuente original de toda presencia ‘*desde siempre ya* ha otorgado el clareo de cada cosa real en lo abierto solo dentro de lo cual todo lo que es real puede aparecer.’ La Naturaleza saca su poder de una *Gewesen* como recogimiento prehistórico original (Haar, 1993b:52-53).

De esta manera, la “Naturaleza” –que aquí dice lo mismo que Φύσις– prevalece a través de todos los tiempos desde el Caos inicial hasta la emergencia y evolución de la vida, y a través de la historia de la metafísica. Lo que permanece oculto es el carácter entrópico-neguentrópico de la Φύσις, de la Naturaleza, de la Vida. Lo Real, en todos los ámbitos de la vida, no trasluce: se vuelve difuso y se oculta detrás del orden Simbólico. Mas en su ocultamiento, se mantiene viva la flama de la vida. Tras la huella del primer comienzo de la ontología, en que el día de la φύσις se apaga en la noche del λόγος, late la vida misma.

Heidegger pregunta: “¿Cuál es la esencia de esta ‘persistencia’ que hace que la Naturaleza permanezca siempre como ‘el advenimiento del comienzo (*das Kommen des Anfangs*)’?” (EHD:75). Haar añade: “Es entonces la persistencia del *Anfang* o el gran comienzo griego, la persistencia de un debut histórico? Pero esa persistencia no es necesariamente interrumpida? (Haar, *Ibid.*:56). Justamente, este es el quid de la cuestión ambiental: ¿no fue inscrito, en la escritura del “primer comienzo”, en el λόγος de la φύσις, en la ontologización de la vida un “principio de pensamiento”, cuya persistencia en la historia de la metafísica ha intervenido e interrumpido la vida? No es eso lo que en la epocalidad de la historia del ser se presencia en la *Gestell* como emplazamiento del ser y en la irrupción de la crisis ambiental? Y sin embargo, más allá de la huella ecológica que ha dejado en la faz de la tierra el primer comienzo del pensamiento ontológico, persiste el fuego de la vida: el origen de la vida y la potencia de aquello que nunca declina. La potencia originaria de la vida se mantiene latente y activa en el universo y sigue alimentando a la biosfera. Lo que se ha bloqueado es el libre flujo de la vida, sometido bajo el dominio y el peso de la racionalidad que ha cercenado las venas por las que corre la sangre de la vida en el cuerpo de la biosfera.

La potencia de lo Real de la vida que se anuncia en la Φύσις ha sido controvertida; intervenida por la emergencia del orden simbólico que ha interrumpido el libre devenir de la vida en la inmanencia de la vida. Si para Heidegger sólo la Verdad el Ser abre el curso de la historia, si sólo lo Real ontologizado como φύσις “cabe” en esa historia, habremos de convenir que lo Real de la Vida –el orden “no-histórico” de la φύσις–, al ser codificado en el λόγος y emplazado por la *Gestell*, es historizado; atraído y apropiado por la técnica, destinado a un proceso que degrada la vida, que entropiza a la naturaleza, por el dominio del λόγος sobre la φύσις y el sometimiento de la vida a la “razón de fuerza mayor” (Nicol, 1974) del régimen ontológico de la *Gestell*. En este sentido, *das Gewesenes* como huella del primer comienzo de la ontología, ha destinado al mundo abriendo las venas del cuerpo de la Tierra.⁶⁹ El *Anfang* originario y por tanto verdadero, anterior al Ser, y por tanto más verdadero que la Verdad del Ser, es la Φύσις, la potencia inaugural –y vigente– de todo lo existente; lo que nunca muere, nunca es algo pasado, porque “nunca declina”. La Tierra es lo Real que de-signa la palabra φύσις, que mal-dice el λόγος, y no devela la ἀλήθεια.

La Tierra es lo *hors signifié*, el origen pre-ontológico y el soporte neguentrópico de la vida ininteligible desde el λόγος.⁷⁰ La Φύσις es el fuego que enciende la luz –el *Lichtung*– y

⁶⁹ “En tanto que para Heidegger la verdad y el ser no preexisten a su aparición (pues el ser no es algo en sí mismo), ¿qué suerte de naturaleza tiene ese pasado esencial, de manera que produce la Historia como ‘aquello que permanece? [...] Heidegger sugiere que la verdadera eternidad es *das Gewesenes*: eso que habiendo sido, no ha dejado de ser (HW:295: ‘La totalidad de lo que ha sido (*das Ge-wesene*) es lo que tiene el carácter de un *Geschick*’). En efecto, contrario a Hegel, *das Gewesenes*, no es el producto o resultado de la historia, sino su absoluta anterioridad inaugural [...] Lo que controla toda la Historia, como enfatiza Heidegger [...] lo que emplaza el futuro es la exigencia de lo inaugural, el *Anfang*: la primera *Gewesenes*, el primer y esencial haber sido, la primera aprehensión del ser, ejerce una influencia destinal sobre toda la tradición –tal es la fuerza de ἀλήθεια– ‘Lo inaugural nunca muere, nunca es algo pasado’ (NII:481). La Historia genuina es el futuro de un pasado esencial e inaugural. La *Gewesenes* inaugural es interpretada como la fuente de la Historia” (Haar, 1993b:69).

⁷⁰ En ese sentido apunta Heidegger: “Llamamos a ese oscuro suelo de nuestra morada –inequívocamente oscura– la ‘Tierra’ [pero...] Tierra no es lo sellado que corresponde al ocultamiento (HW:43) [...] ‘La Tierra quiebra cada intento de penetrarla. Hace que cada cálculo indiscreto vire hacia la destrucción’ (HW:36). ‘Este auto-ocultamiento de la Tierra no es una suerte de encierro rígido y uniforme, sino lo contrario, se despliega

la potencia desde la cual emergen todos los entes; la Tierra es la configuración de la Φύσις en la biosfera, en un lugar (espacio-tiempo) del Cosmos donde existe un Mundo habitado por dioses y mortales, que “se despliega en una simple plenitud inagotable de formas y modalidades”, que resiste toda elucidación posible, que es impensable por el logocentrismo de la ciencia, que “hace que cada cálculo indiscreto vire hacia la destrucción”. La Tierra es aquello que al tocarlo con la palabra, al intervenirla con la razón, la destruimos, la degradamos. Es lo que ha ocurrido en la historia de la metafísica. El λόγος y la Razón han objetivado, dispuesto, intervenido, degradado a la Naturaleza. Si precisamos acceder a la potencia de lo posible en lo Real de la Vida, penetrar la oscuridad de la φύσις, es porque, como afirma Heidegger, la tecnología “fuerza a la Tierra fuera del círculo de sus posibilidades y la empuja a aquello que ya no es posible” (QCT:98R). Todo es posible en la tecnología menos la vida cuando desencadena la degradación entrópica que vence toda posible restauración por la potencia creadora de la neguentropía. Por ello, irrumpiendo en la reserva ontológica que mantiene la vida en vilo en la oscuridad del ser y bajo el velo de la historia, por mor de la vida misma, debemos “identificar este ‘caos’ hölderlineano, ese principio salvaje, bárbaro, oscuro, abismal, que persiste ‘bajo’ la Historia; lo que Heidegger describe como Tierra” (Haar, 1993b: 56).

En el evento del mundo tecnologizado, no podemos aspirar a desentrañar la verdad de la *Gestell* en el modo de la ἀλήθεια. Αλήθεια responde al régimen ontológico que condujo a la historia de la metafísica hacia el mundo tecnológico, destinando la muerte entrópica del planeta; es ya, originariamente, una interpretación *hors texte*, fuera del contexto del mundo de la racionalidad moderna. *Gewesenes*, el evento inaugural y fundacional de la ontología griega, destinó la historia de la metafísica: condujo la indagatoria ontológica de la verdad de los entes hacia la Historia del Ser, que se convirtió en la comprensión dominante del mundo, en cuyo camino ha quedado extraditada la Naturaleza, sepultada la Tierra y degradada la Vida. Es el encierro totalitario de la ontología en la indagatoria de la verdad del ser. Esta destinación originaria es el modo de presenciación del ente en el que se forja el pensamiento como λόγος. Ese modo de comprensión del mundo griego –que ha conducido la ontología de la historia de la metafísica– se ha convertido en la razón hegemónica que gobierna al mundo global; sin embargo no es una esencia universal. Es un modo de hacer el mundo y de ser-en-el-mundo; es el mundo insustentable en el que se ha codificado la diferencia originaria, que no agota lo posible de la potencia de la vida y la posibilidad de abrir otros mundos posibles. Ante ese enigma –el dilema del pensamiento y la encrucijada de la historia para buscar una salida al dominio de la Tecnología y la devastación de la tierra–, desfallece el pensamiento de Heidegger:

en una simple plenitud inagotable de formas y modalidades’ (HW:36). ‘La tierra es el incansable e inagotable fluir reducido a nada’ (HW:35). La Tierra posee un suelo secreto que resiste toda elucidación posible, pero que persiste ante la violencia de la metafísica. Debemos aceptar su dimensión no aperturable si no queremos destruirla. Debe mostrarse como lo que se mantiene en reserva” (Haar, Ibid.:57). Hoy en día esta aseveración es ya insostenible. Es imparativo desentrañar los secretos de la vida, dilucidar de una manera no objetivadora ni mística, desde una crítica ontológica y epistemológica, el *modus operandi* del caos de la vida; si estamos dispuestos a ser responsables ante la vida, a revertir los efectos de la ceguera del Iluminismo de la Razón que ha oscurecido la luz y ha apagado el fuego de la vida; para reinsertar la vida humana dentro de las condiciones termodinámicas, ecológicas y simbólicas de la vida.

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio. Ni siquiera el inmenso dolor que pasa por la tierra es capaz de despertar de un modo inmediato cambio alguno, porque se lo experiencia sólo como dolor, y éste de un modo pasivo y por ello como contraestado de la acción y, por esto, junto con ella, en la misma región esencial de la voluntad de voluntad. Pero la tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es. La voluntad ha impuesto a lo posible lo imposible como meta. Las maquinaciones que organizan esta imposición y la mantienen en el dominio surgen de la esencia de la técnica, palabra que aquí se identifica con el concepto de la Metafísica que se está consumando. La uniformidad incondicionada de todas las humanidades de la tierra bajo el dominio de la voluntad de voluntad explica el sinsentido de la actuación humana puesta como absoluto. La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se acerca como certeza en la que lo primero que se asegura a sí mismo es el representar y el producir del hombre [...] ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio? No se produce nunca un cambio sin que lo anuncien heraldos. Pero ¿cómo pueden acercarse heraldos sin que se despeje el acaecimiento propio, este acaecimiento que, llamándola, usándola (y necesitándola) [...] aviste la esencia del hombre. Y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza? (Heidegger, “Superación de la metafísica” (1936), en *Conferencias y artículos*, 1994:88-89).

¿Qué heraldos podrían ser estos, si no los pueblos de la tierra, esos mortales quienes desde los modos en los que en ellos se ha instaurado la vida misma, en una re-flexión sobre la vida misma, desde el histórico dolor de su exterminio y subyugación, vengan a restaurar el reino de la vida en la Tierra? La vida ha sido expropiada por la metafísica. Volver a la vida es reinventar los modos de habitar la Tierra, los modos de ser-en-el-mundo en las condiciones de la vida misma. Más allá de un evento apropiativo del ser en la verdad del ser (*Ereignis*), habrá que pensar y enactuar la *empropiación de la vida misma*. La cuestión ambiental se juega así entre la fuga del pensamiento hacia la serenidad de la inacción en la “verdad del Ser” y el desafío de pensar y construir la sustentabilidad de la vida en la época de la Gestell y el dominio de la técnica.

4. El Mundo de la *Gestell*, la Pregunta por la Técnica y el Régimen Ontológico del Capital

Para abrir el camino del pensar en el sentido de la vida, es necesario penetrar dentro de las murallas y los laberintos que ha construido la racionalidad de la modernidad en la *Época de la Gestell*, en la que se instaura el *mundo de la técnica*. Uno de los textos heideggerianos que resuena con mayor fuerza en la cuestión ambiental es *La pregunta por la técnica*. Una de las características definitorias de la modernidad, que ha conducido a la humanidad y al planeta hacia la irrupción de la crisis ambiental, es la condición tecnológica del mundo, la manera como el pensar técnico y la potencia de la tecnología moderna colonizan, movilizan y secuestran al mundo en el modo de un “ordenar revelador [...] que emplaza al hombre a solicitar *lo real* como existencias conforme al modo en el cual se muestra [...] Llamamos a ese *desafiante reclamo* que impone al hombre ordenar el auto-revelamiento como existencias: “*Ge-stell*” [“En-framing”, “encuadre”] (QT, 1955/1977:19, mis cursivas).⁷¹

⁷¹ Heidegger abre la pregunta: “¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca mediante el cual lo que llamamos *lo real* es revelado como existencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es éste capaz de

La esencia de la técnica ya no se muestra en el modo originario de desocultamiento del ser, en el modo de traer a la presencia por medio de la *τεχνή* lo que está en potencia en la *φύσις*,

tal revelar? [...] el hombre no tiene control sobre el desocultamiento mismo en el que se muestra o se retira siempre *lo real*. El hecho de que desde Platón *lo real* se ha mostrado a la luz de las Ideas no es algo que hizo Platón. El pensador solo respondió a lo que fue dirigido a él” (QT, 1955/1977:18, mis cursivas, EL). En “La pregunta por la técnica” no sólo se abre el pensamiento hacia la comprensión de una nueva epocalidad del ser –la época de la *Gestell*–, sino que se juega un desplazamiento ontológico, una diferencia epistemológica –una polisémica oscuridad conceptual– en el modo de pensar el ser, de reclamar lo real y de mostrarse los entes que no ha sido claramente explicitada. Me refiero a la diferencia entre los conceptos de “Ser” y de “lo Real”, que no son lo mismo. Lo que es emplazado por la técnica –afirma Heidegger– es lo *Real*, no el *Ser*; lo que provoca el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira *lo real*, no es el hombre ni Platón, es el Ser del orden ontológico que estructura y dispone tanto el reclamo del hombre como a la totalidad de los entes para ser demandados y apropiados de esta manera. Si lo Real se oculta y por la potencia propia de lo Real se presencia –se hace realidad–, su “desocultamiento”, su comprensión habría de venir a la claridad del entendimiento en el modo de la *αλήθεια* sobre el Ser que impone la demanda a ese Real. ¿Qué es ese Real que de esta manera se muestra? ¿De qué manera se descubre el Ser de la *Gestell*, como la estructura que ordena y dispone la totalidad de los entes en la modernidad? ¿Debemos pensarlo ontológicamente como la *Φύσις* originaria o como la Tierra actualizada que no se deja pensar ontológicamente? ¿Habremos de acceder a lo Real que se revela como existencias –la objetivación de la potencia de la Naturaleza que se presenta como “recursos naturales” a ser apropiados por la economía– a la manera de la verdad científica, en el modo en que los entes se presentan en la época de la imagen del mundo, de la *Gestell*? Lo Real que es emplazado a entregar sus energías no es la realidad, la presencia objetiva y empírica de la totalidad de los entes como “existencias” de la “naturaleza”, sino el orden de lo Real –análogo con el sentido ontológico de la *φύσις* y de la Tierra– que como tal tiene por condición ocultarse, retirarse, mantenerse como “reserva permanente”, como potencia desde donde se produce y se presencia un agregado de “existencias” –de materias primas; de “recursos naturales”– que de esta manera estarían dispuestas para su apropiación dentro de diferentes regímenes ontológicos. Pero que no decide de una vez por todas los modos posibles en que emerge, se produce y despliega la potencialidad de lo Real en el orden de la vida. En este sentido, la materia y energía de la biosfera puesta a disposición de la producción no podría ser una “reserva permanente”, porque el modo mismo de reclamar los entes en el orden de la *Gestell*, dentro del régimen ontológico del capital, los dispone a un modo insustentable de apropiación que degrada sus existencias. En “La pregunta por la técnica” Heidegger remite el modo de empropiación del Ser en el orden de la *Gestell*, del mundo tecnologizado, a lo Real y no al Ser. Lo *Real* es lo que la ciencia nunca alcanza a aprehender en su voluntad de conocer, la verdad que escapa a la verdad absoluta y a la mera constatación de los hechos empíricos. La verdad de lo Real es lo que la ciencia busca aprehender en la consistencia de la teoría, en la correspondencia del concepto con los fenómenos de la realidad, la verdad paradigmática controvertible por la falsación del conocimiento en el desarrollo de la ciencia (Kuhn, 1970, Popper, 1973). Lo Real no es la realidad; metafóricamente, es la “dimensión” a-ontológica en la que se oculta el Ser de la *φύσις*. Pero lo Real no es el Ser: es el origen ineluctable, fuera de la significancia de la palabra, anterior a la pregunta ontológica por el ser, de la diferencia originaria en la que emerge el orden Simbólico y desde tal “pecado original” de la vida, la identidad imposible de las palabras y las cosas. Si el primer comienzo es el evento de la “apariencia cognoscente [*wissende Erscheinung*] del hombre como ser historial” (IM), en el “otro” comienzo, al tiempo que Heidegger busca decir como *Ereignis* la verdad del ser, la ciencia en la época de la *Gestell* rompe toda posibilidad de conciliar la Idea y lo Real en el ideal cartesiano del *adaequatio intellectus ad rem*. La pretendida objetividad del conocimiento representativo, cuestionada por la ontología heideggeriana, sucumbe ante la incertidumbre que contraviene las certezas del *Iluminismo de la Razón* en la emergencia de la complejidad ambiental. El conocimiento tecno-lógico invade el ser, penetra y trastoca el núcleo íntimo, primero y último de lo Real; desertifica la Tierra para la producción de entidades híbridadas, regidas por la tecno-logía y la lógica del mercado; hace explotar el átomo, modela el gen y desencadena la potencia entrópica del cosmos movilizadas por las fuerzas del mercado. Contraviniendo los principios originales de la ciencia emerge la incertidumbre del conocimiento y la hibridación ontológica como un nuevo paradigma de la termodinámica de procesos no lineales y la ciencia de la complejidad (Prigogine, 1997; Prigogine y Stengers, 1984; Haraway, 1991; Latour, 1991; Leff, 2000).

según la comprensión aristotélica (*Wegmarken*, “Sobre la esencia y concepto de φύσις en Aristóteles”). La *Gestell* es el régimen ontológico que pre-ordena el modo de producción de los entes, que y pre-dispone el modo objetivo de su presentificación; que de esta manera dispone a los entes así objetivados por para la producción y apropiación tecnológica conforme al modo técnico de solicitar, ordenar y disponer la totalidad de los entes en la modernidad –en la época de la imagen del mundo; en la metafísica de la representación que prepara el método cartesiano–, al cálculo y la planificación. La técnica es un *modo de producción del mundo*, un régimen ontológico que ha trastocado y transformado el orden de la vida en el curso de la historia de la metafísica. La τεχνή de los griegos era un arte. La Venus de Milo es obra de la τεχνή. Es una manera de dar a la luz aquello que está aún atrapado y oculto en el mármol, como los esclavos de Michelangelo. Si la verdad del mármol se expresa en el concepto de belleza de la Antigüedad, en el mundo moderno la esencia del mármol puede seguir siendo solicitada por la belleza, como en una escultura de Rodin, pero domina su utilidad: utilidad que puede ser revestida de cierta belleza, como en una figura de cristal de *art nouveau*, pero está ya guiada por la voluntad de poder inscrita en el capital. La voluntad de voluntad es la voluntad de producir por producir. La τεχνή muestra allí su carácter perverso como “violencia del conocimiento” (IM:165).

Como afirma Heidegger, la forma de emplazar a lo Real por la tecnología moderna no es la misma que la τεχνή de los griegos. En la historia de la metafísica se operó una transmutación de la técnica, la transformación de la “causa como responsabilidad” en los fines de una racionalidad instrumental y económica, en una voluntad de poder regidos por la lógica del dominio del capital.⁷² En esa transmutación histórica –en la trascendencia del dominio de la técnica sobre la inmanencia de la vida– se juegan los destinos de la de la vida y emerge la cuestión ambiental. Pongamos en pausa el problema de saber cómo fue operada la transmutación de la τεχνή en tecno-logía,⁷³ a través de la traducción del λόγος griego en

⁷² Karl Polanyi (1992) describe las políticas proteccionistas que despojaron al hombre y la tierra de su esencia ontológica para ser economizados por la fuerza del mercado auto-regulador. Sohn Rettel pensó que más allá del olvido del ser en la determinación metafísica de la historia, fue el dinero como equivalente universal el que, al operar la reducción de los entes a su valor monetario desde las tempranas prácticas comerciales, instauró los principios de una racionalidad económica que al tiempo que se fue arraigando como un modo hegemónico de comprensión y de producción del mundo, convirtiéndose en el eje central dominante del ordenamiento del mundo y de la corrupción del ser (Sohn-Rettel, 1977). Derrida equipara esta reducción ontológica de la moneda a la del signo arbitrario del lenguaje: “El movimiento de abstracción analítica en la circulación de los signos arbitrarios es paralelo a aquel por el que se constituye la moneda. El dinero reemplaza las cosas por los signos. No solamente en el interior de una sociedad, sino de una cultura a otra, o de una organización económica a otra. Por esta razón es que el alfabeto es comercial. Debe ser concebido dentro del momento monetario de la racionalidad económica. La descripción crítica del dinero es la reflexión fiel del discurso sobre la escritura. En ambos casos se sustituye la cosa con un suplemento anónimo. Así como el concepto no retiene más que lo comparable de las cosas diversas, así como la moneda da ‘medida común’ a objetos inconmensurables para constituirlos en mercancías, también la escritura alfabética transcribe, dentro de un sistema de significantes arbitrarios y comunes, significados heterogéneos: las lenguas vivientes. Abre así una agresión contra la vida que hace circular. Si ‘los signos hacen desestimar las cosas’, como dice el *Emilio* hablando de la moneda, entonces el olvido de las cosas en el uso de estos signos perfectamente abstractos y arbitrarios que son el dinero y la escritura fonética” (Derrida, 1967:378-379).

⁷³ Habrá que ver cómo se transformó la técnica desde la τεχνή griega configurada en el mundo de la φύσις hasta la *tecno-logía* de la racionalidad moderna como el modo de producción y disposición de los entes, y la construcción de los dispositivos –teórico-instrumentales y económico-jurídicos– para su apropiación y dominio del mundo economizado, planificado y burocratizado de la modernidad; en la paradigmaticación e institucionalización de la racionalidad económico-tecnológica-científica en el modo de producción capitalista.

la *ratio* latina y hasta el cálculo racional como el modo de “solicitar lo real” y disponer los entes en el régimen ontológico de la *Gestell*: del λέγειν del pensar griego como reunión de los entes que vienen a la presencia desde la φύσις, a la producción e intervención de los entes por la *tecno-logía* como “esencia” de la racionalidad de la modernidad: del “pensamiento unidimensional” (Marcuse, 1968) que fragmenta y degrada la vida en la entropización del mundo.⁷⁴

En *La época de la imagen del mundo* y en el mundo de la *Gestell*, Heidegger escribe *La pregunta por la técnica*,⁷⁵ donde piensa el modo en que se presencia el ser en la era de la tecnología –que no es otra que la modernidad–, como el modo de ser de la técnica, en que los entes son emplazados y dispuestos como objetos a ser apropiados por el cálculo y la planificación. La *Gestell* es una “estructura” de emplazamiento, ordenamiento, disposición y dominio de la totalidad de los entes. Si Heidegger vislumbra en varios textos las transmutaciones metafísicas que conducen del logos originario de la metafísica al ego cogito cartesiano que dispone el pensamiento humano para la apropiación científica de la naturaleza y del mundo, no habría de desplegar las consecuencias de ese “encuadre” –en el modo de presenciación objetual de la totalidad de los entes–, en la configuración del orden epistemológico de la ciencia moderna, ni los dispositivos de poder que configuran la institucionalidad de la racionalidad moderna: allí donde lo dispuesto por la *Gestell* es estructurado en el orden científico-económico-jurídico de la modernidad; allí donde la economía dispone de la totalidad de los entes –de la Tierra– como recursos naturales y existencias económicas; allí donde se diseñan y norman los procesos materiales y sociales que conducen la movilización total del mundo hacia la degradación entrópica del planeta.

La *Gestell* no es una *episteme*, no es el orden conceptual que ordena ya a los entes dentro de estructuras de apropiación cognitiva por la *mathesis universal* y el sistema de analogías y diferencias en que se estructuraron los diferentes órdenes del saber en la modernidad dentro del esquema estructuralista que se configura como el modo dominante que ordena

Habría que pensar la condición del *Dasein* inscrito en el mundo de la *Gestell*, convertido en el sujeto de la ciencia, identificado con el ente objetivado en su disposición subjetiva ante el mundo; dispuesto para la apropiación cognitiva del mundo, a la transformación del hombre en mero instrumento y fuerza de trabajo para la producción de mercancías y la maximización de ganancia, al servicio de una racionalidad explotadora de la naturaleza y del hombre regida por la lógica del mercado; de la técnica instaurada en el mundo tecnologizado y economizado que configura la subjetividad humana en los códigos de la racionalidad teórica e instrumental, como un ser al servicio de la economía. ¿Cuál es la condición existencial del *Dasein* en ese régimen ontológico en que el hombre se configura en el mundo objetivado de la *Gestell*; en que el hombre es “revelado como pura existencia”; cosificado y convertido en pura fuerza de trabajo, en energía para el proceso económico productor de plusvalía (Marx, 1965: *El Capital*).

⁷⁴ Heidegger afirma: “La teoría física de la Naturaleza en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna [...] La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la estructura de emplazamiento.” (Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, 1994: 26). No será vano preguntarse por el origen de ese heraldo que aparece como el agente estructurante de un modo de solicitar lo real, que habrá de instaurarse en la tecnología para la producción de los entes tecnológicos –la energía atómica, los entes transgénicos y nanotecnológicos–, por lo que habremos de interrogar a la economía como la física de la pro-ducción que estructura y destina una demanda insaciable de naturaleza.

⁷⁵ Este texto corresponde a la conferencia que ofreció Heidegger el 18 de noviembre de 1955 en una serie intitulada “las artes en la era tecnológica”. Esta fue antes ofrecida en una versión abreviada con el título “Das Gestell” en el Club de Bremen el 1 de diciembre de 1949, que repitió en Bühlerhöhe el 25 de marzo de 1950.

los objetos del conocimiento dentro de los dominios ontológicos de la producción, la vida y el lenguaje (Foucault, 1966, 1969). La *Gestell* es en ese sentido un pre-supuesto ontológico y una pre-disposición de los entes para ser ordenados dentro de diferentes paradigmas teóricos para la apropiación epistemológica de la totalidad de los entes dispuestos por la *Gestell*. El orden ontológico de la modernidad se despliega en una estratificación de modos de comprensión y esquemas de inteligibilidad que configuran el orden discursivo de la modernidad sobre la base del régimen ontológico que enmarca y dispone la *Gestell*. En este sentido, la *episteme* de la modernidad se “estructura” en la esencia ontológica de la técnica –del “encuadre” de la *Gestell*– en los que las ontologías regionales en que se ha ordenado el pensamiento del ser, se configuran dentro de diferentes órdenes de racionalidad teórica e instrumental y se plasman en paradigmas científicos, ignorando el fondo técnico-ontológico en el que se constituyen.

El modo técnico de emplazar a lo Real dispone y trae a la presencia “algo” que está oculto en lo Real, algo que “pre-existe al ser de los entes”. Pues de otra manera no habría de tener respuesta tal “solicitud” como emplazamiento y demanda tecno-económica a la naturaleza: la liberación de la energía del átomo o la hibridación de organismos tecnológicamente modificados en la producción de mercancías. Pero esta solicitud no se presenta como una voluntad cualquiera; es un imperativo impuesto para que la naturaleza ceda, ofrezca y produzca sus potencialidades, dispuestas por el orden de la *Gestell*, pero sometida y enactuada por el “régimen ontológico” del Capital⁷⁶: de *El Capital* como modo de

⁷⁶ Llamaré “régimen ontológico” al *modo de producción del mundo* ordenado –codificado, determinado– por un modo particular de comprensión del mundo. Así la φύσις como un modo de comprensión del orden del ser, constituye un “régimen ontológico”. Este orden se constituye como un orden inmanente al que le co-pertenece el modo de pensarlo (λόγος) y de traerlo a la presencia (λέγειν). Ese “orden inmanente del ser” no se reduce ni se traduce a priori en ontologías regionales (Hartmann, 1965) y paradigmas científicos (Kuhn, 1970). Desde su modo inmanente de ser se despliegan y configuran los entes que de allí emergen a través de estrategias y dispositivos de poder y que conducen hacia su institucionalización dentro de un régimen ontológico determinado. En este sentido, desde el mundo de la *Gestell* en el que se enmarca y se dispone la objetivación de los la totalidad de los entes, éstos son enactuados, movilizados por el régimen ontológico de la racionalidad tecno-económica de la modernidad, que instituye un modo de producción de conocimientos y de mercancías luego que el pensamiento metafísico ha dispuesto la totalidad de los entes como objetos de conocimiento, como objetos de trabajo y medios de producción (recursos naturales) a ser apropiados por el *Capital*. Empero, si ontología no se refiere a lo óntico, a la “cosa en sí”, sino a un modo de generación y aparición de los entes, se plantea el problema de saber si una estructura –económica, simbólica, lingüística; el todo estructurado ya dado (Althusser, 1970)– constituye un régimen ontológico en sentido propio, o una ontología de segundo orden, en el sentido de no dar cuenta de su propia generación (vgr. la estructuración del modo de producción capitalista como la emergencia del régimen ontológico del valor económico, del intercambio de valores equivalentes). De esta manera, el conocimiento de una estructura (el objeto de conocimiento de la ciencia estructuralista) no es propiamente un régimen o un orden ontológico que determina el orden de los entes en las diferentes épocas del ser. Las diferentes *epistemes* que se constituyen dentro de la racionalidad científica de la modernidad (Foucault, 1966, 1966) o el estructuralismo genético (Goldmann, 1965) no alcanzan a comprender lo que Heidegger piensa como la “epocalidad del ser” de la *Gestell*. Si el Capital, como estructura del modo de producción capitalista, se inscribe en la ontología de la *Gestell*, deberemos pensar la relación entre el régimen ontológico de la modernidad y las diferentes ontologías regionales y estructuras científicas que allí se han ordenado y transformado en la historia epistemológica de la ciencia moderna. La ciencia estructuralista en su búsqueda de la verdad de lo Real a-histórico y de la verdad de la realidad instaurada por la *Gestell* en la modernidad no piensa la genealogía ontológica de las diferentes configuraciones epocales del ser: de la φύσις al εἶδος, a la *ratio*, y al mundo moderno de la técnica, de la *Gestell*. La cuestión ambiental abre la pregunta de la génesis de la objetivación de los entes en la historia de la metafísica, de los efectos en la realidad de los modos de pensar y comprender el mundo como causa primera y razón de fondo de la crisis

producción del mundo inscrito, instaurado e institucionalizado en la racionalidad de la modernidad. La *Gestell* emplaza y dispone lo Real dentro de un orden de racionalidad, dentro de la “estructura de la demanda de naturaleza” del Capital. La técnica apela e interpela al ser de la naturaleza desde el emplazamiento de la economía. *El Capital* como modo de producción del mundo, como estructura transformadora del metabolismo de la biosfera, opera como “causa eficiente” de *la Gestell*. La naturaleza y el hombre ya no están destinados por un modo de solicitar al Ser desde el orden de la φύσις para que muestre su verdad; con la tecnología se ha instaurado en el mundo un modo de pensar lo Real –el que se configura por el *Iluminismo de la Razón* en la *Época de la Imagen del Mundo*–, que es *al mismo tiempo* un modo de producción y transformación del mundo, guiado por la racionalidad del crecimiento económico y la producción de plusvalía (Marx, 1965).

Para Heidegger, “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, 1994:17). El problema no es sólo que en el orden de la *Gestell* la naturaleza haya sido dispuesta para ser objetivada, manipulada y apropiada a través del cálculo a los fines del control y la planificación de la voluntad de poder del Capital, sino la manera como se ha instaurado en la racionalidad y la estructura del proceso económico, que al apropiarse la naturaleza objetivada, desencadena la degradación entrópica de la vida (Georgescu-Roegen, 1971).

En el momento fundacional de la modernidad, el ordenamiento ontológico de la *Gestell*, en su objetivación del mundo, dispuso la comprensión mecanicista del mundo que condujo a la construcción de la economía clásica, como un mecanismo armado en el engranaje de factores productivos, del cálculo de escasez, del intercambio de equivalentes por su valor de mercado. En ese esquema de calculabilidad se configura el pensamiento crítico sobre la falsa naturalidad de la reducción económica del mundo regida por la ley del valor. Marx formuló la *ley del valor* fundada en el tiempo de trabajo socialmente necesario, bajo el presupuesto de la reducción del humano a fuerza de trabajo, al puro cálculo de energía entregada y apropiada por el mecanismo que opera su reducción ontológica en términos de valor y la reducción material de la naturaleza en insumos para el proceso productivo de ganancia, que se tradujo en un proceso productor de plusvalía y entropía. Pero el cálculo en valor como medida calculable y medible por un sujeto, por un economista o internalizable en la conciencia-para-sí del proletariado, se disolvió en la indeterminabilidad del tiempo de trabajo socialmente necesario. La propia dinámica del capital, movilizadora por el cálculo de la unidad de intercambio en valor, impulsó la innovación tecnológica como contrafuerte y acicate de la tendencia a la tasa de ganancia en la acumulación orgánica del capital. El trabajo abstracto y directo como unidad de energía aplicada al proceso productivo se volvió indeterminable sobre la base de un tiempo de trabajo socialmente necesario. El edificio

ambiental. El pensamiento del ser aparece allí como la razón última del desconocimiento de la vida, y de esta manera, como generadora de la racionalidad globalizadora de la modernidad. **R**

teórico del capital, fundado en el principio de calculabilidad de la masa, la energía y el tiempo, se derrumbó (Leff, 1994; Leff, 2004, Cap. 1).

Mas ello no implicó el colapso del capital como estructura social construida sobre la base de sus cimientos metafísicos. Todo lo contrario. El proceso económico no es tan sólo una “maquinación” de la *Gestell*. La racionalidad económica impulsa el pensamiento dentro de un régimen ontológico instituido que se incorpora en dispositivos prácticos de apropiación de los entes así dispuestos por la razón económica; es la institución de un código y una estructura de valoración de los entes que ha construido la razón que racionaliza el modo, las escalas y los ritmos de apropiación-transformación-degradación de la naturaleza; que diseña la instrumentalidad de sus medios eficientes; que instauro la lógica en la cual se autogenera el régimen ontológico así construido en su autopoiesis inmanente como despliegue de su esencia constitutiva; que como voluntad de poder inscrita en la dinámica del capital, impulsa un proceso creciente e ilimitado –la reproducción ampliada del capital– conducido por una inercia ineluctable que induce, en la movilización total de los entes, la dinámica de transformación de las estructuras geológicas y ecológicas de la biosfera que desencadena la degradación entrópica del planeta.

En la *Gestell* se afirma la preeminencia de la esencialidad suprema del régimen ontológico sobre el cual se ordenan las estructuras científicas, tecnológicas y económicas del mundo moderno, que son aprehensibles más directamente a través de la inteligibilidad que ofrece el pensamiento crítico sobre los procesos materiales que allí se inscriben y organizan como procedimientos de racionalización de la racionalidad de la modernidad. Lo que impera en la comprensión de la devastación del mundo moderno es el modo tecnológico del ser. El encuadre ontológico de la *Gestell* es la comprensión de la pre-disposición de los entes, del fondo-fundamento sobre el cual se erigen las teorías críticas que ofrecen al entendimiento la inteligibilidad de los fenómenos de la modernidad; de la lógica del funcionamiento de la maquinaria que opera como su causa eficiente.

Heidegger menosprecia la comprensión de la codificación teórica y la maquinación práctica de la racionalidad tecno-económica, reduciéndola a una manifestación óptica –y por tanto equívoca al dejar irresuelta la pregunta por el ser– de su emplazamiento ontológico en el orden de la *Gestell*. Pero, ¿acaso Heidegger responde a la pregunta por la verdad de la *Gestell*? La inteligibilidad de la constitución del modo de producción y operación del mundo de la *Gestell* –la reproducción ampliada del capital (Marx, 1965), la “rueda de la producción” (Schnaiberg, 1980), la “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004)–, tienen como presupuesto y condición la comprensión tecnológica del ser derivada del *ego cogito* cartesiano; sin ellas no podríamos aspirar a hacer inteligible el núcleo de racionalidad que organiza la movilidad total de los entes en el mundo: la dinámica del capital, el metabolismo ecológico de la biosfera y la degradación entrópica del planeta.

El capital y la tecnología han incorporado el cálculo unitario que está en la forja de su régimen ontológico en un mecanismo ciego que lleva en ciernes la destinación de la vida humana y del planeta, pero donde se disuelve la inteligibilidad de su determinación, toda posibilidad de previsión y de proyección, todo pensamiento capaz de vislumbrar y de enactuar un futuro. La noción de “modernización reflexiva” (Beck, Giddens y Lash, 1994) expresa la verdad del nihilismo de la *Gestell*: la reflexividad se ha convertido en un juego

de reflejos y retroacciones internas de la maquinaria de la modernidad, en la que no cabe esperar que emerja algún pensamiento que le co-pertenezca, que pueda dilucidar y hacer inteligible su esencia y sus maquinaciones. La modernización reflexiva es una reflexividad de los entes que se producen, retroaccionan y se reflejan en los espejos que recubren las murallas de su cerco, sin que allí pueda darse la reflexión del pensamiento.

La *Gestell*, en tanto estructura ontológica que fundamenta la estructura social y económica, dispone a los entes para el cálculo y la planificación, pero no configura órdenes de racionalidad que definen los procesos y procedimientos –los regímenes de racionalidad– desde donde surge el impulso que dirige, regula y normaliza la demanda apropiadora de los entes dispuestos ontológicamente por el orden metafísico de la tecnología. En efecto, son las reglas de falsación las que vienen a sancionar la verdad científica (Popper, 1973) que fundamentan la apropiación tecnológica de los entes; son los órdenes de la racionalidad económica y de la racionalidad jurídica, los que habrán de establecer las reglas de funcionamiento, la demanda efectiva y la legitimación jurídica para ejercer la apropiación productiva de los entes dispuestos para ser consumidos y transformados por un modo particular de producción del mundo: El Capital. Es la esencia de tal estructura, la reducción de la naturaleza y del hombre al valor de su fuerza de trabajo –a pura materia y energía–, lo que dicta los ritmos de extracción y transformación de la naturaleza, según la “lógica” y la dinámica del capital. Es la tendencia acumulativa –la esencia inmanente del capital–, la que conduce hacia la devastación del planeta y desencadena la degradación de la biosfera.⁷⁷

El orden de la *Gestell* que se configura en la *Epoca de la Imagen del Mundo*, es el marco ontológico en el que se fueron gestando en las disposiciones de la razón por el cogito cartesiano, operando la función ontológica de objetivar a la totalidad de los entes y disponerlos para su apropiación destructiva por los dispositivos de dominio y de poder que se configuran, se instauran y se instituyen en los regímenes de racionalidad tecnocientífico-económica de la modernidad. Allí se dispone una voluntad cognitiva de poder en los modos de conocimiento de la naturaleza, sus mecanismos eficientes y sus reglas de legitimidad, en las que se esfuma la comprensión de la φύσις absorbida por la potencia de la tecnología y se subyugan o exterminan los diversos saberes de la naturaleza que se han configurado en la coevolución biocultural de la vida.

La sustentabilidad de la vida reclama un saber de la φύσις. Ese saber no proviene del ideal de la “libre” creatividad de los sujetos científicos para apropiarse objetivamente las estructuras de la naturaleza. El emplazamiento a la naturaleza para develarnos sus leyes es impuesta por la estructura económica, por el modo capitalista de producción del mundo a través del principio de la producción de riqueza que dicta su ley de hierro al mundo y decide los modos, los tiempos, los ritmos, las intensidades de la apropiación de la materia y energía contenida en la Tierra. En ese modo de producción del mundo nacen las leyes de la

⁷⁷ Esta es la deuda de Heidegger con Marx, quien sin atribuir la reificación del mundo a sus orígenes metafísicos en el olvido del ser, descubrió la “lógica” del capital: no desde su pre-supuesto ontológico –la objetivación del mundo–, sino de su reducción al equivalente universal de la moneda, al olvido de la naturaleza y la imposición de sus certezas mecanicistas en la forja de la ciencia económica, que a partir de estos principios instaura la estructura social que fundada en el principio del valor económico puso en marcha la maquinaria y dio impulso a la rueda de producción convertida en una demanda creciente e insaciable de materia y energía que ha devastado al planeta.

física y de la termodinámica: no emergen de una voluntad de saber, sino de la voluntad de dominio de la naturaleza instaurada en la raíz y esencia del proceso económico. De esta manera, la necesidad de re-elevar la plus-valía del capital como respuesta a la ley tendencial a la baja de la ganancia determinada por la propia estructura del capital, ha movilizado la capacidad científica para efficientizar los procesos productivos. Ese modo técnico de emplazar a los entes hacia la eficiencia no está prescrita en la *Gestell*, sino en su “efecto metafísico” incorporado al método científico y movilizado por el proceso económico. El descubrimiento de la ley de la entropía por Carnot (1924) y Clausius (1956) –la verdad de los procesos termodinámicos– no es una verdad oculta en la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ que podría develar una $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. La verdad de la entropía no se revela simplemente por el modo de mostrarse los entes en la estructura de la *Gestell*. La economía como estructura de explotación del hombre y de la naturaleza es la fuerza que lleva a develar los secretos de la naturaleza para ejercer un control sobre la degradación ineluctable de la energía al ser apropiada por el capital. A partir del saber de la condición de la entropía, el capital ejerce su poder innovador para efficientizar las tecnologías, para desplazar los límites de la ganancia económica hacia la ampliación y extensión creciente de los ámbitos de dominio de la naturaleza.

En ese marco de comprensión se inscribe la concepción marxista de la historia: de una *Aufhebung* que dando un vuelco a la idea hegeliana del progreso hacia el saber absoluto como trascendencia histórica, fue llevada a la idea de la emancipación histórica hacia el reino de la libertad más allá de la necesidad, y la justicia más allá de la explotación y la opresión, movilizado por el desarrollo de las fuerzas productivas. En este progresismo material de la dialéctica de la historia no sólo fue denegado el Ser en tanto ser, sino las condiciones ecológicas que sustentan el proceso económico, y la vida misma.

Lo que atrae y conduce tal *producción ontológica del mundo* –el emplazamiento y disposición de los entes para su apropiación destructiva; el llamado a la ciencia para desocultar y a develar su verdad objetiva, incluso a revelar el “Ser de la vida” y el orden ecológico de la biosfera; a disponer de la Tierra como existencias de la Naturaleza, como objetos de trabajo, medios de producción y recursos naturales–, es el modo de producción capitalista. Esta demanda está instaurada y proviene de un orden de racionalidad que no sólo dispone a los entes al objetivarlos, sino que ha construido e instituido los *mecanismos eficientes de su transformación*: la estructura del proceso económico, los principios y procedimientos de la racionalidad jurídica. Así, lo que ha quedado oculto en y por la tecnología, en su “esencia técnica”, es el “régimen ontológico” que estructura los órdenes de la racionalidad tecno-científica y económico-jurídica de la modernidad.

Cuestionemos la pregunta por la técnica: ¿Preguntando por la esencia de la técnica llegaremos a traer lo oculto por la tecnología a una verdad restauradora de los procesos de racionalización que se han instaurado e institucionalizado en la modernidad generando la degradación entrópica de la vida?

La *Ge-stell*, dice Heidegger, es una “estructura de emplazamiento”. La tecnología es un modo particular de solicitar lo Real para que despliegue sus potencialidades y las disponga para un proceso de apropiación dentro de un régimen de racionalización. Pero la tecnología no es una lógica autónoma. El régimen ontológico de la tecnología es estructurado y

movilizado por la economía, de manera que para traer a lo claro la manera como es emplazada y solicitada la naturaleza (demandada, apropiada, transformada), habremos de preguntarnos por la “esencia de la economía”, por la instauración en el mundo de la racionalidad económica. Habremos de distinguir la potencia de la tecno-economía que produce los entes en el mundo de la *Gestell* en tanto que existencias económicas, frente a la potencia de la inmanencia de la vida, aquella no intervenida por la voluntad de poder de la tecno-logía y el dominio de la racionalidad económica; es decir, la potencia generativa de la φύσις, el devenir diversificador de la vida inscrito en la inmanencia de la vida; la potencia creadora de la biosfera, del eco-geo-sistema terrestre; la productividad neguentrópica del planeta; la apertura hacia el “poder ser” de lo “por-venir”; en el “aún no” de lo posible de un futuro sustentable, sustentado en la inmanencia de la vida.⁷⁸

El régimen ontológico de la *Gestell* objetiva a la totalidad de los entes y de esta manera los emplaza y dispone para ser apropiados dentro de los esquemas de las ciencias que buscan conocer la esencia de aquello que determina, estructura y dinamiza los fenómenos decurrentes de lo Real dentro de los órdenes ontológicos que los enactúan, dentro de las ontologías regionales en que se consituyen los objetos de las ciencias: el movimiento cósmico, la evolución biológica, las periodizaciones de la historia, el funcionalismo sociológico, el desarrollo económico, las formaciones del inconsciente. Con la emergencia de la termodinámica los procesos materiales –cósmicos, planetarios, sociales, humanos– se inscriben dentro de los principios de la entropía como ley universal de la naturaleza que destina la degradación de la materia y la energía a través de procesos de transformación biológica o tecnológica. La ley de la entropía gobierna todos los procesos de transformación de la materia y la energía. De esta manera Levi-Strauss (1955) habría especulado –luego de sus indagaciones sobre la organización de las culturas humanas–, si la antropología llegaría a convertirse en una *entropología*, una ciencia general de todas las formas de organización de la materia gobernadas por la ley de la entropía. La elucidación del sentido de *la degradación de la Tierra en la generatividad de la φύσις* pone en juego los conceptos de entropía y neguentropía en la comprensión de los regímenes ontológicos que han destinado la degradación ecológica del planeta y conducido a la crisis ambiental.

Con los conceptos de entropía-neguentropía buscamos comprender de manera más consistente la manera como se impone la tecnología al mundo induciendo y provocando procesos de degradación de la materia. En la entropía se oculta la verdad del ser ante la imposición de la racionalidad económica; la abstracción y la polisemia conceptual dentro del pensamiento científico-tecnológico no sólo responde al ocultamiento de su verdad, sino al sometimiento del conocimiento a la voluntad de poder de la tecno-economía. La ley de la entropía fue impulsada por la necesidad de eficientizar y optimizar los procesos tecnológicos para re-elevar la tasa de ganancia del capital. Así, la termodinámica es ya un efecto de la voluntad de poder inscrita en la lógica de la acumulación del capital. Al mismo tiempo, la ciencia opera su propio olvido del ser –de la ley ineluctable de la entropía–, para proseguir su vía de progreso. De esta manera, la racionalidad imperante de la economía se ha construido en la negación de la relación del proceso económico y la ley de la entropía

⁷⁸ Hacia ello apunta la propuesta de construir un mundo sustentable fundado en la productividad eco-tecnológico-cultural de la biosfera y en los principios de una racionalidad ambiental (Cf. Leff, 1975, 1986, 1994, 2004).

develada por Nicholas Georgescu-Roegen (1971). Más ocultos quedaron los procesos termodinámicos, ecológicos y culturales productores de la vida: lo inmanente de la vida que sobrevive a la imposición de la *Gestell*, de la racionalidad moderna que imprime una dinámica al proceso económico que acelera el camino hacia la muerte entrópica del planeta. Pensar la neguentropía como la termodinámica de la vida (Schrödinger, 1944; Schneider y Sagan, 2008), abre el camino hacia la inmanencia de la vida, hacia *otra destinación posible del ser*.

En efecto, el ser de la vida, las condiciones de la vida, han quedado en el olvido en la historia de la metafísica. La φύσις fue olvidada en la natura de la ratio, convertida en “recursos naturales”, externalizado el ambiente del logocentrismo y de los paradigmas “normales” de la ciencia. La verdad que ha quedado oculta en la tecnología no es tan solo la comprensión de su modo de emplazar, interpelar, acosar, encargar y apropiarse al ser biosférico que habitamos, sino la denegación de su riesgo, los efectos de la *intervención* de la tecnología en el mundo de la vida (el planeta tierra) y en los mundos de la vida (los territorios culturales): la transgénesis, la degradación ecológica, el cambio climático, las condiciones de existencia de los seres culturales. Reencauzar el proceso civilizatorio de la humanidad no podrá ser tarea suprema de la filosofía sin el concurso de la ciencia. La cuestión ambiental atrae a su campo diversas líneas de reflexión que habrán de encontrarse y cruzarse entre la historia de la metafísica y la historia de la ciencia, entre filosofía y epistemología, para llegar a pensar la complejidad ambiental y reconstruir la vida en el sentido de la vida.

5. La Bioeconomía de Nicholas Georgescu Roegen: el proceso económico y la muerte entrópica del planeta

5.1 La Ley de la Entropía y el Valor Económico

En el devenir de la humanidad la economía emerge desde el momento en que los pueblos y las naciones fueron inventando diversos modos de producción que implicaban diferentes formas de apropiación de la naturaleza. Estas constituyeron en su inicio economías de subsistencia que, en la medida que las sociedades evolucionaron hacia estructuras cada vez más jerárquicas, fueron generando excedentes que fueron concentrados por las clases más poderosas. Más adelante, con el desarrollo del transporte naval, se intensificaron las relaciones de intercambio comercial entre diversas culturas. Este comercio se incrementó con el auge del capitalismo mercantil, fundado en la explotación de la naturaleza de los abundantes recursos de los territorios conquistados por las potencias monárquicas europeas; más tarde, con el auge del capitalismo industrial fue dando lugar al intercambio desigual entre mercancías naturales y tecnológicas, hasta llegar en la era de la globalización económica a la intervención biotecnológica y la capitalización de la naturaleza. Allí se expresa, en su manifestación en la crisis ambiental, el despliegue de la diferencia originaria entre el orden de lo Real y lo Simbólico, de la lucha inicial entre φύσις y λόγος, que a través de la historia de la metafísica configura el orden de la *Gestell* y la institución del régimen tecno-económico que interviene el metabolismo de la biosfera exacerbando la degradación entrópica del planeta.

Con la generalización del intercambio mercantil emerge en el mundo el orden de la economía. Sin embargo, este no penetra en el imaginario social de manera generalizada sino en el momento en el que se instauro como una ley que legitima su funcionamiento. La producción teórica viene a operar esta función simbólica con la emergencia de la ciencia económica inaugurada por Smith y Ricardo en el siglo XVIII. A partir de ese momento, la economía comienza a convertirse en el régimen ontológico que rige el orden humano y el metabolismo de la naturaleza. Más allá del esquema marxista que ve la evolución de la organización social a partir de sus modos de producción y sus condiciones materiales de existencia, con la emergencia de la ciencia económica se establece una racionalidad que comienza a dominar el orden natural de las cosas del mundo, los modos de producción de la riqueza, las reglas de intercambio de mercancías y el valor de la naturaleza. Este orden económico, fundado en el “equilibrio” de los factores de la producción bajo el principio de la escasez, fue construyendo una racionalidad que lleva en ciernes la desnaturalización de la naturaleza y la insustentabilidad del proceso de producción.

La ciencia económica nace dentro de la visión mecanicista que funda el paradigma científico de la modernidad, que de esta manera se extiende al campo de la producción. La economía emerge como la ciencia de la asignación racional de recursos escasos y del equilibrio de los factores de la producción: capital, trabajo, y ese factor “residual” –la ciencia y tecnología–, en que descansa la elevación de la productividad y que se ha convertido en la fuerza productiva predominante en el capitalismo globalizado. La naturaleza es así objetivada, desnaturalizada y fragmentada, desconociendo su compleja organización ecosistémica y termodinámica, para ser convertida en *recursos naturales* discretos, en “materias primas” que como simples “existencias”, entren como “insumos” al proceso de producción. La naturaleza es concebida como una fuente abundante y gratuita, como un orden ontológico con una capacidad propia de regeneración, cuya existencia no dependería ni sería comprometida por el comportamiento económico. Empero, la naturaleza fue recluida dentro de un “campo de externalidad” del sistema económico.

Mientras en el siglo XIX y XX las ciencias físicas empezaron a cuestionar sus orígenes newtonianos, la economía reafirmó su fundamento mecanicista como un sistema ideal cercano al equilibrio, basado en dos factores básicos de producción: capital y trabajo. Por lo tanto los procesos naturales se valoraron sólo por su contribución a la productividad del capital, a la fuerza de trabajo y a la tecnología. Los servicios ambientales se consideraron un don eterno de la naturaleza, un sistema externo del cual la actividad económica podía extraer recursos ilimitados. En la perspectiva teórica de la ciencia económica emergente, la naturaleza no contribuía a la formación de valor (Leff, 1980, 2004). De esta manera, la autodestrucción de la base ecológica y de las condiciones ambientales de producción fue velada por las estrategias de conocimiento que fueron legitimando a los paradigmas de la ciencia económica. Así, los procesos ecológicos que sustentan el metabolismo de la vida y la productividad natural del planeta, fueron negados por el sistema económico.

La degradación ecológica del planeta aparece como la explosión de una verdad ontológica negada por la teoría económica. Con la crisis ambiental, la economía ya no enfrenta problemas de escasez relativa de recursos –aquella que era resuelta por el progreso tecnológico y la apertura de nuevos campos de explotación de la naturaleza–, sino una *escasez global* que no es “natural”, sino generada por la destrucción de las condiciones

ecológicas de sustentabilidad de la economía global, como efecto de los niveles de entropía generados a escala planetaria por el proceso económico: deforestación y pérdida de cobertura vegetal; contaminación del aire, agua y suelos; calentamiento global.

La crisis ambiental ha irrumpido en un mundo en el que la economía se ha quedado sin ley del valor, en que la naturaleza se desnaturaliza y se cosifica, en que la dialéctica busca anclarse en las leyes de la naturaleza, en que el mundo se convierte en una hiperrealidad donde el orden simbólico pierde su correspondencia y su conexión con lo real.⁷⁹ Justo en ese punto, cuando las estrategias del código económico triunfan sobre la ley del valor, cuando los conceptos pierden su referencia con lo real, cuando lo simbólico parece emanciparse de lo fáctico y la ecología fracasa en su intento de arraigar al mundo en el orden de la vida; cuando se colapsa el proyecto de la racionalidad científica y el mundo parece flotar en la incertidumbre y en la relatividad de los signos; cuando la hiperrealidad generada por las estrategias fatales del código parece burlar al pensamiento y el discurso del “desarrollo sostenible” seduce al interés práctico en la búsqueda de un equilibrio guiado por un mercado sin valores; cuando el constructivismo y la hermenéutica llevan al pensamiento a la conformidad de la imaginación y al juego de sentidos más allá de cualquier determinismo ontológico; cuando se ha derrumbado toda norma ética fundada en la ley natural; en ese vacío ontológico y en ese reino de la simulación, emerge la entropía como la *ley límite* de la racionalidad económica. La naturaleza se impone ante las falacias, las ficciones y las especulaciones de la economía y del discurso del “desarrollo sostenible”: las de un orden simbólico autónomo desprendido de su conexión con lo real.⁸⁰

Esta psicosis del conocimiento del mundo no es la invención de una nueva mirada crítica del mundo postmoderno que hace prevalecer el dominio del código y del objeto, sino el resultado de la racionalidad económica que ha producido la sobre-objetivación, sobre-economización y sobre-tecnologización del mundo. La economía es el régimen ontológico en el que más radicalmente se manifiesta el desplazamiento de la razón moderna, el desprendimiento de la teoría de su referente en lo Real. 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 del mercado. La economía ha promovido un crecimiento sin límites, negando las condiciones

⁷⁹ “El principio de realidad coincidía con una determinada fase de la ley del valor. Hoy todo el sistema se tambalea en la indeterminación, toda la realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la simulación. Ahora es el principio de simulación el que nos rige en lugar del viejo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, somos generados por modelos. No hay más ideología; no hay sino simulacros” (Baudrillard, 1976: 8-9).

⁸⁰ “Una revolución [que] ha puesto fin a la economía ‘clásica’ del valor, una revolución del valor mismo que, más allá de su forma mercancía, la lleva a su forma radical. Esta revolución consiste en que los dos aspectos del valor, que creímos que eran coherentes y que estaban eternamente vinculados como por una ley natural, están desarticulados, *el valor referencial se nulifica a favor del juego estructural del valor*. La dimensión estructural se vuelve autónoma excluyendo la dimensión referencial, estableciéndose sobre la muerte de ésta. Se acabaron los referenciales de producción, de significación, de afecto, de sustancia, de historia, toda esa equivalencia con contenidos ‘reales’ que daban su peso al signo al anclarlo con una cierta carga útil, de gravedad –su forma de equivalente representativo. El otro estadio del valor toma su lugar, el de la relatividad total, de la conmutación general, combinatoria y simulatoria. Simulación en el sentido que de ahora en adelante los signos se intercambiarán entre ellos sin intercambiarse para nada con lo real” (Baudrillard, 1976:18)

(potencialidades y 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 del 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 productividad neguentrópica que emerge por la generatividad de estructuras disipativas, y de degradación entrópica en la transformación de de gradientes de baja en alta entropía.

La externalización de la naturaleza del sistema económico ha sido el efecto justamente del desconocimiento de la entropía (la segunda ley de la termodinámica) establece los potenciales y límites de la naturaleza al crecimiento económico, ocultado las causas de la crisis ambiental y de la insustentabilidad ecológica de la economía. El concepto de entropía confronta la falacia de la autoorganización y autosustentabilidad de la racionalidad económica al establecer el vínculo fundamental que vincula el proceso económico y la legalidad del mercado con las leyes de la naturaleza que constituyen las condiciones – físico-biológicas, termodinámicas y ecológicas– de una economía fundada en la sustentabilidad de la vida.

Entre los precursores de la economía ecológica que abordaron las condiciones ecológicas del proceso económico, Nicholas Georgescu-Roegen (1971) fue quien develó la relación íntima entre economía y naturaleza al establecer la relación fundamental entre el proceso económico y la segunda ley de la termodinámica.⁸¹ La entropía aparece así como una *ley-límite* que impone la naturaleza a la expansión del proceso económico. De esta manera devela la causa última de la insustentabilidad de la racionalidad económica que emerge de la falla constitutiva de la ciencia económica. Georgescu Roegen atribuye el “pecado original” de la economía a la visión mecanicista que funda su paradigma científico desde su origen y la acompaña en sus desarrollos y aplicaciones hasta nuestros días:

Pues el pecado está allí, aun si vemos al proceso económico exclusivamente desde el punto de vista físico [...] La economía, en la forma en la que esta disciplina se profesa generalmente hasta ahora, es mecánica en el mismo sentido fuerte en el que generalmente pensamos que lo es la mecánica clásica [...] La misma falla fue incorporada a la economía por sus fundadores, quienes, en testimonio de Jevons y Walras, no tenían una aspiración mayor que la de crear una ciencia económica siguiendo el patrón exacto de la mecánica [...] la concepción del proceso económico como una analogía mecánica ha dominado desde entonces por completo el pensamiento económico. En esta representación, el proceso económico ni induce cambio cualitativo alguno, ni se ve afectado por el cambio cualitativo del ambiente en el que se encuentra anclado. Es un proceso aislado, autocontenido y a-histórico –un flujo entre producción y consumo sin salidas ni entradas, como lo pintan los libros de texto elementales [...] en ninguno de los numerosos modelos económicos existe una variable que dé cuenta de la contribución perenne de la naturaleza (Georgescu-Roegen, 1971:1,2).

⁸¹ Antes de Georgescu-Roegen, Frederick Soddy (1877-1956) había señalado la imposibilidad de mantener un crecimiento exponencial de la economía, debido justamente a la existencia de la ley de la entropía (Cf. Martínez Alier y Schlüpmann, 1991, Cap VIII, pp. 157-181).

Para Georgescu-Roegen este mecanicismo está en la base del desconocimiento de la contribución de la naturaleza al proceso económico, tanto en el estudio de la renta en Ricardo, donde la tierra es un factor inmune a cualquier cambio cualitativo, como en la teoría de la producción y la reproducción económica de Marx, para quien la naturaleza que se ofrece al proceso económico en forma gratuita no contribuye a la formación de valor, quedando desvinculada de las condiciones de la producción. La “paradoja” de la historia de la economía y de su obsesión mecanicista es que en el tiempo en que Jevons y Walras colocaban las piedras angulares de la economía moderna, las revoluciones teóricas en el campo de la física –de la termodinámica estadística, la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica– estaban derrumbando el dogma mecanicista, tanto en las ciencias naturales como en la filosofía. Pero más paradójico aún es el hecho de que la termodinámica había surgido como una física del valor económico.⁸² El descubrimiento de la ley de la entropía, formulada por Sadi Carnot en 1824 y ampliada más tarde por Clausius en 1856, fue impulsado por la necesidad de incrementar la eficiencia tecnológica de la máquina de vapor. El problema al que se avocaron fue el de determinar las condiciones bajo las cuales se podía obtener la mayor eficiencia del trabajo mecánico producido por una unidad de calor libre.

La ley de la entropía es hija de la racionalidad económica y tecnológica, del imperativo de maximizar la productividad y minimizar la pérdida de energía. Esa racionalidad, en su voluntad de poder –de orden, control y eficiencia–, desencadenó las sinergias negativas que habrían de conducir hacia la degradación de la naturaleza. En este sentido, la escasez como principio que funda a la ciencia económica cambia de signo y adquiere un nuevo significado. El problema de los límites del crecimiento no surge por el agotamiento de los recursos naturales (renovables y no renovables), ni por los límites de la tecnología para extraerlos y transformarlos; ni siquiera por los costos crecientes de generación de recursos energéticos. Los límites del crecimiento económico los establece la *ley límite de la entropía*, que gobierna los fenómenos de la naturaleza y que conduce el proceso irreversible e ineluctable de degradación de la materia y la energía asociado al metabolismo de la biosfera movilizad por la tendencia creciente a la extracción y transformación de la naturaleza inducido por los imperativos de crecimiento del proceso económico; por la imposición de la racionalidad económica que incrementa y magnifica la transformación de la materia y la energía de baja entropía, hacia estados de alta entropía, cuya manifestación más clara en la actualidad es el calentamiento global del planeta.

La acumulación de capital, las tasas de explotación de los recursos y los patrones dominantes de consumo han llegado a sobrepasar la capacidad de carga y de dilución de los ecosistemas, llevando a formas y ritmos sin precedentes de degradación ecológica, de extinción biológica, de erosión de suelos y destrucción de biodiversidad. La racionalidad económica ha trastocado los procesos de auto-organización de los sistemas biológicos que sostienen la estabilidad ecológica global del planeta y de los que dependen tanto la

⁸² La nueva ciencia de la termodinámica comenzó como una física del valor económico y, básicamente, aún puede considerarse así. La propia ley de la entropía emerge como la más económica en naturaleza de todas las leyes naturales [puesto que] la ley de la entropía es tan solo un aspecto de un hecho más general, que esta ley es la base de la *economía* de la vida en todos los niveles (Ibid:3).

productividad primaria de los ecosistemas como los procesos de regeneración y sustentabilidad ecológica de la biosfera.

La ley de la entropía –como condición y límite del proceso económico– cambia el sentido de la relación del valor económico con la naturaleza. Pues en la ley clásica del valor, y en toda la economía anterior a Georgescu-Roegen, la actividad económica convertía a la naturaleza en un capital económico a través del trabajo, en un proceso en el que la naturaleza era abundante, renovable y gratuita, y al mismo tiempo inocua en cuanto a su contribución a la formación del valor económico y a la degradación entrópica. Al asociar la ley de la entropía al proceso económico, la contribución de la naturaleza a la producción de riqueza material adquiere un valor inverso: en el proceso económico, la materia y la energía pasan de la abundancia a la escasez, de la utilidad a la desutilidad, del aprovechamiento al desecho, en un proceso ineluctable de degradación de entropía. El proceso económico se convierte en la transformación de la energía existente de formas utilizables, hacia estados de energía inutilizable, ofreciendo en el camino tan sólo “utilidades temporales” (Dragan y Demetrescu, Ibid:147).

El vínculo del proceso económico con la ley de la entropía, la dependencia de la economía con la naturaleza, viene a cuestionar la idea de una economía emancipada de la necesidad, el imaginario de un crecimiento económico sin límites y la ilusión de haber entrado en una era de post-escasez, “más allá de la producción”. Al mismo tiempo reconoce la escasez material producida por el crecimiento económico –el agotamiento de bienes naturales, la contaminación de los servicios ambientales, la desestructuración de los ecosistemas y la degradación de la energía–, como un efecto de la ley ineluctable de la entropía magnificada por el proceso económico. La segunda ley de la termodinámica, como ley límite de la naturaleza, reestablece las relaciones entre lo real del orden natural y el orden simbólico de los signos del mercado.

Esta constatación ha abierto una reflexión para refundar el proceso económico a partir de los principios de la termodinámica –desde sus bases energéticas y sus condiciones ecológicas de sustentabilidad–, y para reconsiderar la teoría del valor económico con base en las leyes de la naturaleza. Georgescu-Roegen busca fundar una nueva teoría económica en un principio material (la ley de la entropía) y en un principio ético, cultural y subjetivo (el disfrute de la vida). No se plantea pues una teoría cuantitativa del valor –una física de la economía– y se aparta del intento de Engels de fundar una teoría del valor-energía en su *Dialéctica de la Naturaleza*. Georgescu-Roegen rompe con los cánones de la ciencia objetiva y abre un campo heurístico, más comprensivo e integrado, del proceso económico, reconociendo el papel de la cultura en las formas de producción y en la evolución del consumo exosomático de energía, que generan la degradación entrópica de la materia. En este sentido afirmó que:

Aunque parezca paradójico, la Ley de la Entropía es una ley de la materia elemental que no nos deja otra alternativa que reconocer el papel de la tradición cultural en el proceso económico. La disipación de la energía, como la proclama esa ley, se produce automáticamente en todas partes. Esto es así porque la reversión de la entropía como se ve en cada línea de producción, lleva la marca indeleble de la actividad propositiva. Y la manera como esta actividad es planeada y llevada a cabo ciertamente depende de la matriz

cultural de la sociedad en cuestión [...] La evolución exosomática se abre camino a través de la tradición cultural, y no sólo a través del conocimiento tecnológico” (Ibid:18-19).

Para Georgescu-Roegen –siguiendo a Schrödinger (1944)– lo que permite a las “estructuras de soporte de la vida” mantener su organización es su capacidad para succionar energía de baja entropía de su ambiente; pero hace depender esa función más que de una ley física, de una cualidad del orden vital que él denomina “propósito”:

Independientemente de sus inclinaciones filosóficas, todos reconocen que los procesos ordenadores, que son ‘mucho más complejos y mucho más perfectos que los de cualquier dispositivo automático conocido por la tecnología hasta ahora,’ ocurren solo en las estructuras de soporte de la vida. Esta actividad peculiar de los organismos vivos es tipificada de la manera más transparente por el demonio de Maxwell, el cual selecciona de su ambiente altamente caótico y dirige las partículas de gas para algún *propósito* definido [...] Los físicos, en oposición a los sociólogos positivistas, han admitido uno tras otro, que el propósito es un elemento legítimo de las actividades de la vida, donde la causa final está en su propio derecho, pero que no lleva a ninguna contradicción si uno acepta la complementariedad en lugar del monismo [...] El dominio de los fenómenos de la vida representa un caso muy especial [...] puesto que la vida se manifiesta por un proceso entrópico que, sin violar ninguna ley natural, no puede derivarse completamente de estas leyes –incluyendo las leyes de la termodinámica! Entre el orden físico-químico y el de la vida hay una ruptura más profunda que entre la mecánica y la termodinámica. Ninguna forma de causalidad que pudiera ajustarse a otros fenómenos podría hacerlo para las ciencias de la vida (Ibid:190-194).

Esa característica particular del mundo orgánico es lo que hace que la vida pertenezca a un orden ontológico diferente al del resto de la naturaleza y permite a la bioeconomía escapar de la epistemología mecanicista.⁸³ Empero, el *establishment* económico se mantiene inmovible ante la emergencia de la ley de la entropía en el escenario de la ciencia. Ese enigma nos lleva a indagar las implicaciones de la ley de la entropía para la construcción de una racionalidad ambiental y la transición hacia un futuro sustentable.

La ley de la entropía vincula el proceso económico con las leyes de la naturaleza dentro de la biosfera. Sin embargo, en la formulación de su “bioeconomía” Georgescu-Roegen no ha logrado una definición consistente del concepto de entropía dentro de la pluralidad teórica y dispersión discursiva de los diversos campos donde ha sido formulada, ni de su transferencia con el debido rigor teórico y epistemológico para fundar un *concepto económico de entropía*. Esta exigencia teórica no implica el forzamiento de una unificación terminológica o de un principio científico, abandonado a lo largo de la historia del concepto

⁸³ Georgescu-Roegen afirma su posición dualista frente al monismo mecanicista, y no confunde la “causa final” –la teleonomía y el azar que caracterizan a la vida (Monod, 1970)– con el “propósito” de la vida humana. Georgescu-Roegen mantiene la diferencia entre naturaleza inerte, la naturaleza viva y la naturaleza humana. Sin embargo, no indaga en el dominio más radical y fundamental de la diferencia entre naturaleza y cultura, entre lo Real y lo Simbólico, en el sentido del propósito como significación, deseo y voluntad humana, que está en la base más profunda del dualismo ontológico y epistemológico de las relaciones entre naturaleza y sociedad. Pues no habrá que confundir el azar y la teleonomía que guían a los procesos biológicos (Monod), o las fluctuaciones, desequilibrios e irreversibilidad de las estructuras disipativas (Prigogine) con el propósito orientado y extraviado por el orden simbólico, por el lenguaje, el deseo inconsciente y la voluntad de poder.

de entropía dentro de sus diferentes paradigmas teóricos. De lo que se trata es de dar coherencia al concepto en la economía de los diferentes discursos teóricos, a los usos científicos y metafóricos que se han producido, desde la teoría clásica de Carnot-Claussius sobre sistemas cercanos al equilibrio, la termodinámica estadística de Boltzmann, la termodinámica de las estructuras disipativas de Prigogine, y la más actual termodinámica de la vida, hasta sus aplicaciones a los procesos ecológicos, económicos, culturales y sociales. Ello implica a su vez la necesidad de acotar tanto temporal como espacialmente el concepto de entropía como potencial y como límite del proceso económico en este planeta y en la perspectiva de la transición hacia un estado de sustentabilidad ecológica y termodinámica de la biosfera y la manera como es enactuado el metabolismo de la biosfera por la globalización tecno-económica y por las diversas ontologías existenciales de los Pueblos de la Tierra.

5.2 Entropía, Bioeconomía y Termodinámica de la Vida

Georgescu-Roegen introdujo la segunda ley de la termodinámica a la crítica de la economía estándar readaptando el concepto de entropía, tal como fuera formulado en la teoría clásica de la termodinámica de los procesos cercanos al equilibrio y de la mecánica estadística (más que en las complejidades de la termodinámica no lineal de las estructuras disipativas, alejadas del equilibrio, y en particular de los sistemas vivientes) para aplicarla al proceso económico. De esta manera, Georgescu-Roegen ve la manifestación empírica de la segunda ley en la pérdida irrecuperable de materia y energía útil (reciclable) tanto en el sistema ecológico, como dentro del proceso económico.⁸⁴ En este sentido afirma que:

Separar y clasificar (*sorting*), sin embargo, no es un proceso natural [...] desordenar (*shuffling*) es la ley universal de la materia elemental. Por ello surge la aparente contradicción entre las leyes físicas y la facultad distintiva de las estructuras de soporte de vida (*life-bearing structures*) [...] Es por esta actividad peculiar que la materia viva mantiene su propio nivel de entropía, aunque el organismo *individual* finalmente sucumbe a la Ley de la Entropía. No hay nada erróneo al decir que la vida se caracteriza por la lucha contra la degradación entrópica de la mera materia. Pero sería un error craso interpretar esta aseveración en el sentido de que la vida puede prevenir la degradación del sistema en su totalidad, incluyendo el ambiente. La entropía del sistema total deberá incrementarse, con vida o sin ella” (Georgescu-Roegen, 1971:192).

En esta aseveración, Georgescu-Roegen está adoptando intrínsecamente el principio de potencia máxima de Lotka, la hipótesis de que todo sistema, sea vivo o económico, impera el principio del incremento de la entropía, sin distinguir las maneras como tal principio, de serlo, operaría en los sistemas vivos, y cómo es inducido y desencadenado por el proceso económico. Georgescu Roegen asienta simplemente que la noción de entropía como ley-límite de la naturaleza permite enfrentar la “resistencia a reconocer nuestras limitaciones en

⁸⁴ La entropía como “ley-límite de la naturaleza”, que comprende en su forma más general, y al mismo tiempo concreta, la diversidad de procesos de degradación ambiental, presenta la “paradoja” de que el concepto mismo de entropía se aleja de las condiciones de equilibrio termodinámico (Claussius), de probabilidad estadística (Boltzmann) y de las estructuras disipativas (Prigogine), donde adquiere su valor científico, para volcarse al campo de la economía como un concepto heurístico, pero que al mismo tiempo es el significante más elocuente del olvido de la naturaleza por parte de la economía.

relación con el espacio, el tiempo, la materia y la energía” (Ibid:6) y el deseo de encontrar una fuente inagotable de energía: el movimiento perpetuo, el crecimiento sin límites. La *bioeconomía* propuesta por Georgescu-Roegen sienta las bases para comprender la insustentabilidad de la economía a partir del incremento inexorable de entropía en los procesos de producción y consumo inducidos por la racionalidad económica. La bioeconomía emerge como una teoría heurística que vincula a la economía con las leyes de la termodinámica. Sin embargo, su mayor desafío es el de integrar el funcionamiento de la entropía como disipación y degradación de la energía, con los procesos neguentrópicos generadores de orden material, de organización viviente, de creatividad evolutiva y de productividad ecológica de la naturaleza. Las imprecisiones que de allí surgen remiten al problema de definir y concretar las leyes de la entropía en el campo de la economía, estableciendo la relación entropía-neguentropía entre la organización ecosistémica del planeta Tierra, el proceso económico y el universo que las contiene. Ello implica revisar el sentido teórico y práctico de las leyes de la entropía, provenientes de la termodinámica clásica (Carnot-Clausius), la termodinámica estadística (Boltzmann-Maxwell), la termodinámica de las estructuras disipativas (Prigogine) y la termodinámica de los sistemas vivos evolutivos (Eigen, Peacocke, Wicken, Kauffman, Kay, Schneider y Sagan), así como del sentido de sus aplicaciones en el campo de la ecología, la tecnología y la economía, para dar consistencia a un concepto de entropía que dé cuenta de la integración de estos procesos que confluyen y debieran configurar un paradigma bioeconómico, es decir, de una economía fundada en las leyes de la naturaleza y los sentidos de la cultura, que abra las vías de la sustentabilidad en el contexto de la globalización económico-ecológica.

El concepto económico de entropía requiere ser especificado en su escala planetaria y en los niveles locales donde opera. Ello implica abrir y especificar la comprensión de una ley general de la entropía en el sentido de la degradación ineluctable e irreversible de la materia-energía que operaría de la misma manera a escala cósmica y planetaria, microbiológica y macroecológica, en los procesos cercanos al equilibrio (procesos tecnológicos) y los procesos alejados del equilibrio (procesos biológicos, ecológicos, económicos). Ciertamente, la termodinámica de la vida ha abierto una nueva controversia teórica sobre la influencia de los procesos neguentrópicos –en particular la vida en el planeta Tierra– en el curso de la ley universal de la entropía y el sentido de la flecha del tiempo a escala cósmica y en la vida terrenal. Pero ese no es el problema teórico y práctico de la intervención de la economía en la biosfera en términos de la conservación de la vida y en las decisiones humanas en cuanto a los cursos de la vida en el planeta y de la sustentabilidad económica y social. El reto que se plantea es el de saber si la productividad de la vida puede prevalecer ante la degradación entrópica que genera la racionalidad económica, la cual en vez de crear “orden del caos” (Prigogine), genera la degradación entrópica del planeta, revirtiendo el principio del consumo productivo de la naturaleza (Marx) en un consumo improductivo, entrópico e insustentable.

Georgescu Roegen atrae el concepto de entropía hacia un nuevo terreno teórico, aplicando el principio de la segunda ley de la termodinámica al proceso macro-económico y ampliándolo con su “Cuarta Ley de la Entropía” para incluir, junto con la degradación de la energía útil, la pérdida irrecuperable de materia en el proceso económico. Sin embargo, Georgescu Roegen no elabora una nueva economía sobre los principios de la vida y los potenciales de la organización ecológica del planeta; no incorpora un concepto de

neguentropía (a partir de Schrödinger) que más allá de la crítica al proceso económico desde la entropía como ley límite de la naturaleza, dé fundamento a una bioeconomía propiamente dicha, fundada en la productividad sustentable de la vida. Ciertamente es que aún dentro de un sistema abierto y alejado del equilibrio, la economía no escapa a la degradación entrópica, proveniente tanto del desgaste y los límites del reciclaje de materiales (la cuarta ley) como a la degradación de la energía utilizada (segunda ley) al pasar de energía de baja a energía de alta entropía y su transformación en calor. Pero ello no implica desconocer los procesos neguentrónicos que emergen de la organización de los sistemas ecológicos en la biosfera como fuente de una productividad ecológica sustentable y sostenida, capaz de equilibrar a los procesos económicos responsables de la degradación entrópica de la Tierra y de construir un nuevo paradigma económico –de productividad neguentrónica– fundado en las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la vida en el planeta.

El incremento de entropía que genera el proceso económico en el metabolismo de la biosfera debe plantearse en relación con la productividad neguentrónica proveniente de la función bioproductiva de los organismos fotosintetizadores y de los procesos neguentrónicos generados en los diferentes niveles y estadios de la simbiogénesis de la vida: desde los microorganismos auto-organizativos auto-catalíticos y auto-reproductivos, hasta los macroprocesos ecológicos de la biosfera, en relación con la entropía generada por los procesos metabólicos de la materia viva y su transformación tecnológica en el proceso económico. Sabemos que todo organismo se mantiene vivo succionando entropía negativa de su ambiente y que la fotosíntesis genera materia viva (biomasa) captando y transformando la energía radiante del sol en bioenergía a través de complejos procesos biológicos, ecológicos y evolutivos. Ciertamente la entropía generada por los sistemas vivos es externalizada hacia su ambiente. Sin embargo, y sobre todo cuando nos referimos a procesos biosféricos, subsiste una cierta ambigüedad en la definición de los límites y las condiciones de frontera entre el sistema vivo y su entorno, el cual no debe establecerse tanto para cada ser vivo individual, sino en escalas de ecosistemas acotados y de sus relaciones con sus niveles tróficos y procesos de circulación de nutrientes, de materia y energía, así como sus relaciones con su entorno próximo en diferentes escalas espaciales, hasta el funcionamiento global de la biosfera y su relación con el espacio cósmico.

Tomemos el caso de un ecosistema biodiverso (un bosque tropical no intervenido, una reserva natural), que actúa como un verdadero macrocolector de energía radiante. Este sistema succiona energía solar y la procesa para convertirla en biomasa a través de la fotosíntesis y gracias a su compleja organización ecosistémica. Este ecosistema, natural o bajo manejo, genera entropía como resultado de los procesos metabólicos a todo lo largo las cadenas tróficas y de los flujos de materia y energía en el ecosistema. Pero, ¿Cómo determinar la entropía que allí se produce y cómo definir y delimitar el espacio al que disipa la entropía que produce –dentro del propio ecosistema, a ecosistemas contiguos, a la biosfera, a la atmósfera– desde la absorción y biosíntesis de la energía solar, hasta las transformaciones de materia y energía que se operan en el ecosistema para mantenerse en estado estacionario o de equilibrio dinámico a través de sus procesos de evolución hacia un estado clímax o de sucesión ecológica? ¿Cómo determinar el “costo entrópico” de la neguentropía que produce un ecosistema biodiverso, de manera que tome sentido la afirmación de que el sistema total produce entropía con o sin vida? ¿En qué sentido y

magnitud se incrementa la entropía del sistema Tierra al incrementarse la productividad ecológica y la complejidad y diversidad biológica de los bosques y la biomasa en la biosfera?

Georgescu-Roegen no adopta un acercamiento ecosistémico al problema de la degradación entrópica, sino que sigue el principio termodinámico de la física adaptándolo para entender el desgaste de materia y energía en los procesos económicos. La extensión de las leyes de la entropía al campo de la bioeconomía ha llevado a concebir los procesos de degradación ecológica insertos en un proceso más general que caracteriza a la muerte entrópica guiada por la flecha del tiempo, tanto como resultado de una ley cosmológica ineluctable del Universo, como de la degradación entrópica que genera el proceso económico guiado por el signo unitario del mercado, cuya manifestación más clara hoy en día es el calentamiento global de la Tierra.

La economía ecológica ha propuesto integrar a la economía como un subsistema operando dentro de un proceso más amplio, que incluye a las condiciones biogeoquímicas y ecológicas de la producción. En este sentido, el comportamiento económico debería desarrollarse como una extensión de los sistemas vivos, subsumiendo a la economía dentro del sistema más amplio de la ecología humana y reconstruyendo la racionalidad económica a partir de los principios de la ecología y la termodinámica (Georgescu-Roegen, 1971; Passet, 1979; Grinevald, 1993). Desde las perspectivas de la economía ecológica se ha intentado articular al proceso económico con las fuentes de la vida y sujetar a la economía a las condiciones ecológicas del sistema ambiental para asegurar que el proceso productivo sea sustentable. El proceso económico aparece así integrado a los procesos termodinámicos que rigen la transformación de la materia y la energía en los diferentes momentos de producción, distribución y consumo. Sin embargo, la reconversión ecológica de la economía no se logra simplemente añadiendo al cálculo económico estándar una evaluación ecológica y una medida energética de la ineficiencia de las externalidades del proceso económico: la disminución de rendimientos energéticos, la pérdida de fertilidad de la tierra y las deseconomías del crecimiento; la disipación creciente de la energía y la degradación ambiental. Estos procesos son inconmensurables con los precios de mercado y no pueden evaluarse en términos estrictamente económicos (Martínez Alier, 1995).⁸⁵

El paradigma emergente de bioeconomía se basa pues en una termodinámica de la vida y en una visión sistémica de las interrelaciones de los procesos económicos con el ambiente biogeo-químico. Esta nueva mirada sobre la producción, a partir de las leyes de la termodinámica, ha ayudado a entender el creciente flujo de energía degradada que conduce a la insustentabilidad ecológica del proceso económico, así como a la erosión de la biodiversidad y a la exacerbación del conflicto que surge de las luchas sociales por la

⁸⁵ Passet (1985) ha enfatizado la necesidad de concebir la interdependencia de la esfera productiva y el ambiente, sin reducir los procesos ecológicos a una lógica de mercado ni el proceso económico en las leyes de la ecología y la termodinámica. De esta manera ha propuesto que los “mecanismos reguladores con los cuales el ambiente natural y las sociedades aseguran su reproducción”, debieran aplicarse como un conjunto de normas capaces de constreñir el proceso económico (*gestión normative sous contrainte*). En forma similar, Daly (1991) ha propuesto un concepto de sustentabilidad fuerte a partir del cual el crecimiento económico debiera controlarse para no sobrepasar el límite que permita la renovación del *stock* de recursos naturales.

supervivencia y por el acceso a los recursos naturales ante la creciente escasez ecológica que genera la racionalidad económico-tecnológica dominante. Empero, esta visión del ambiente como condición –costo y límite– impuesta por las leyes de la ecología y de la termodinámica, es insuficiente para revertir la tendencia de la racionalidad económica hacia la degradación entrópica. Para ello es necesario fundar una nueva bioeconomía en una ontología de la vida, en la contribución de la productividad ecológica al proceso económico.

Para fundar un nuevo paradigma de una economía sustentable, es necesario concebir el ambiente como el potencial productivo de una racionalidad productiva alternativa, que depende tanto de los límites físicos y de la escasez de recursos, como de estrategias sociales para administrar los potenciales neguentrónicos –termodinámicos y ecológicos– de la naturaleza. Los sistemas vivos no solamente establecen un conjunto de condiciones que debe respetar la economía y como umbrales de capacidad de carga de los ecosistemas. La naturaleza, como un conjunto de sistemas de soporte de la vida, potenciales ecológicos y servicios ambientales, es condición fundamental de una economía sustentable.

Las condiciones termodinámicas y ecológicas de la producción aparecen así como un potencial para un proceso alternativo de producción. Esta posibilidad ha sido negada por las corrientes dominantes de la economía y ha sido insuficientemente explorada por la economía ecológica y la “bioeconomía” de Georgescu Roegen. Estas escuelas reconocen que la energía solar actúa como la fuente primaria de la vida y que los organismos vivos funcionan como sistemas complejos emergentes, que gracias a sus procesos de auto-organización catalítica retardan la degradación entrópica. Estos paradigmas emergentes cuestionan el modelo mecanicista de la economía desde la perspectiva de su ineficiencia energética y de la entropía creciente generada en el transflujo (*throughput*) de energía en los procesos productivos que destruyen las bases biológicas y ecológicas de la producción. Por su parte, los sistemas termodinámicos abiertos y las estructuras disipativas ofrecen una base científica para desmitificar los falsos fundamentos de la ideología del progreso y del crecimiento económico sin límites. Sin embargo, el proceso de producción de biomasa a partir de la fotosíntesis y su contribución a la producción económica, ha sido subestimado por la bioeconomía. Por lo tanto se han subvalorado los paradigmas bioeconómicos alternativos, basados en la productividad de la naturaleza –de una economía alimentada por la energía solar y sintetizada por las plantas verdes (Georgescu-Roegen, 1993a)– como estrategias viables para una economía ecológica fundada en el principio de productividad ecotecnológica y los principios neguentrónicos de la vida. La idea de una economía fundada en la energía solar ha sido considerada sobre todo desde sus posibilidades tecnológicas que propiamente ecológicas.⁸⁶

⁸⁶ En este sentido, en su estudio de la energía solar, Howard Odum, elaboró el concepto de *energía neta*. La energía neta es igual a la energía que proporciona una tecnología determinada menos la energía que hace falta invertir para obtenerla. Odum señala que “la energía solar puede generar cierta cantidad de energía neta concentrada en forma de alimentos, fibras y electricidad, pero el rendimiento por unidad de superficie es reducido, porque la mayor parte de la energía solar es consumida por las diversas estructuras que deben ser mantenidas en funcionamiento para captar y concentrar la energía” (Odum, H., “Net Energy from the Sun”, en Lyons, op. cit., Apud. Rifkin: 96). Por su parte, Georgescu-Roegen señaló el punto débil de los actuales proyectos para dominar la energía solar: “Lo cierto es que cualquier fórmula actualmente viable para el aprovechamiento directo de la energía solar es un ‘parásito’, por así decir, de la presente tecnología basada en

La entropía debe pasar de un concepto crítico a un concepto positivo. Ello implica pasar de las leyes de la entropía como límite de la economía, a una comprensión de los procesos disipativos como un potencial para un paradigma de producción sustentable, es decir, una bioeconomía fundada en la productividad neguentrópica proveniente del proceso fotosintético y de la organización ecológica de la biosfera, del orden simbólico y la significación cultural de la naturaleza.

Erwin Schrödinger (1944) concibió la vida en la Tierra como un proceso termodinámico que se nutre de la extracción de *entropía negativa* del universo. Esta fuente de vida se traduce en un proceso de producción de biomasa y recursos vegetales a través de la captura y transformación de la energía radiante del sol a través de la fotosíntesis. De esta manera, los procesos neguentrónicos se convierten en un potencial productivo, en un recurso de la naturaleza para el proceso económico. Georgescu-Roegen llegó a afirmar, siguiendo la idea de Schrödinger, que “toda estructura generadora de vida se mantiene en un estado de casi equilibrio succionando baja entropía del ambiente y transformándola en entropía más alta” (Georgescu-Roegen, 1971:10). Sin embargo no llegó a extraer las consecuencias teóricas y prácticas de este principio, pues para él, como para muchos de sus seguidores, este proceso neguentrónico sólo se manifestaba en la vida pasajera de los seres vivos pero –siguiendo el principio de máxima potencia de Alfred Lotka (1922)–, terminaba incrementando la entropía total del sistema.⁸⁷

El esquema de Georgescu-Roegen comprende la vida, la actividad económica y el consumo como procesos que se alimentan de baja entropía, entendida esta como “la condición *necesaria* para que una cosa sea útil.” De allí, la “utilidad” de la tierra y su contribución al valor económico se traducen en soporte de una productividad neguentrónica, ya que “la tierra es la única red con la que podemos atrapar la forma más vital de baja entropía para nosotros” (Ibid:278).⁸⁸ Sin embargo Georgescu-Roegen no da ese paso, el cual requiere la construcción de un concepto económico que incluya los procesos neguentrónicos para darle

combustibles fósiles. Todo el material necesario (incluyendo los colectores) se produce por medio de fórmulas basadas en fuentes de energía distintas a la solar. Y no hace falta decir que, como todos los parásitos, cualquier tecnología solar basada en las fórmulas actualmente viables sólo podría subsistir mientras sobreviviera su ‘anfitrión’ [...] Puesto que la intensidad de la radiación solar que llega a la superficie de la Tierra es sumamente débil, para captarla habría que construir una voluminosa estructura material... Es muy concebible que esta dificultad no pueda salvarse jamás, en vista de que la intensidad de la radiación solar es una constante cosmológica que escapa a nuestro control (Georgescu-Roegen, N., “Technology Assessment: The Case of the Direct Use of Solar Energy”, *Atlantic economic journal*, núm. 6, 1978, p. 20, Apud. Rifkin: 96).

⁸⁷ “Un ser vivo puede evadir tan sólo la degradación entrópica de su propia estructura. No puede evitar el incremento de la entropía en el sistema total, que consiste en su estructura y su ambiente (y) la presencia de la vida causa que la entropía del sistema se incremente más rápido de lo que sucedería de otra manera” (Ibid:11). Como hemos visto en las teorías más recientes de la termodinámica de la vida (Wicken, Kauffman, Schneider y Sagan) ese principio está siendo cuestionado abriéndose nuevas perspectivas para pensar la organización neguentrónica de la vida.

⁸⁸ Aquí, la noción de “tierra” se acerca a la concepción del ecosistema como organización de la vida en el nivel de la biosfera que funciona como colector y transformador de radiación solar en biomasa; es decir, como principio de productividad neguentrónica. Pues la “tierra” no sólo es una fuente de baja entropía, sino que es al mismo tiempo el soporte ecosistémico de la bioproductividad económica.

la consistencia teórica necesaria que permita orientar sus aplicaciones prácticas al campo de la bioeconomía en una ontología de la vida.

Con la “cuarta ley de la entropía” –que no debe confundirse con la pretendida cuarta ley de Kauffman–, Georgescu-Roegen extiende el segundo principio de la termodinámica para comprender la degradación de materia en el proceso económico, es decir, la pérdida irrecuperable de desechos y residuos a través del sistema económico y de las tecnologías de reciclaje que se acumulan en la biosfera, la atmósfera y la estratosfera como partículas contaminantes y como energía degradada en forma de calor. Estos procesos no son reductibles a una ley unitaria y cuantitativa, ni se desprenden directamente de las leyes de la entropía en su acepción clásica.⁸⁹ Sin embargo, ello no invalida su manifestación como una condición límite del proceso económico-tecnológico, pues se mantiene como verdadero el hecho de la pérdida ineluctable de materia y de energía útil en cualquier transformación de la naturaleza y en particular en su consumo productivo en el proceso económico. En este sentido, el concepto de entropía permite conectar la pérdida de materia en los procesos de producción y consumo, así como la degradación de energía disponible como efecto del proceso económico, es decir, como producto de la obsolescencia planificada y la lógica del crecimiento económico, y no sólo por el desgaste normal de los valores de uso.

La limitación de la bioeconomía de Georgescu-Roegen surge de su concepción de la relación entre economía y entropía dentro de un sistema cerrado, alejado del equilibrio, que ciertamente degrada la materia y energía que allí se transforma en el “consumo productivo de naturaleza”. Esta concepción no considera suficientemente el hecho de que la biosfera es un sistema abierto, en el sentido que recibe energía radiante del sol que es transformada en biomasa a través de la fotosíntesis y el complejo metabolismo de los ecosistemas, al tiempo que disipa energía degradada (e incluso materia molecular) hacia la atmósfera, la estratosfera y el espacio. La bioeconomía no debe restringirse a incorporar las limitaciones que establecen las condiciones ecosistémicas y termodinámicas de la biosfera al crecimiento económico: la capacidad de carga para ciertos procesos de producción, el equilibrio ecológico para la producción de gases invernadero, la escasez y condiciones de renovabilidad de los recursos naturales. La bioeconomía –como lo expresa la síntesis de sus significantes– debería pasar de su concepto crítico, a fundar un nuevo paradigma económico, concebido a partir del proceso neguentrópico productor de biomasa a través de la fotosíntesis, sustentado por los ecosistemas auto-organizados que integran la biosfera. En este sentido, la ontología de la vida orienta la construcción de un paradigma económico sustentable a partir de procesos ecotecnológicos basados en el potencial productivo de los sistemas vivos y de la organización cultural de los pueblos de la Tierra. Empero, la construcción de una bioeconomía fundada en la organización neguentrópica de la vida y en los potenciales ecológicos del planeta requiere una revisión crítica de la forma como el

⁸⁹ Mayumi ha dado buenas razones de porqué la “cuarta ley” no puede considerarse como una ley científica como las leyes de la entropía de Clausius o Boltzmann. En este sentido argumenta que “el concepto de entropía es, en esencia, entropía de la difusión de la energía. En consecuencia, la degradación de la materia en bloque al nivel de nuestros sentidos, no se puede tratar en los términos de la entropía en termodinámica” (Mayumi, 1993:403). Lozada va más allá en su crítica a las aplicaciones del concepto de entropía afirmando con Prigogine la imposibilidad de unificar los campos de la entropía en los niveles micro y macro, desde las máquinas térmicas hasta los procesos económicos y la escala cósmica del universo (Lozada, 1993:396).

concepto de entropía ha sido asimilado por la biología y la ecología en la termodinámica de la vida.

5.3 Entropía y Neguentropía en el Orden Ecosistémico

Alfred Lotka extendió los principios de la segunda ley de la termodinámica (tanto en el sentido teórico de Clausius aplicado a los sistemas termodinámicos cercanos al equilibrio, como en la termodinámica estadística de Boltzmann) de las ciencias físicas al campo de la biología. Lotka afirmó que la selección natural aumenta la masa total del sistema orgánico, incrementando el flujo total de energía a través del sistema en tanto que exista un gradiente inutilizado de materia y de energía disponible. Más allá del valor fundacional del postulado determinista del incremento en la producción de entropía asociado con la evolución biológica para la termodinámica de la vida, su demérito consiste en ver la evolución como un proceso irreversible pero unidimensional de degradación entrópica, sin aquilatar en su más justo valor y sentido la complejidad emergente y el ordenamiento neguentrópico de las estructuras disipativas. Para Lotka, “la maximización de la producción de entropía es *relativa a las fuentes disponibles de energía y a las vías existentes para la disipación de la energía*”, es decir, que depende de los arreglos estructurales del ecosistema, de las cadenas tróficas y ciclos de nutrientes y energía y de la “explotación competitiva de fuentes de energía ambiental bien definidas” (M. O’Connor, 1991:114-115).

El concepto de entropía ha sido incorporado al campo de la ecología como una medida del orden y de complejidad de los ecosistemas. A partir de ese presupuesto, la ecología ha buscado relacionar la productividad natural con medidas de diversidad y complejidad de los ecosistemas. Sin embargo, los ecólogos se han enfrentado a la dificultad de establecer relaciones cuantitativas entre la diversidad, la complejidad y la productividad de los ecosistemas, y su traducción en términos y unidades de entropía.⁹⁰

Varios seguidores de Georgescu-Roegen han reafirmando el funcionamiento de la Ley de la Producción Máxima de Entropía a partir de las formulaciones de Lotka, según el cual, mientras más complejo y organizado es un ecosistema, su dinámica *maximiza* la producción

⁹⁰ Margalef ha señalado que “La analogía formal de expresiones utilizadas para computar un índice de diversidad de las proporciones de individuos que caen en diferentes especies, con expresiones de entropía, no justifica el fundar las propiedades termodinámicas de los ecosistemas en valores de índices de diversidad”. Sin embargo, él mismo afirma que “es apropiado hablar de la entropía producida para sostener una unidad de biomasa en el ecosistema; esta entropía es proporcional en términos generales al flujo total de energía. Si el sistema tiene muchos niveles tróficos, el flujo de energía por unidad de biomasa es menor porque una fracción de la energía pasa a través de los diferentes niveles. En un sistema sujeto a cambios frecuentes en los cuales una alta proporción de la sustancia de los productores primarios es descompuesta por bacterias, la energía es usada ineficientemente y relativamente se produce más entropía por unidad de tiempo y unidad de biomasa que en un ecosistema más diverso y eficiente” (Margalef, 1968:19-21). Por su parte, Giampietro (1993:206), revisando el principio de máximo poder de Lotka, ha afirmando que “los sistemas auto-organizados muestran una tendencia natural a evolucionar hacia diseños –transformaciones energéticas, patrones jerárquicos, controles de retroalimentación o acciones amplificadoras–, que hacen posible un aumento en la cantidad de energía disponible y su uso eficiente para sostener su estructura y funciones”. Sin embargo, no se ha desarrollado un método para medir la evolución de este orden complejo, su entropía interna y su disipación de entropía hacia el exterior. La aplicabilidad de este principio se restringe por “la dificultad de definir fronteras claras en el espacio y en el tiempo para los componentes que interactúan en un sistema jerárquico de múltiples niveles” (Ibid: 207-208).

de entropía que es expulsada hacia su ambiente.⁹¹ Sin embargo, el hecho de que el sistema vivo se organice absorbiendo entropía negativa de su entorno (Schrödinger, 1944) no se desprende lógicamente y necesariamente, que el aumento en la complejidad del sistema –su productividad neguentrópica– vaya de la mano de un incremento paralelo, o de una maximización de la entropía producida por el mayor grado de organización y complejidad del sistema ecológico. De sostenerse tal afirmación, la vida misma se haría imposible o sería muy limitada, pues entrañaría un crecimiento de la entropía de la biosfera; la neguentropía explicaría el fenómeno de la vida y algunas “islas” de organización y orden que emergen de las estructuras disipativas, pero no habría de constituirse en el fundamento de la sustentabilidad de la vida, y menos aún del proceso económico, que continuaría su ineluctable trayectoria hacia la muerte entrópica del planeta.

Esta “paradoja” plantea la necesidad de definir el sistema bajo consideración –desde un proceso productivo local hasta la economía global; desde un ecosistema natural bajo conservación y manejo, hasta el metabolismo global de la biosfera–, el cual no sólo funciona como un conjunto de organismos vivos, sino como un sistema que, gracias a su ordenamiento ecológico, mantiene una producción sustentable y sostenida de materia vegetal a partir de la fotosíntesis. La estructura del ecosistema ordena los procesos ecológicos y el metabolismo de la biosfera: la circulación y reciclaje de materia y energía, los procesos de sucesión ecológica y de evolución biológica. Ello lleva a indagar en qué sentido (y en qué escalas de magnitud) el funcionamiento del ecosistema y la sucesión ecológica que maximizan la captación de energía solar y de productividad natural –es decir la producción *neguentrópica* de biomasa–, podrían maximizar la producción de entropía que expulsa el sistema fuera de sus límites y sus fronteras, y la definición de sus contornos y sus entornos.

La aplicación del concepto de entropía a los sistemas ecológicos abre las siguientes preguntas: ¿Cómo delimitar espacialmente las “condiciones de frontera” y el espacio externo hacia el cual todo ecosistema complejo disipa entropía para mantener su proceso de autoorganización, sus estados estacionarios, su estabilidad y productividad ecológica? ¿Cómo puede medirse la producción de entropía de los procesos de fotosíntesis y productividad ecológica de los ecosistemas? ¿Tiene necesariamente la evolución de los organismos vivos y el metabolismo ecológico un efecto desestructurante del ambiente circundante que da soporte a la vida, y como establecer las fronteras de su entorno? ¿Cuál sería el sentido de esta maximización de entropía generada por los mecanismos autoorganizadores de los ecosistemas en estado clímax de equilibrio o de sucesión ecológica? En síntesis, ¿Qué relación guarda la productividad neguentrópica de los ecosistemas con la producción de entropía, sus complejas funciones en los flujos de materia y energía, y en el metabolismo global de la biosfera?

⁹¹ En este sentido Günther afirma que, “el proceso ordenador de este sistema autopoiético, está asociado con la sucesión de los ecosistemas hacia la maximización de su capacidad para captar energía solar y producir entropía (en este caso: calor térmico que se exporta del sistema). Esto podría ser el reflejo de un cambio hacia la máxima producción de entropía del sistema, (ya que) “el sistema (vivo) aumenta en organización y en consecuencia decrece su entropía interna al incrementarse los mecanismos de reciclaje y retroalimentación que evolucionan conforme el sistema se aleja del equilibrio. En consecuencia, esperaríamos que la producción máxima de entropía incrementase la complejidad del sistema” (Günther, 1993:268, 265).

La respuesta a estas preguntas habría de llevar a discriminar entre la entropía que genera el proceso fotosintético (el calor producido por la cinética química de la fotosíntesis), de la que produce el metabolismo de cada organismo viviente, y de la disipación de energías conjugadas del ecosistema como macroorganismo por los intercambios energéticos de los diferentes niveles tróficos del ecosistema, y a una escala mayor, de la biosfera. Asimismo será necesario establecer claramente el sistema y el entorno hacia los cuales cada uno de estos niveles y formas de degradación de la energía disipan su entropía: al ecosistema, a la biosfera, a la atmósfera, o finalmente al universo donde efectivamente la entropía habría de seguir aumentando, con o sin vida en la Tierra... A menos que la Teoría del big-bang revierta hacia una nueva hipótesis de colonización del Universo por la evolución creativa de la vida. En todo caso, habrá que dilucidar las relaciones existentes y los balances posibles entre ordenamiento neguentrópico y degradación entrópica a partir de la función organizadora del ecosistema y de la productividad natural que genera la fotosíntesis y la transformación en la energía de baja entropía de las plantas.

Dentro de la concepción de la bioeconomía fundada en el “principio de máximo poder”, el problema de la sustentabilidad, el ordenamiento ecológico y la productividad neguentrópica de los ecosistemas complejos, el valor conservacionista de las reservas de biodiversidad y los bosques adopta un sentido relativo y un valor temporal limitado, en tanto que serían contrarrestados y rebasados por la degradación entrópica generada por los procesos económicos y tecnológicos en el metabolismo de la biosfera. En este sentido, y dentro del debate de la geopolítica de la sustentabilidad, y de los efectos de la creciente degradación entrópica del planeta –que se traduce en la creciente producción de gases de efecto invernadero y en el calentamiento global del planeta–, no tendría sentido conservar los bosques tropicales y reservas de biodiversidad como colectores de radiación solar y sumideros de bióxido de carbono, ya que los procesos neguentrópicos que llevan a la organización de estos ecosistemas complejos incrementarían como resultante la producción de entropía en la biosfera. El principio de máximo poder vendría a cuestionar la posibilidad de reverdecer el planeta.

James Kay aplicó los principios de la termodinámica de procesos disipativos al estudio de ecosistemas, adoptando un análisis de los procesos ecológicos como sistemas auto-organizativos, holárquicos y abiertos (self-organizing holarchic open systems). Desde la perspectiva de una ciencia “post-normal”, postuló el concepto de integridad ecológica⁹² que asume la incertidumbre y se funda en la teoría de las catástrofes, del caos determinista y la termodinámica de procesos disipativos alejados del equilibrio (Kay *et al.*, 1999). Adoptando y adaptando las propuestas de Schrödinger, Margalef y Prigogine, los autores mantienen que un sistema neguentrópico se organiza absorbiendo exergía (energía de alta

⁹² “El concepto de integridad ecológica implica “dejar de administrar a los ecosistemas para alcanzar un estado fijo, ya sea un bosque clímax ideal y prístino o un campo de maíz. Los ecosistemas no son cosas estáticas, sino entidades dinámicas constituidas por procesos auto-organizativos. Los objetivos de manejo que implican mantener algún estado fijo en un ecosistema o la maximización de alguna función (biomasa, productividad, número de especies) o minimizar alguna otra función (irrupción de plagas) siempre llevarán al desastre en algún punto, no importa que tan bien intencionadas sean. Debemos reconocer que los ecosistemas representan un equilibrio, un punto óptimo de operación que está en continuo cambio para adaptarse a un ambiente cambiante” (Kay y Schneider, 1994: 8).

calidad) de su entorno (energía solar y otros potenciales de energía útil) y mantiene su estructura organizada disipando esa exergía, evitando así la tendencia hacia el equilibrio termodinámico. En este sentido, y siguiendo el principio de Lotka, apuntan que “los procesos auto-organizativos disipativos emergen siempre que hay suficiente exergía disponible para darles soporte. Los procesos disipativos reestructuran las materias primas disponibles de manera que disipan la exergía.”⁹³

Sin embargo queda sin resolver la pregunta fundamental: ¿cuanta exergía se disipa en relación con la exergía acumulada como organización neguentrónica? ¿En qué forma se disipa la exergía dentro del mismo sistema y en el entorno, generando entropía (calor) que se difunde hacia ecosistemas contiguos y que se refleja hacia la atmósfera? ¿Que significa concretamente este principio en términos de la sustentabilidad local y de la sustentabilidad del planeta? ¿Con qué base empírica se afirma que la entropía global aumenta y cual es la resultante final en términos de la degradación global de la energía como “costo” de las “islas de neguentropía” (de biodiversidad, de complejidad ecosistémica, de productividad ecológica) que generan los procesos neguentrónicos?

Para estos autores, la dinámica de los ecosistemas sigue dos momentos alternados y complementarios: en un primer momento el ecosistema absorbe exergía hasta llevarlo a un umbral en el que emergen los procesos disipativos:

La primera trayectoria es la rama termodinámica que va de la ‘explotación’ a la ‘conservación’ que culmina en la comunidad ‘clímax’. El atractor biológico es el sistema autotrófico (vgr., un bosque). El canon se expresa, por ejemplo, como el crecimiento del bosque hasta alcanzar su madurez y es energizado por la energía solar. Sin embargo, el proceso de incrementar la utilización de la energía solar, y en consecuencia de construir más estructura, mucha exergía se acumula en la biomasa. Esta tiene el efecto de alejar más y más del equilibrio conforme se desarrolla. Cuando [...] el accidente inevitable (fuego, tormenta de viento, irrupción de plagas) sucede, de repente mucha exergía queda disponible en forma de biomasa muerta. Esta exergía energiza un nuevo atractor biológico, el sistema heterotrófico o de descomposición. Esta es la rama termodinámica que corre de la ‘descarga’ a la ‘re-organización’. Conforme el sistema progresa en este camino, desprende los nutrientes guardados en tanto que utiliza la exergía acumulada. Eventualmente la exergía guardada se agota y el sistema heterotrófico se colapsa. Sin embargo en el proceso ha desprendido los nutrientes necesarios para que re-emerja el sistema alimentado por la energía solar (Kay *et al.*, 1999:14).

En este análisis, el fuego o las plagas irrumpen en la dinámica del ecosistema aprovechando la exergía acumulada en la biomasa. Surge de allí la paradoja de que entre más efectivo es el proceso de organización neguentrónica, entre más eficaz es el sistema en insumir exergía, es más probable que sea consumido por otro proceso auto-organizativo (fuego, irrupción de plagas, etc.). Por otra parte, esta narrativa “científica” que pretende trascender

⁹³ En otra parte, Kay reitera que “los sistemas en no-equilibrio, a través de su intercambio de materia y/o energía con el mundo externo, pueden mantenerse por un periodo de tiempo alejados del equilibrio termodinámico en estados estacionarios estables producidos localmente. Esto lo hacen al costo de incrementar la entropía del sistema ‘global’ más amplio en el cual se asienta; en consecuencia, siguiendo la segunda ley, la entropía global, en el sentido global, debe incrementarse” (Kay, 2000:4).

el determinismo de la ciencia “normal” queda atrapada en el esquematismo y linealidad de su argumentación: hay un tiempo de acumulación y otro de disipación. La “holisticidad” del análisis sistémico se desprende de una visión parcializada de los procesos complejos que constituyen al propio sistema. Aplicada esta perspectiva al manejo conservacionista de los bosques y la biodiversidad, este “modelo” se presenta como un proceso en el que la conservación lleva a un punto en el que el sistema utiliza la exergía disponible tan completamente como es posible, pero eso la lleva al punto de mayor riesgo, pues es el punto más alejado del equilibrio.

Este análisis estaría así dando bases a la argumentación dentro de las negociaciones del “mecanismo de desarrollo limpio” contra el uso de los bosques tropicales como secuestradores de carbono, como una medida para abatir los niveles del calentamiento global. En el contexto de las políticas para un desarrollo sostenible, el incremento en la capacidad captura del carbono –causante del calentamiento global– mediante una intervención que favoreciera la organización neguentrópica de producción de biomasa (reforestación, manejo y aprovechamiento de los bosques), generaría a futuro mayores niveles de emisiones, ya que el carbono acumulado en las plantas y bosques sería eventualmente devuelto a la atmósfera. Las argumentaciones sobre la conservación de los bosques cambian de signo cuando se le constriñe a una función temporal de mitigación, y cuando las perspectivas son abiertas por la propuesta de una nueva racionalidad productiva que favorece la reforestación del planeta y la magnificación de la productividad fotosintética y ecológica como base de una nueva economía neguentrópica.

Esta polémica debe llevarnos a analizar más de cerca el sentido teórico y práctico de los procesos entrópicos y neguentrópicos en la construcción de la sustentabilidad. Por ahora no parecen existir bases científicas sólidamente fundadas para afirmar que la productividad neguentrópica proveniente de la fotosíntesis y el ordenamiento ecológico –que se incrementa con la mayor complejidad y diversidad del ecosistema–, maximice a su vez la producción de entropía como resultado de los procesos metabólicos de cada organismo y de los intercambios de materia y energía dentro del ecosistema natural o bajo manejo. El sentido –entrópico-neguentrópico– de estos procesos dependerá de la estructura de cada ecosistema natural así como de las estrategias de conservación, manejo y transformación de sus recursos bióticos y abióticos. El valor heurístico del concepto de entropía, aún sin poder aportar valores y medidas conmensurables de orden, complejidad y equilibrio ecológico, abre la posibilidad de abordar la relación entre la productividad neguentrópica y los procesos de degradación entrópica del metabolismo de los sistemas vivos y del proceso económico-tecnológico de transformación de la materia y la energía en la biosfera.

Grinevald (1993), siguiendo a Vernadsky, ha observado que los organismos vivos llevan a cabo funciones auto-organizativas y productivas a través de complejas interrelaciones establecidas por comunidades biológicas con el ambiente biogeoquímico. A través de ciclos de materia y energía y de las retroalimentaciones que movilizan los procesos de evolución biológica y sucesión ecológica, las pérdidas de energía disponible son reemplazadas constantemente por la energía solar. Sólo cuando estos complejos mecanismos se alteran por la intervención del hombre, como en los sistemas agrícolas intensivos en insumos energéticos de origen fósil, la entropía crece por la disminución de los “mecanismos” ecológicos encargados de mantener la productividad natural. De la misma manera, la

deforestación disminuye la capacidad de dilución de la biosfera del exceso de bióxido de carbono generado por la industria. Grinevald ha señalado así que

Vernadsky adoptó la idea, compartida con Bergson, Auerbach y muchos otros pensadores anteriores a Schrödinger, de que la vida es un proceso que revierte el incremento de la entropía, y no, como enfatizara Georgescu-Roegen, que acelera el incremento del flujo de entropía. El caso es una cuestión sobre la diferencia entre sistemas cerrados y abiertos, de sistemas totales y sistemas delimitados. Las estructuras vivas son sistemas abiertos y disipativos delimitados, siempre acoplados a un sistema global, el ambiente. Contrario a la visión de que la vida es un orden opuesto a la degradación de la energía y el incremento de la entropía, o que al menos la retarda, la conclusión de Georgescu-Roegen es que la actividad de la vida *acelera* de hecho el flujo de energía que conecta al organismo vivo y al ambiente total (Grinevald, 1993:247).

Como señala Grinevald, “la vida es también una potencia natural específica, con una actividad propositiva ordenadora como un demonio de Maxwell”. La actividad “ordenadora” de la organización ecológica es el soporte de una capacidad de productividad neguentrópica, cuya función es mantener un equilibrio ecológico del planeta, absorbiendo el exceso de bióxido de carbono y gases de efecto invernadero generados por el proceso económico.⁹⁴

En este sentido, la disipación y degradación de energía en un ecosistema complejo y altamente productivo aparecen como potenciales de transformación, reorganización y productividad que operan tanto en la productividad natural de los ecosistemas, como del balance de entropía-neguentropía y de la sustentabilidad global del planeta. Aquí se complementan la emergencia de estructuras diferenciadas, la reorganización de energía libre, la degradación de la energía útil y la disipación de la entropía. Si efectivamente los ecosistemas más complejos y productivos degradan más energía en forma de calor, habría aun que preguntarse: ¿Hacia dónde se disipa ese calor? ¿Cómo circula en el ecosistema y contribuye a la productividad neguentrópica de la biosfera? ¿Cómo se diferencia el calor proveniente del fuego de la vida del calor proveniente de la contaminación industrial? Pues existen diferentes calidades de calor –diferentes *exergías*–, y diferentes vías de disipación. Un ecosistema podría degradar más materia y energía a medida que avanza en diversidad y complejidad de los organismos que los constituyen, sus ciclos de materia y energía y sus gradientes termodinámicos; pero esa materia-energía se recicla en el ecosistema como nutrientes y como energías utilizables, al tiempo que el calor evapora el agua que en forma de lluvia contribuye a la productividad del ecosistema. De manera que la degradación de la energía no es un proceso irreversible lineal, ni el calor producido se manifiesta directamente en el calentamiento global del planeta como un destino ineluctable del metabolismo de la biosfera.

⁹⁴ O'Connor a su vez argumenta contra la idea generalizada en el sentido de que los sistemas disipativos incrementan la entropía global del sistema para mantener su orden, contribuyendo así al calentamiento global por la dispersión de energía degradada en forma de calor: “La dispersión de ‘calor degradado’ de un sistema hacia su ambiente, junto con la dispersión de materiales, frecuentemente es considerada como el epitoma de la degradación irreversible de estructuras de energía potencial ‘útiles’ (Georgescu Roegen, 1971) [...] Pero esta ‘disipación’ no debe verse como una degradación sino como una faceta de una reestructuración organizacional (O’Connor, 1991:105).

La entropía no es un concepto unívoco que integre los diferentes procesos y vías en los que la materia y la energía se organizan y disipan. La entropía refleja la crisis de identidad entre el concepto y lo real en la teoría de la representación, no por la falta de correspondencia y de sentido para aprehender los procesos naturales, sino por la falta de determinación de los procesos naturales y sociales a los que se refiere y la variedad de niveles de organización que no se reducen a una ley natural y a un sentido unívoco del concepto. Más allá de los usos teóricos y metafóricos del concepto de entropía para comprender el caos, el desorden, la desorganización, la ineficacia, la pérdida de energía útil y la irreversibilidad del tiempo en sus aplicaciones a otros procesos alejados del equilibrio en el campo de las ciencias naturales (en la comunicación, en la organización económica y burocrática); más allá de su carácter heurístico, su sentido se decanta en los diferentes procesos y realidades que conforman el campo de la sustentabilidad; no sólo en la incertidumbre, probabilidad e irreversibilidad de los procesos, sino como ley límite de la naturaleza frente a la ley del mercado y la racionalidad económica, que se manifiesta en la degradación de la energía y el calentamiento global del planeta.

La ley de la entropía como ley límite de la naturaleza atrae al orden simbólico hacia el mundo terrenal. No devuelve la naturaleza a un orden ontológico que pudiera ofrecer seguridad y completitud al ser desamparado por la dislocación del orden simbólico, sino un orden de la vida complejizada, marcada por el caos y la incertidumbre. Sin retorno a la naturaleza determinista, capaz de darle orden y sentido al ser, la entropía establece la conexión con lo Real, vínculo sin el cual el orden simbólico se desborda hacia la órbita delirante de la economía globalizada expandiéndose sin límite. Más allá de la polisemia del concepto de entropía y de las diferentes acepciones teóricas de la segunda ley de la termodinámica (Carnot, Clausius, Boltzmann, Prigogine), hay un Real que se expresa como ley límite irrevocable a la que debe constreñirse la racionalidad económica antes de desbocarse en la pérdida de su goce por la vía de las estrategias de poder del mercado. La renuncia a tal goce abre la vía a la construcción de otras relaciones sociales y ecológicas de producción fundadas en los potenciales de lo Real (productividad neguentrópica) y nuevas formas de significación y sentidos de la naturaleza.

Los conceptos de entropía y de neguentropía ofrecen una comprensión heurística sobre los procesos de ordenamiento y productividad ecológica en relación con los procesos de degradación entrópica generados por la racionalidad económica en sus formas de intervención sobre la naturaleza; sirven para saber que el consumo improductivo de naturaleza en el proceso económico induce un proceso irreversible de producción de entropía en el sentido de destrucción de la compleja trama ecológica de la biosfera, de degradación de energía útil, y finalmente de producción de calor, como forma degradada de la energía. Este proceso sólo se puede compensar por la productividad neguentrópica de biomasa, contribuyendo así al equilibrio ecológico que asegure condiciones de sustentabilidad a la vida y a la economía.⁹⁵

⁹⁵ O'Connor ha señalado que, "la interrelación entre diferentes niveles de estructura, entre constreñimientos al nivel macro y actividades a nivel micro, conduce hacia una fenomenología compleja de estabilidad y cambio en diferentes escalas espaciales y temporales." En este sentido señala que "la multiplicidad de escalas relevantes en términos de estructura y cambio, cada una de las cuales requiere sus propias modalidades de análisis, es la razón por la cual las medidas y conceptos de organización unidimensionales resultan tan faltos de utilidad [así como el hecho de que] el concepto de entropía en sí no puede servir de mucho como una

La comprensión de las condiciones de la vida no se agota en su complejidad en términos de fluctuaciones, irreversibilidad, estructuraciones, orden y posibilidad (Prigogine). El problema no sólo estriba en la imposibilidad de dar una medida termodinámica conmensurable y exacta de estos procesos. El problema teórico y práctico de la construcción de un paradigma neguentrópico de producción fundado en una ontología de la vida, no se plantea en términos del acoplamiento de los procesos auto-organizativos y disipativos a la coevolución de sistemas ecológicos y económicos, sino de las estrategias teóricas y políticas para la construcción social de una racionalidad ambiental que reduzca la entropía generada por los procesos económico-tecnológicos dominantes y movilice la reconstrucción ecológico-económico-cultural del sistema productivo hacia un orden sustentable de la vida en el planeta. Se trata pues de la construcción de un paradigma productivo que integre el orden ecológico (la productividad neguentrópica y el potencial ecológico) con el orden simbólico (la significación cultural, la creatividad humana).

5.4 La Τέχνη de una Φύσις global: un Paradigma de Productividad Neguentrópica Fundado en la Auto-organización Ecológico-Cultural de la Biosfera

La degradación entrópica de la biosfera inducida por el proceso económico es la manifestación de la exacerbación de la “lucha” interna entre la φύσις y el λόγος que nace de la diferencia y la disyunción originaria entre lo Real y lo Simbólico. Su signo más elocuente hoy es el calentamiento global del planeta, pero esta no es sino consecuencia de la destrucción de la compleja trama de la vida. Es la confrontación entre dos regímenes ontológicos: el del orden de la vida y la racionalidad tecno-económica. Esta se expresa teóricamente en el ecomarxismo como una “segunda contradicción” entre capital y naturaleza (J. O’Connor, 1989), y en el campo de la “bioeconomía” como el límite impuesto por la segunda ley de la termodinámica al proceso económico (Georgescu-Roegen, 1971). Empero, estos esquemas teóricos se presentan como paradigmas críticos, mostrando las estructuras, racionalidades y procesos que se despliegan destruyendo sus bases ecológicas de sustentabilidad. Mas no dicen nada sobre las posibilidades de construir un modo de producción fundado en una ontología de la vida: un paradigma positivo fundado en el potencial productivo de la naturaleza, en las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida. Hoy la crisis ambiental plantea el desafío de pensar la producción como techné, fundada en la potencia emergencial de la φύσις, en la productividad neguentrópica de la biosfera: en la transformación fotosintética de la energía solar y en los procesos de autoorganización de la vida –procesos de sucesión ecológica y de evolución creativa de la vida.

variable explicativa de tendencias organizacionales cuando prevalecen condiciones alejadas del equilibrio [pues] aún aceptando que la producción de entropía está asociada ineluctablemente con todo cambio y actividad de desarrollo, no es obvio que el curso particular de los eventos, históricos y otros, pueda explicarse en forma deductiva de los principios de la termodinámica” (Ibid:108, 111, 113). Y agrega: “todo tipo de diferentes modelos y conceptos –multifacéticos y más o menos situados y específicos– son necesarios y pertinentes para el análisis de sistemas socio-económicos y ecológicos”. Mas no especifica las relaciones entre economía y ecología, entre configuraciones neguentrópicas y disipación entrópica.

Si bien es cierto que la fotosíntesis del planeta Tierra no revierte la entropía global de universo, es determinante en la dinámica ecológica de la biosfera, incluyendo al proceso económico. El proceso fotosintético y la organización de la vida en la biosfera que extraen “entropía negativa” –en el sentido de Schrödinger–, implican diferentes escalas físicas y temporales en relación con los procesos metabólicos y la disipación de la entropía en su organización ecológica. La producción de entropía de cualquier organismo viviente en la tierra –la muerte entrópica de cada individuo–, así como la muerte térmica del universo, corresponden a procesos diferenciados en escala, tiempo y significado en relación con la formación neguentrópica de biomasa a través de la fotosíntesis y del orden complejizante evolutivo de la biosfera.

El proceso económico está inserto dentro de un sistema cósmico termodinámico y ecológico planetario que funciona como un sistema abierto en el cual se crea materia vegetal y se impulsa la autoorganización y la simbiogénesis de la vida extrayendo “entropía negativa” del sol. La disipación de entropía que genera este proceso de auto-organización catalítica no altera el tiempo en que el sol se extinguirá. Cualquier cosa que ocurra al hombre y al planeta Tierra no afectará el proceso de expansión del universo, ni incrementará su entropía cósmica en niveles significativos. Por otra parte, la manera como la fotosíntesis expulsa entropía hacia su entorno más próximo (hacia la biosfera, la atmósfera y la estratosfera), depende del orden ecosistémico global del planeta, de la dinámica poblacional y del proceso económico que impulsan los procesos metabólicos –producción-organización-transformación-consumo– que generan la entropía que circula a través de la compleja trama de la vida en la biosfera.

La construcción de un paradigma ecotecnológico de producción, basado en un balance entrópico-neguentrópico del proceso económico, requiere así diferenciar los diferentes procesos (niveles y escalas) donde opera la transformación de la materia y energía en la naturaleza y la producción, en los procesos ecológicos, tecnológicos y económicos. Las leyes de la entropía en sistemas cercanos al equilibrio no se aplican a sistemas abiertos, disipativos, alejados del equilibrio, como es el caso de los organismos vivos, las organizaciones culturales y el proceso económico. Debemos pues distinguir entre el proceso neguentrópico por el cual se forma la materia vegetal en la fotosíntesis, de otros procesos de auto-organización biológica y ecológica –la evolución biológica; la sucesión ecológica; el metabolismo de la biosfera–, y diferenciarlos de los procesos tecno-económicos que degradan la energía útil disponible y generan alta entropía en forma de calor, contaminación y desechos no degradables y reciclables en la trama ecológica de la biosfera. En los sistemas ecológicos, un mayor orden, complejidad y estabilidad se asocia con la productividad ecológica, mientras que los sistemas tecnológicos aparecen como productores de entropía, a pesar de sus posibles retroalimentaciones cibernéticas y el reciclaje de materiales y energía en el proceso económico. Si los sistemas tecnológicos tienden a maximizar la degradación entrópica, los sistemas ecológicos funcionan fundamentalmente como un orden productivo neguentrópico.

Georgescu-Roegen no llevó su crítica de la economía fundada en la entropía hacia la construcción de una verdadera bioeconomía, ya que para él, si bien la vida se caracteriza por ser un proceso neguentrópico, no puede evitar la degradación del sistema en su totalidad, incluyendo al ambiente. La ley de la entropía aparece así como una pulsión de

muerte intrínseca al proceso económico y a la vida y a la vida misma. Empero, la racionalidad ambiental rompe con ese fatalismo teórico para fundar una economía en la auto-organización de la vida, en la productividad ecológica y en la creatividad humana, como un potencial capaz de generar una economía sustentable a través del incremento de la productividad neguentrópica derivada de la fotosíntesis, de los procesos biológicos auto-organizativos y de la organización ecológica de la biosfera. Para ello, no debe confundirse el funcionamiento de la entropía en el universo con las leyes de la entropía en sistemas aislados cercanos al equilibrio, y con los flujos de materia y energía en los ecosistemas y su productividad ecológica –derivada de su carácter de sistemas abiertos, alejados del equilibrio– en los que se funda un paradigma neguentrópico de producción, con la degradación entrópica generada por los procesos tecno-económicos inscritos en la estructura ontológica de la técnica y guiados por la lógica del mercado.

La construcción de un paradigma de productividad neguentrópica implica la necesidad de definir las diferentes escalas y los diferentes procesos involucrados en el proceso productivo –desde la formación y evolución de la materia en el biosfera, hasta los procesos de transformación biológica y tecnológica–, así como la delimitación de las fronteras de lo que se considera el ambiente para el sistema bioeconómico. La cuestión fundamental en la perspectiva de alcanzar un “estado estacionario” de sustentabilidad de la vida y de la auto-re-producción en el planeta Tierra está en el balance entre la formación neguentrópica de biomasa en organismos y sistemas vivos, y la degradación de la masa y energía en los procesos metabólicos en los seres vivos, las cadenas tróficas de los ecosistemas y la transformación tecnológica en los procesos de producción. La eco-técnica puede contribuir a desmaterializar la producción y reducir en términos relativos la inevitable degradación entrópica de los procesos tecnológicos, pero jamás podrá lograr reciclar por completo los desechos ni evitar el irreversible camino hacia la muerte de un organismo específico. Sin embargo los sistemas vivos y los ecosistemas extraen de la energía radiante del sol la “entropía negativa” que requieren para sus procesos de auto-organización y para crear materia viva a través de la fotosíntesis. Es esta la potencia neguentrópica que, como la φύσις, “nunca declina”.

Para analizar las posibilidades de poner en práctica este nuevo enfoque bioeconómico, basado en el concepto de la productividad ecotecnológica y en los principios de una racionalidad ambiental, es necesario evaluar la relación actual entre la producción neguentrópica de biomasa y la degradación entrópica generada por el proceso económico y hacer un análisis prospectivo sobre los cambios necesarios en el conocimiento y las prácticas productivas, para orientar la transición hacia una “economía coevolutiva” (Norgaard, 1984, 1994), de manera que la productividad neguentrópica de los recursos naturales pueda contrabalancear la degradación entrópica de los procesos de transformación económicos y tecnológicos, incrementando la productividad de la formación de biomasa a través de procesos de alta eficiencia fotosintética y nuevas tecnologías ecológicas capaces de reducir la degradación entrópica de los procesos productivos.

En este sentido se plantea la construcción de un paradigma de productividad ecotecnológica que concibe el desarrollo sustentable como un balance entrópico-neguentrópico en los procesos tecnológicos y ecológicos, relacionando los flujos de materia y energía con la productividad duradera de bienes y servicios. En el nivel ecológico de producción, el

reordenamiento de los ecosistemas maximizará la formación neguentrópica de biomasa, pero no evadirá la degradación entrópica que circula en la trama ecológica de la biosfera, generada por diversas estrategias de manejo de los recursos. La innovación biotecnológica concebida como la potenciación del orden emergencial y la autoorganización de los procesos vitales puede incrementar la eficiencia de los procesos fotosintéticos y de sucesión ecológica para maximizar la productividad ecológica y los procesos de absorción de gases de efecto invernadero en el propio metabolismo de la biosfera.⁹⁶

La teoría económica ha legitimado una racionalidad productiva que destruye las condiciones ecológicas en las que se sustenta el proceso económico, al desestructurar y degradar los procesos de auto-organización de los sistemas vivientes que dan soporte al equilibrio ecológico del planeta Tierra y generar una escasez global de los recursos naturales de los que se alimenta la economía. Esta racionalidad económica constituye un régimen ontológico que no se subsume dentro de un orden ecológico, capaz a su vez de incorporar la especificidad de los procesos simbólicos, los intereses sociales y las organizaciones culturales que determinan en última instancia los procesos de significación, valorización y apropiación de la naturaleza; de las racionalidades y ontologías existenciales que movilizan el metabolismo termodinámico-ecológico de la biosfera.

Para dar bases teóricas y operativas a este nuevo paradigma productivo es necesario construir el concepto de *productividad ecotecnológica* desde los sentidos de los conceptos de neguentropía y de entropía en el campo de la termodinámica de las estructuras disipativas y de la bioeconomía.⁹⁷ Para ello es necesario construir un *concepto heurístico de entropía/neguentropía*, destacando tanto los *potenciales* de una producción neguentrópica fundada en la organización ecológica de la biosfera, como los *límites* que plantea la ineluctable degradación entrópica generada por los procesos metabólicos de la biosfera y los procesos tecno-económicos. Ello conduciría a fundar un *nuevo paradigma de producción* que incorpora tanto las condiciones entrópicas de todo proceso de transformación de masa y energía, como el proceso neguentrópico de formación de biomasa a partir de los procesos fotosintéticos de la biosfera, para basar en ellos una producción sustentable de valores de uso para satisfacer necesidades humanas culturalmente diferenciadas. Este hecho ha sido soslayado tanto por la ecología –más

⁹⁶ Przybylsky Tadeusz (1993) ha enfatizado el valor de la entropía en relación con el balance ecológico de los gases atmosféricos del planeta (oxígeno y dióxido de carbono). La deforestación disminuye la producción de biomasa y como resultado de ello reduce la tasa de asimilación de bióxido de carbono en la atmósfera. De esta manera, el concepto de entropía se relaciona con el equilibrio ecológico. La reducción de la biomasa incrementa la entropía al degradar la organización ecológica y la productividad neguentrópica del proceso fotosintético. La destrucción de los ecosistemas forestales, la erosión de las tierras fértiles y la desertificación, favorecen la acumulación de gases de efecto invernadero y el calentamiento global del planeta.

⁹⁷ En escritos anteriores propuse el concepto de *productividad ecotecnológica* como la articulación de dos niveles de productividad: la productividad primaria de los ecosistemas –la producción de biomasa proveniente de la fotosíntesis– y la productividad tecnológica que transforma los recursos naturales en valores de uso naturales y en mercancías para el consumo humano (Leff, 1975). Este paradigma productivo fue planteado como una “racionalidad productiva alternativa” que daría soporte a una “sociedad neguentrópica” (Leff, 1984). En esta estrategia conceptual la producción sustentable es concebida como un potencial sinérgico que emerge sincrónicamente de la articulación de un sistema complejo de recursos naturales, procesos tecnológicos y valores culturales, y diacrónicamente de la co-evolución de los procesos de sucesión ecológica, innovación tecnológica, organización cultural y cambio social (Leff, 1986a, 1994a).

preocupada en la productividad primaria de los ecosistemas, la conservación de la biodiversidad, los procesos de deforestación, la emisión y dilución de los gases de efecto invernadero–, como por la bioeconomía –preocupada por la degradación entrópica del proceso económico.

La construcción de sociedades sustentables implica la necesidad de construir un paradigma de productividad ecotecnológica –incluyendo su expresión en las teorías y prácticas de la agroecología y la agroforestería–, capaz de transformar la racionalidad económica dominante a través de la activación de nuevos principios productivos fundados en la productividad ecológica sustentable del planeta. Más allá de los mecanismos compensatorios propuestos por la geopolítica del desarrollo sostenible –el Protocolo de Kyoto, el Mecanismo de Desarrollo Limpio, la “economía verde”– esta nueva racionalidad productiva sería capaz de contrarrestar, a partir del potencial fotosintético del planeta y de la productividad neguentrópica de la biosfera, los excedentes de producción de gases de efecto invernadero generados por el proceso económico que, guiado por su crecimiento inercial, acelera la marcha hacia la muerte entrópica del planeta. Esto lleva a la necesidad de evaluar el potencial actual para sustentar a una población humana que muy posiblemente llegará a 12 mil millones durante este siglo, sin acelerar las tendencias hacia el agotamiento de los recursos no renovables, la contaminación de los bienes y servicios ambientales y la emisión de gases de efecto invernadero, con sus efectos en el calentamiento global del planeta.

El potencial productivo proveniente de la formación de biomasa se ha considerado insuficiente para responder a las necesidades de la población humana actual.⁹⁸ Empero, la producción de biomasa en la biosfera se ha estimado en el orden de 2.4×10^{12} toneladas métricas, con una tasa de formación anual de 1.7×10^{11} , equivalente a 10^{19} kilocalorías (Rodin *et al.*, 1975)⁹⁹, en tanto que el gasto energético de la economía mundial se calcula

⁹⁸ “La energía solar ha estado aquí desde la emergencia de las plantas clorofilicas. La hemos estado usando por milenios [...] pero no en la medida que pudiera sostener un desarrollo de los sectores vitales de la vida exosomática a la que estamos acostumbrados” (Georgescu-Roegen, 1993a:14).

⁹⁹ Estos son estimados teóricos, ya que la equivalencia entre el peso de la biomasa y su valor calorífico depende del estado de oxidación de las moléculas de carbón que se producen, las cuales varían entre 3-10 Kcal/gram. La producción primaria neta total de la biosfera, la comunidad de todos los organismos de la superficie de la Tierra, es de alrededor de 170×10^9 toneladas de materia orgánica seca al año. Las comunidades terrestres son en promedio más productivas que las marinas, y más o menos dos terceras partes de la productividad global ocurre en la tierra. Debido a la acumulación de biomasa en forma de madera en la tierra, la disparidad de la biomasa es aún más grande; la biomasa en la tierra es de alrededor de $1,800 \times 10^9$ toneladas, más de mil veces la biomasa en forma de plantas y de plancton marino. La eficiencia global de la producción primaria es de alrededor de 0.27% para la producción primaria neta y 0.6% para la producción primaria bruta en relación con la energía del sol en la región visible en la superficie de la Tierra. El hombre cosecha alrededor de $1,200 \times 10^6$ toneladas anuales de alimento vegetal y alrededor de 90×10^6 de alimento animal de la biosfera. Estas cosechas y las descargas de energía provenientes de la industria son aún pequeñas comparadas con la biosfera como un todo, pero las presiones del hombre en la biosfera se están incrementando de manera exponencial (Whittaker, 1975). Otros autores estiman que la producción fotosintética total por año es de alrededor de 220,000 millones de toneladas de materia seca (D.O. Hall y F. Rosillo-Calle, “Biomass: A Future renewable Carbon Feedstock for Energy”, en V.N. Parman, H. Tribusch, A. Bridgwater, D.O. Hall, *Chemistry for the Energy Future*, Oxford, 1999, pp. 101-102, 109, 118). Esta contrasta con “una extracción energética anual de cerca de 3,500 millones de petróleo, 2,000 millones tep (toneladas equivalentes de petróleo) de gas natural, y 2,400 millones tep de carbón, es decir, 8,000 millones

en el orden de 8.1×10^{16} kilocalorías (WRI, 1990). Sin embargo, la productividad primaria ha estado declinando a ritmos crecientes en las últimas décadas debido los procesos de deforestación y erosión de los suelos. Al mismo tiempo, el incremento en la extracción y consumo de fuentes no biológicas de energía (petróleo, gas, carbón, energía hidráulica) aumenta la entropía de la biosfera. Ambos procesos alteran las estructuras y los procesos auto-organizativos de los ecosistemas de los que depende la formación de biomasa, y afectan el balance geofísico entre el oxígeno y los gases de efecto invernadero en la atmósfera, incidiendo de manera conjugada en el calentamiento global del planeta.

Hasta ahora se ha subestimado el potencial de la energía solar para construir una economía basada en los potenciales ecológicos del planeta. Se considera que la cantidad de energía solar que se puede capturar y transformar por la biosfera es entre 1 y 2% el total de energía que llega al planeta. Sin embargo el punto en discusión no es que tan pequeño o grande es este porcentaje, sino cuánto es suficiente para sostener una economía basada en un equilibrio entrópico-neguentrópico de la biosfera. La energía equivalente de la productividad primaria neta anual de los ecosistemas aún excede la cantidad de energía de origen fósil que anualmente se extrae, se “produce” y se consume por los procesos económicos. Estos datos son importantes para ver las potencialidades actuales de los procesos naturales y transitar de una economía contaminante y no renovable, a una economía enraizada en las fuentes de neguentropía de los sistemas ecológicos y en la productividad sustentable de recursos renovables. A ello habrán de contribuir las prácticas agroecológicas y agroforestales orientadas a magnificar la capacidad de captura de energía solar y su transformación en biomasa, así como las renovadas estrategias de apropiación y manejo del patrimonio biocultural de los pueblos de la Tierra.

La fuente principal de esta bioeconomía es el potencial ecológico de formación de biomasa de la tierra, estimado en una tasa anual promedio del 8% en los ecosistemas tropicales del planeta. Sin embargo, la formación de biomasa no aparece como una producción directa de valores de uso, de manera que esta biomasa diferenciada debe seguir procesos tecnológicos de transformación para producir satisfactores para las necesidades humanas. La productividad primaria neta de los ecosistemas puede aumentar a través de procesos agroecológicos que incrementen los rendimientos ecológicos sustentables en vez de destruir el soporte ecológico de la producción, como en el caso de los sistemas agrícolas basados en la homogenización de cultivos comerciales y la aplicación intensiva de agroquímicos, incluyendo la creciente producción de cultivos transgénicos. El desarrollo científico y tecnológico debe orientarse para incrementar los procesos de productividad primaria y para transformar sus productos en valores de uso de baja entropía. La productividad primaria de los ecosistemas puede transformarse a través de procesos de regeneración selectiva de los ecosistemas. Ello no sólo permitirá generar una alta producción sustentable de las especies de mayor interés para el consumo humano sin degradar el potencial productivo de los

tep escasos de recursos fósiles, destinados a cubrir la demanda de corriente eléctrica, carburantes, energía de calefacción, y materias base de la industria química [...] Para una producción media de unas 15 toneladas de materia seca por hectárea sería necesaria una superficie de cultivo o de arbolado inferior a 12 millones de km^2 para suplantar el petróleo, el gas natural y el carbón como energías fósiles que cubren las necesidades energéticas del mundo (en el supuesto de que toda la energía fósil fuese sustituida sólo por biomasa y ésta se cultivase exclusivamente para su combustión directa, sin utilizar las llamadas sustancias residuales del cultivo de productos comestibles, ni el potencial del biogás procedente de desechos orgánicos)” (Schreer, 2000:81-2).

ecosistemas, sino que el manejo de la sucesión secundaria permite magnificar la capacidad de captación de bióxido de carbono por estos procesos disipativos alejados del equilibrio.

Este paradigma de productividad ecotecnológica no tiene como finalidad alcanzar un crecimiento sostenido de la economía, puesto que aún recuperando y magnificando la productividad neguentrópica y la capacidad de producción de biomasa, la biosfera presenta límites ecológicos y termodinámicos que deberán llevar, junto con los procesos demográficos y productivos, a un “equilibrio dinámico” que conserve el potencial de este “orden productivo”. En esta perspectiva, es posible prever un escenario donde la población humana llegará a un estado estacionario en el curso del presente siglo, en tanto que se opera la transición del presente orden económico insustentable hacia un sistema bioeconómico sustentable fundado en los principios de una racionalidad ambiental.

5.5 Neguentropía, Sustentabilidad y Cultura

Los enfoques provenientes de la ley de la entropía adquieren un carácter heurístico, conectando sus significados científicos con sus sentidos sociales en una nueva percepción del orden ecológico y del proceso económico. Lo anterior no implica la conmensurabilidad ni una fácil traducción de los procesos físicos, biológicos y sociales en los que se expresa la ley de la entropía como ley límite de la naturaleza, como potencial productivo o como una medida del orden cultural. El desplazamiento polisémico de los conceptos científicos de entropía –de sus valores cuantitativos, probabilísticos y heurísticos, acotados en sus campos de experimentación, desde la termodinámica de sistemas cercanos al equilibrio hasta la termodinámica de estructuras disipativas– hacia sus sentidos metafóricos en el campo de la cultura, no evapora la verdad científica en una ficción. La degradación de la energía (la flecha del tiempo) y la creatividad y productividad de la materia (del orden a partir del caos) son signos y realidades de la “dialéctica” entre entropía y neguentropía –entre naturaleza y cultura; entre la ontología de la vida y el orden técnico de la *Gestell*– en que se juegan los *sentidos* de la sustentabilidad de la vida. Pues más allá del sentido metafórico que nos permite comprender analógicamente la organización social y el orden económico bajo el esquema generalizado de una termodinámica de las estructuras disipativas alejadas del equilibrio, el orden cultural incide en las formas y grados en que la ley de la entropía se expresa en la degradación ambiental, en el equilibrio ecológico y en la productividad ecotecnológica, a través de las racionalidades productivas, las prácticas sociales y los hábitos de consumo de cada cultura. Finalmente, el orden ecológico y termodinámico –el metabolismo de la biosfera– es movilizado en sus sentidos neguentrópicos y entrópicos por la racionalidad tecno-económica y por las ontologías existenciales de los pueblos a través de sus imaginarios sociales y sus sentidos prácticos de vida.¹⁰⁰

La visión entrópica de la economía disipa las ilusiones de que la dinámica del crecimiento económico, configurado dentro de la estructura de la racionalidad económica y tecnológica dominantes, pueda conducir hacia la construcción de sociedades sustentables a través de

¹⁰⁰ En este sentido, Giampietro ha afirmado que “cuando el sistema analizado es un sistema con una dinámica compleja que involucra diversos niveles, su caracterización de su comportamiento como ‘ordenado’ ó ‘desordenado’ se vuelve elusiva; ello significa que la asociación frecuente del incremento de entropía con un aumento del ‘desorden’ solo puede explicarse por una evaluación ‘antropomórfica’, más que como cambios en los niveles de entropía” (Giampietro, 1993:219).

una “desmaterialización de la producción” y el reciclaje tecnológico de materiales. La racionalidad ambiental, informada por el concepto de entropía, postula un nuevo paradigma productivo basado en las potencialidades neguentrópicas de los ecosistemas naturales y de la organización cultural. El paradigma de productividad ecotecnológica abre la posibilidad de transitar hacia una economía sustentable, moldeando el desarrollo de las fuerzas productivas con las condiciones de productividad y equilibrio ecológico y con las significaciones y sentidos de la cultura, balanceando la ineluctable degradación entrópica de todos los procesos vivos y productivos con la transformación neguentrópica de la vida en una fuente sustentable de recursos bióticos.

De los principios y perspectivas que emergen de los procesos disipativos se desprende que el manejo ecosistémico (neguentrópico) de los recursos naturales no podría seguir una vía predeterminada y que toda intervención humana sobre estos procesos ecosistémicos seguiría caminos alternativos, guiados por las ontologías existenciales, los sentidos de vida y las preferencias de los actores sociales hacia diferentes estados posibles, pero sin una certeza sobre la emergencia de nuevos procesos en esta vía de construcción de la vida futura en el planeta. La construcción de la sustentabilidad estará guiada por una resignificación y revalorización social de la naturaleza que habrá de conducir hacia diferentes estrategias y modos de apropiación cultural de los procesos ecológicos y termodinámicos y de inscripción en el metabolismo de la biosfera.

Este cambio de perspectiva desplaza al enfoque determinista que orientaría una posible planificación de las prácticas sociales basada en la predicción del comportamiento de los ecosistemas. El problema no solo se complica porque los ecosistemas sean sistemas auto-organizativos complejos, sino porque son afectados por la economía global y por una diversidad de prácticas de apropiación de la naturaleza, donde no sólo intervienen los conocimientos científicos para moldear el ecosistema (conservarlo, manejarlo, degradarlo), sino diferentes saberes culturales. De manera que una vez que aceptamos al grado de libertad (de incertidumbre) con el que se modifica (a veces en forma catastrófica) el comportamiento de los ecosistemas, el papel de la ciencia ecológica en la toma de decisiones no es tan sólo el de informar sobre los escenarios posibles, sobre “las posibilidades ecológicas (atractores) para saber cuales promover y cuales desestimular” (Kay, 2001:7). La cuestión es saber cómo habrán de evolucionar los ecosistemas hacia una productividad sustentable y sostenida considerando su intervención desde las diferentes cosmovisiones y valorizaciones culturales de la naturaleza.

Esta propuesta trasciende las perspectivas ecológicas abiertas por los procesos disipativos de los sistemas abiertos holárquicos al hacer intervenir en la complejidad del metabolismo ecosistémico el orden simbólico y cultural. En la perspectiva de una racionalidad ambiental, la dinámica de los ecosistemas no se rige por el juego de “atractores” que conducen los destinos inciertos de los sistemas evolutivos a través de sus fluctuaciones y estados catastróficos. La “creatividad” y el “propósito” de la vida se inscriben como condición el orden simbólico en lo Real de la Vida, al tiempo que el caos, la incertidumbre y la complejidad emergente de lo Real de la Vida se inscriben en las significaciones y los sentidos existenciales en la “facticidad de la vida”. Los saberes culturales van guiando, modulando y actuando sobre los procesos ecosistémicos para guiarlos a estados de mayor productividad ecotecnológica (de máxima utilización de exergía y productividad

neguentrónica), de manera que los riesgos ecológicos implícitos en estos procesos (vgr. el uso del fuego) se convierten en procesos socialmente intervenidos, controlados y reorientados por el conocimiento, el saber y la acción social. De esta manera, se prepara un cambio de paradigma económico fundado en las bases y principios de la termodinámica, así como en las significaciones culturales, en la apropiación y el manejo social de la naturaleza.

La construcción de una racionalidad ambiental implica pasar del concepto de los sistemas ecológicos como sistemas auto-organizativos en un paradigma post-normal,¹⁰¹ hacia los niveles de integración de la complejidad ambiental que emerge desde la cultura y los saberes en la gestión participativa de la naturaleza. Esta complejidad ambiental rebasa los marcos de una termodinámica de segundo orden y al principio de correspondencia entre el modelo teórico y una realidad complejizada. Los modelos morfogenéticos causales y los procesos auto-catalíticos de retroalimentación, se desplazan hacia el campo de la relación del orden simbólico, de la significación y el sentido que se forjan en el orden cultural, y el orden complejo de la materia. La asimilación cultural del orden complejo de lo Real que se expresa en los procesos entrópicos y neguentrónicos, no es un simple reflejo en la mente de la complejidad del mundo externo. La “dialéctica” entre entropía y neguentropía expresa un nuevo encuentro entre lo Real y lo Simbólico que reconstruye el campo de la economía.

En este sentido, el concepto de entropía encuentra su transposición, significancia y expresión en el orden cultural en esa “parte maldita” que descubre George Bataille (1967), en el *Potlatch*, en esa práctica del *don* de la pulsión al gasto, en que se manifiesta esa otra verdad de la vida: el ejercicio de la “soberanía” como lo “otro” de la razón –la “desmesura de la energía viva y orgía de aniquilación”, la “fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres” (Bataille, 1957/1997)– frente a la racionalidad calculante de la economía.¹⁰² El tejido social se constituye en el derroche en la fiesta, en una disposición que más allá de trasponer el cálculo económico a una voluntad de poder, pone en juego la distinción y la jerarquía social dentro de la organización cultural y frente a las otras culturas. El don, como estrategia generadora de vínculos, reciprocidades y deudas sociales, es formadora de un mundo-de-vida, en el que se ordena el complejo metabolismo entre una sociedad y su entorno natural en la territorialización de su identidad cultural.

¹⁰¹ En este sentido, James Kay afirma que “En el paradigma post-normal, el papel del científico en la toma de decisiones se desplaza de la inferencia de lo que habrá de ocurrir, es decir, hacer predicciones que son la base de decisiones, a proveer a los tomadores de decisiones y a la comunidad con una apreciación [...] de cómo el futuro podría evolucionar [...] La ciencia, haciendo uso de diferentes tradiciones epistemológicas, ayuda a identificar constreñimientos conocidos y posibilidades de los sistemas holárquicos abiertos. Un diálogo explora lo deseable y lo factible, y los reconcilia en una visión de cómo proseguir. Los científicos informan este diálogo proveyendo las narrativas a través de un proceso en el cual participan como iguales con otros en la tarea de articular la visión, y de identificar caminos para el futuro.” (Kay *et al.*, 1999:8, 18)

¹⁰² Habermas considera en este sentido, que a la economía entendida como la utilización eficiente de recursos escasos “dentro del círculo energético de la reproducción de la vida social [...] Bataille opone [...] una economía energética ampliada en *términos cósmicos* [...] el problema clava no es ya la utilización de recursos escasos sino el gasto desinteresado de los recursos sobrantes. Pues Bataille parte de la suposición biológica de que el organismo vivo acumula más energía que la que precisa para la reproducción de su vida [...] que tiene que gastarse improductivamente –la energía ha de poder perderse sin provecho. Y esto puede básicamente suceder en forma ‘gloriosa’ o en forma ‘catastrófica’ [...] El dispendio soberano, ya sea en las formas económicas de consumo improductivo, o en las formas eróticas y religiosas de exceso, cobra así un puesto central en esta economía del universo interpretada en términos de filosofía de la vida (Habermas, 1985/1989: 281-282).

Dentro de esa compleja condición termodinámico-ecológica y simbólico cultural de la vida, se despliegan los movimientos sociales por la apropiación de los procesos productivos, fundados en los potenciales de la naturaleza y de la cultura, desarrollando estrategias de manejo sustentable de los recursos naturales afines con los principios de autonomía cultural, equidad social y justicia ambiental, internalizando las condiciones ecológicas y la ley límite de la entropía y desplegando la creatividad neguentrópica de la vida en la gestión productiva de la biodiversidad a nivel local y en el ámbito comunitario. En esta hibridación de procesos biofísicos, culturales y económicos, las comunidades están incorporando el principio de productividad neguentrópica en sus saberes ambientales, generando nuevas prácticas productivas que se plasman en la construcción de una nueva racionalidad productiva y un paradigma de sustentabilidad.

La construcción de sociedades sustentables conduce a nuevas formas de organización social que incorporan las condiciones termodinámicas y ecológicas de la producción para alcanzar los propósitos de mundos-de-vida sustentables y diversos. Frente a la vía de sociedades centralizadas, segmentadas y desiguales sometidas a los designios de la globalización económica y la normatividad ecológica, se abre la alternativa de un mundo sustentable, integrado por comunidades descentralizadas que produzcan sus condiciones de vida en armonía con su entorno ecológico. En tanto que la economía de mercado erosiona las fuentes de la productividad ecológica y la diversidad cultural, la racionalidad ambiental orienta la construcción de un mundo neguentrópico articulando redes de economías locales y regionales, reabriendo el mundo hacia la creatividad evolutiva de la vida.

5.6 Tiempo y Entropía. La Construcción de un Futuro Sustentable

La bioeconomía de Georgescu Roegen se inscribe en el dominio de la teoría “negativa”, como parte del pensamiento reactivo, que dice *no* a la economía convencional, que saca a la luz la ineluctable condición entrópica del proceso económico, que transgrede pero no trasciende el orden de lo pensable y de lo posible dentro de la racionalidad establecida. El “descubrimiento” de las estructuras disipativas ha puesto sobre la tierra el principio científico de la segunda ley de la termodinámica surgido de las condiciones ideales de los sistemas cercanos al equilibrio. La flecha del tiempo indica el indefectible camino hacia la muerte entrópica del planeta que ha pavimentado la ontología tecno-económica de la racionalidad moderna, pero también el sentido irreversible del tiempo en el orden creativo de la materia y en la evolución creativa de la vida.

Heráclito y Nietzsche se adelantaron a Prigogine en su percepción del tiempo como devenir –como el *ser-siendo-del-ser*–, como el carácter emergente, creativo y constructivo de la vida, de la irreversibilidad del tiempo del mundo abierto al futuro; frente al mecanicismo instaurado por el pensamiento metafísico que postula una realidad inmutable, que afirma la verdad por encima del sentido, allí donde la presencia del ente oculta la evolución creativa de la vida, donde la razón positivista erige una barrera contra el tiempo. Prigogine abre una nueva visión de la ciencia hacia la emergencia del orden a partir del caos y la creatividad de la materia, que en última instancia habría de aplicarse y confirmarse en sus términos más generales en el orden social y en la historia humana: un paradigma que habría de resolver el dualismo entre ciencia y filosofía. Y sin embargo, la caracterización genérica de las

estructuras disipativas no disuelve la diferencia entre la temporalidad de la materia y la temporalidad que forja el orden simbólico, del tiempo como “materia” fundamental del ser y la existencia humana; del futuro movilizado por la voluntad de poder (Nietzsche)¹⁰³ y del infinito abierto por las relaciones de otredad (Levinas). En este sentido, Nietzsche, ese primer destructor del orden metafísico y científico, señalaba que

Las fuerzas reactivas triunfan, la negación vence dentro de la voluntad de poder! No solamente se trata de la historia del hombre, sino de la historia de la vida, y de la Tierra, por lo menos en su cara habitada por el hombre. Por todas partes vemos el triunfo del ‘no’ sobre el ‘si’, de la reacción sobre la acción. Incluso la vida se vuelve adaptativa y reguladora, se reduce a sus formas secundarias: ya ni siquiera comprendemos lo que significa actuar. Incluso las fuerzas de la tierra se agotan sobre esta cara desolada (Deleuze, 2000:33).

Es esta la faz oscura del positivismo, la faceta reduccionista del nihilismo, en la que lo Real y el Deseo se anulan en una realidad establecida, impuesta y fijada a través de las formas que adopta el conocimiento y la moral, en un principio universal y unitario que niega el devenir creativo y diversificante de la vida. En este sentido, interpretando a Nietzsche, Deleuze señala:

La afirmación es la más alta potencia de la voluntad. Pero ¿Qué es lo afirmado? La Tierra, la vida. Pero ¿qué forma tienen la Tierra y la vida cuando son objeto de afirmación? [...] Lo que el nihilismo condena y se esfuerza por negar no es tanto el Ser [...] es más bien lo múltiple, es más bien el devenir. El nihilismo considera el devenir como algo que *se debe* expiar y que debe ser reabsorbido en el Ser; considera lo múltiple como algo injusto que debe ser juzgado y reabsorbido en lo Uno” (Deleuze, 2000:43).

La termodinámica de la vida –desde el “orden a través de fluctuaciones” (Prigogine) en su expansión neguentrópica hacia “lo adyacente posible” (Kauffman)– abre el pensamiento al devenir de la vida para desconstruir la racionalidad mecanicista de la economía. Allí se manifiesta la “voluntad de poder” de la vida en el “eterno retorno” de la vida (Nietzsche). Mas ello implica algo más que extender hacia el campo de la economía la ontología de la vida, su potencial neguentrópico y el devenir abierto por las estructuras disipativas. La voluntad de poder no es, en su esencia, una estructura disipativa que opera a través de gradientes termodinámicos, aunque enactúe gradientes y movilice el metabolismo de la biosfera. El principio del eterno retorno es un juego de desanudamiento del orden simbólico que no sigue un esquema general de fluctuaciones y desestabilizaciones para abrirse a lo nuevo. Es la negación de la neg-entropía que abre la vida sobre la afirmación de la entropía como ley límite de la vida posible, más allá de la negación dialéctica, para construir nuevos

¹⁰³ Habría que indagar sobre el tiempo de estos acontecimientos: sobre el tiempo interno de la desujetación y la creatividad; sobre los tiempos políticos del cambio social; sobre esos tiempos que se enganchan con los tiempos cósmicos, biológicos y termodinámicos, pero cuya temporalidad no es una temporalidad derivada de las fluctuaciones y la creatividad de la materia, ni reducible a la temporeidad existencial del Dasein. Pues las “flechas del anhelo hacia la otra orilla” (Nietzsche) son lanzadas desde un corazón que no late al mismo ritmo que la flecha del tiempo de la entropía universal. Habrá que desentrañar los enigmas de ese tiempo que convierte el saber de la entropía, de la ley límite y potencial creativo de la naturaleza en una voluntad de poder, pues en su lucidez el loco afirma frente a los oídos sordos del mundo dominado: “Mi tiempo aún no es. Este tremendo evento está aún en camino, aún vagabundeando; aún no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo; la luz de las estrellas necesita tiempo; los actos necesitan tiempo, aún después de haber sido realizados, para ser vistos y oídos” (Nietzsche, 1974:III,125).

modos de habitar el planeta conformes con las condiciones de la vida. La voluntad de poder querer la vida activa el deseo de vida para desconstruir la ontología racionalista que subyace en la teoría económica para repensar la producción de vida en el agenciamiento de los potenciales neguentrópicos de la naturaleza y los sentidos existenciales de las culturas. La vida, en su eterno retorno¹⁰⁴, en la inmanencia de la vida, genera un movimiento social de transformación y apropiación de las estructuras disipativas al servicio de la vida y de la vida humana: para la construcción de un mundo *durable*, de mundos de vida diversos y sociedades sustentables. En este sentido, la ontología de la vida que nace de la φύσις –de la potencia emergencial de aquello que nunca declina–, abre la posibilidad de construir un paradigma de producción neguentrópica, que se inscribe en el proceso de construcción de una racionalidad ambiental. La vida renace desde los imaginarios culturales de la vida.

5.7 La economía motor y causa eficiente de la *Gestell*: el cruce de la línea de la vida en la movilización total del mundo

La *Gestell* como el modo tecno-lógico de construcción del mundo representa la manera como el pensamiento metafísico ha dispuesto la totalidad de los entes para ser apropiados a través de una voluntad de dominio económico del mundo; a través de la voluntad de saber de la ciencia y la apropiación cognitiva de la realidad. Heidegger ignora los dispositivos de poder y los mecanismos de dominación que se fueron instaurando en el mundo, desconoce la racionalidad económica como la causa eficiente del modo de producción –de apropiación y transformación destructiva de la naturaleza y de los seres humanos.¹⁰⁵ Para restaurar el mundo conforme con las condiciones de la vida no basta enderezar el modo de pensar el

¹⁰⁴ El eterno retorno como lo propio de todo devenir, no es el retorno de lo Mismo a lo Mismo, no es una compulsión a la repetición del Ser ni se inscribe –más allá de su sentido analógico o metafórico–, en el juego de retroalimentaciones en el proceso de autoorganización de la materia: “Regresar es precisamente el ser del devenir; lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar. Hay que evitar hacer del eterno retorno un *retorno de lo Mismo* [...] Lo Mismo no regresa, el regresar y sólo él es lo Mismo de lo que deviene” (Deleuze, 2000:46). El eterno retorno no es la manifestación de una identidad inamovible; es la irreversibilidad del tiempo vivido, el juego de una memoria ineluctable e indefectible que habita la represión y la apertura del Ser hacia el futuro, hacia el por-venir, hacia lo que aún no es del Ser en su devenir. Afirmación enigmática entre la voluntad del pensamiento y de la acción en una “libertad de la voluntad” que rebasa la comprensión heurística de la termodinámica aplicada al orden del Ser y del Dasein. Pues ¿Qué desencadena el deseo al punto que la voluntad de poder-querer dé lugar a un querer-poder, que la voluntad de poder genere la potencia de la acción capaz de desconstruir el pasado para abrir el futuro posible desde la potencia de la vida?

¹⁰⁵ Heidegger piensa la “maquinación” que opera la “devastación” del planeta a partir de la metáfora de Nietzsche “el desierto crece”, como la disposición nihilista de los entes y la indecisión del Ser en la *Gestell*: “La completa aniquilación es la devastación en el sentido de disponerse del desierto. Devastación mienta [...] de ninguna manera el sólo posterior hacer ‘desierto’ y vacío de un presente ante la mano, sino el ensamble del asegurado socavamiento de toda posibilidad de cualquier decisión [...] En este desierto nada más ‘crece’; el ente ya no llega a la decisión de ser. Devastación no crea a la vacía ‘nada’, sino es un orden del más propio tipo: la organizada coacción a lo indeciso [...] es] la extrema aniquilación como abandono del ser al ente” (GA-69: 68-69, 83). La devastación que refiere Heidegger –el desierto del ser– aparece como una precondition y predisposición de los entes en el olvido del ser, anterior a la comprensión de las estructuras y mecanismos que en el nihilismo de la técnica desencadenan y exacerbaban la devastación real del mundo, que lleva a la real desertificación de la tierra y a la degradación entrópica del planeta. Una pregunta asalta al discurso: ¿La devastación del planeta que anuncia Heidegger es tan sólo una metáfora sobre la metáfora de Nietzsche “el desierto crece”? ¿El discurso ontológico se mueve en su propia metafóricidad; el *Ereignis* es un juego metafórico en la abstracción del Ser? ¿O se refiere a la desertificación y a la devastación real del planeta, a la degradación entrópica que ha sido desencadenada por la misma ontología, por el pensamiento del ser?

mundo por el camino de la verdad del Ser; no solamente es necesario desentrañar y restaurar las condiciones ontológicas de la vida, sino que hace falta desconstruir los dispositivos de poder instaurados en la racionalidad teórica e instrumental que se han institucionalizado en el mundo globalizado para frenar la degradación entrópica del planeta y revertirla hacia la creatividad neguentrópica de la vida.

Para ello es necesario desconstruir las estructuras sociales (económicas, jurídicas) que se han configurado, instaurado y legalizado en el mundo como dispositivos de poder, como mecanismos y procedimientos que activan y conducen los procesos de degradación de la vida. El pensamiento metafísico que se plasma en la *Gestell* como imagen del mundo ha configurado una racionalidad económica; esa racionalidad no sólo opera como una “teoría”, sino como un “mecanismo eficiente” que induce un proceso de extracción y transformación de la materia y energía organizada en la compleja trama ecológica de la biosfera, trastocando las estructuras ecosistémicas que se conformaron para dar y mantener la vida en el planeta. La racionalidad económica magnifica y exagera los procesos entrópicos de la naturaleza al tiempo que destruye el orden ecológico que mantiene los procesos neguentrónicos de la biosfera, minando la resiliencia y el balance de la vida en el planeta.

Si Vernadsky (1997) descubrió en la vida la fuerza geológica que estructura la geosfera, la racionalidad económica es la fuerza antrópica que moviliza el metabolismo de la biosfera en el planeta vivo que habitamos. La tecnología es su medio eficaz, la banda de transmisión del impulso al crecimiento económico y la reproducción ampliada del capital hacia el consumo destructivo de la naturaleza. El imperativo del crecimiento económico que “emplaza a la naturaleza”, se transmite a través de la voluntad de poder instaurada en la potencia tecnológica hacia los procesos de extracción, transformación y disposición de la materia y energía de la biosfera, de sus ciclos y gradientes por donde se degrada la energía. La economía es el motor de la *Gestell*, el acicate y atractor mayor en su modo de interpelar y emplazar a la naturaleza. Lo que la *Gestell* dispone, la economía lo apropia dentro de la lógica de una estructura que determina la intensidad de los flujos ambientales y que la ley de la entropía destina hacia una degradación ineluctable de la potencia vital de la biosfera.

La economía no sólo se constituyó conforme al modo en que la física indaga las esencias de la naturaleza. La mecánica se convirtió en el mecanismo mediante el cual la economía pensó el funcionamiento de la economía, sus conceptos de escasez, los factores de la producción, el dinero como equivalente universal, el proceso de valorización del capital (Marx, 1965). La economía se forja en el mundo de la *Gestell* como el modo de emplazar a la naturaleza decurrente del *cogito* cartesiano que convierte todo ente en materia a ser apropiada, en recursos naturales, objetos de trabajo y medios de producción. El mecanismo que conduce tal apropiación está codificado en la fragua de la racionalidad económica. Esta racionalidad no solo despliega una mirada que emplaza a los entes como objetos, sino que ordena e instaura un modo de producción, que codifica el cálculo económico a través del cual se induce y opera el régimen ontológico del Capital: la reducción de la totalidad de los entes a su valor de mercado. La economía forja una racionalidad productiva que despliega el proceso de apropiación de la naturaleza como una espiral que se expande hacia el infinito: que opera “la gran transformación” (Polanyi, 1992) de la modernidad y conduce la historia civilizatoria de la humanidad hacia la globalización económica como imperio de la voluntad de poder de una ontología suprema y dominante: la lógica del mercado.

Si lo que llama a pensar, dice Heidegger, es el olvido del ser, más sorprende la negación de las condiciones ecológicas de la producción que instaura la racionalidad económica que determina el *modus operandi* de la *Gestell*, la estructura dentro de la cual el pensamiento calculador instaura un modo de producción que así se convierte en una inercia incontenible de producción, en la maquinaria devastadora del planeta y en el mecanismo devorador de la naturaleza; en una dinámica de acumulación progresiva fundada en el olvido de la φύσις, en la disposición de la naturaleza en un expendio de recursos naturales para la economía, en su reducción a un código económico, al valor de intercambio de todo lo existente traducido en existencias económicas; en una razón universal que gobierna a la técnica y sus formas de intervención del ser y de la vida. ¿Cómo pensar la constitución e instauración en el mundo de tal “mecanismo” encargado de la movilización total de las fuerzas de la naturaleza, de la transformación de su materia y la degradación de sus energías?

La economía se ha constituido en el orden global más poderoso que moviliza la materia y energía del planeta, que para mantener su “orden económico” produce el “desorden de la vida”, emplazando y degradando la materia y la energía del planeta en forma de entropía. Surge así el desafío de comprender la configuración del orden ontológico de la economía que se constituye en la unidad del valor monetario que reduce todos los órdenes ontológicos al intercambio de equi-val-entes. La reducción ontológica del mundo al valor económico es el principio sobre el cual se construyó la racionalidad del capital como la estructura social y el modo de producción dominante en los que se ha construido el mundo globalizado, que a través de la maximización de la ganancia y lógica del crecimiento sin límites, se convirtió en el proceso de acumulación destructiva de la naturaleza que ha exacerbado la degradación entrópica del planeta.

Nicholás Georgescu-Roegen (1971) sacó a la luz la verdad que oculta la racionalidad económica como orden ontológico dominante desprendido de la naturaleza: la condición límite de la ley de la entropía sobre el proceso económico y la función de la economía como desencadenante de la degradación entrópica del planeta. Pero Georgescu-Roegen no habría de exponer su “bio-economía” a la claridad del sol –al concepto de neguentropía–, para pensar “otra” economía fundada en la φύσις, en la ontología de la vida, en los procesos generativos y productivos de vida.¹⁰⁶ La superación de la metafísica no sólo implica una

¹⁰⁶ No habría un ejemplo más justo en la historia de la epistemología moderna que éste para revivir la alegoría de la caverna de Platón (Cf. Heidegger, “La doctrina de la verdad de Platón” en *Pathmarks (Wegmarken)*, 1998:155-182) y llevarla al descubrimiento de la razón de la vida. La teoría económica fundada en el esquema de la física mecanicista, produjo la visión del progreso desde las sombras que arroja el iluminismo de la razón en la caverna que mantiene sujetos a los sujetos en la jaula de racionalidad de la modernidad. Georgescu-Roegen libera al sujeto económico y abre la mirada hacia el fuego de la caverna, descubriendo la ley de la entropía en la que se consume la economía, trayendo a la claridad el proceso económico que no sólo produce a los entes del mundo de la *Gestell* como mercancías, sino que genera la degradación entrópica del planeta. Pero la economía no ha tolerado salir de la caverna para mirar directamente al sol, que ceguece su mirada y la lleva a retraerse dentro de la caverna para seguir mirando las sombras que arroja la racionalidad económica en su comprensión de la realidad del mundo, en el encadenamiento del capital, en el fin de la historia. Finalmente, si la humanidad habrá de superar la época de la *Gestell*, tendrá que salir de las sombras que arroja la comprensión económica del mundo, mirar de frente al sol, restaurar la verdad de la vida –la neguentropía– como la fuente originaria de la vida en una nueva τεχνή y otra economía fundada en la potencia de la φύσις, subsumida en las condiciones termodinámicas y ecológicas de la biosfera.

desconstrucción de su historia para alcanzar la claridad del “ser de la tecnología”. Más allá de superar el “olvido del Ser”, trascender el mundo de la *Gestell* implica la necesidad de desconstruir las teorías y los conceptos en los que se ha instituido la racionalidad de la modernidad –que constituyen la arma-dura del mundo en crisis–, para abrir el pensamiento hacia el reordenamiento del mundo dentro de la ontología de la vida.

La *destruktion* hermenéutica, tanto como la historia y la filosofía de la ciencia, abren vías para comprender las categorías originarias así como las condiciones epistemológicas y las transiciones ontológicas en la historia de la metafísica en las que emergen y se instituyen las ciencias; pero éstas no necesariamente pueden ser “reducidas fenomenológicamente” a los orígenes existenciales de la comprensión intuitiva de la facticidad de la vida, una vez constituidas como regímenes racionales. ¿podría operarse una desconstrucción de la economía mecanicista mediante una “reducción ontológica” que permitiera verla nacer de los modos primarios de producción y del intercambio de riquezas? ¿la ciencia económica derivada del modelo mecanicista de las ciencias físicas copernicano-galileano-newtoniano –las teorías económicas clásica y neoclásica, construidas en el desconocimiento de la naturaleza–, puede desconstruirse desde los modos originarios y las prácticas tradicionales de producción hasta el modo como los fisiócratas concibieron la economía desde la productividad agrícola en una relación directa (aunque impensada) con las condiciones de la naturaleza? O ¿debemos comprender la estructuración del mundo moderno a partir de los regímenes ontológicos dentro de los cuales se han constituido los objetos de conocimiento de las ciencias y sus modos de comprensión del mundo en su diferencia irreductible con los saberes tradicionales: en el encuentro, hibridación y diálogo conflictivo de sus estrategias discursivas por la reapropiación de la naturaleza?

Pensar la sustentabilidad de la vida trasciende al problema de pensar el mundo desde un saber representativo, como una “imagen del mundo” distorsionada por el olvido del ser. Heidegger denuncia “el movimiento del nihilismo en las muchas formas de su carácter inexorable y planetario que devora y consume todo (“On the question of being”, en *Pathmarks*, p. 296). Ese carácter planetario de la *Gestell* como disposición de los entes para el cálculo se prefigura en el carácter de la metafísica desde su momento originario en el que la pregunta por el ser se dirige a la “totalidad de los entes” que vienen a la presencia empírica y en el que λέγειν, como recolección en una unidad de la diversidad de los entes, ejerce una violencia sobre la “natural” tendencia hacia la dispersión del ser. La metafísica, al abarcar la “totalidad de los entes” bajo el signo de lo Uno y lo Universal, siempre ha tendido hacia una proyección planetaria que alcanza su punto de consumación en la globalización económica. La “voluntad de movilización total” que destacara Junger (*Der Arbeiter*, p. 148, apud Heidegger, *ibid.*:297) expresa el carácter del nihilismo como una *Gestalt*, “la única fuente que ‘otorga sentido’ y todo justifica”.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Junger consideraba que la dominación solo es posible hoy como la representación de la *Gestalt* del trabajador que reclama su valor planetario. El ‘trabajo’ en el más alto sentido, que permea toda movilización, es “representación de la *Gestalt* del trabajador” (*Der Arbeiter*, pp. 192-202, Apud. Heidegger, *Ibid.*:301. Esta representación de Junger no está alejada de la de Marx al plantear la “conciencia para sí” del proletariado como la agencia fundamental que moviliza al mundo, por la lucha de clases como motor de la historia.

Desde esa comprensión Junger percibe el “cruce de la línea” de la humanidad. Heidegger responde: “quizá la línea cero emergerá repentinamente frente a nosotros en la forma de una catástrofe planetaria” (Ibidem.). Empero esta premonición de la crisis ambiental, esta “movilización total”, que ciertamente apela a la voluntad de poder del capital, no remite el principio de esa voluntad de movilización total –de la totalidad de los entes, desde el trabajador humano hasta el “trabajo” de los gradientes termodinámicos– hacia sus efectos en el metabolismo de la biosfera, en la degradación ambiental que destina a la humanidad a “ser-en-un-mundo” que se degrada hacia la muerte entrópica del planeta.

Hasta ahora, la filosofía llamó a pensar la degradación del mundo operada por la razón recurriendo a intuiciones metafóricas. Nietzsche afirmó: “el desierto crece” (Heidegger, 1957/1988). Hoy, el maleficio de la técnica no es tan solo un problema derivado de la genealogía de la moral y de la disposición de los entes para el cálculo en un mundo objetivado, sino de un mundo donde la erosión del suelo de la vida se ha vuelto *realidad*. Si esta condición fue generada por la ciencia al haber instaurado un mundo objetivado, mecanizado y robotizado desde el modo objetivista de pensar lo real, no podemos pensar la condición del mundo fuera de los conceptos científicos que dan cuenta de la creatividad de la vida (neguentropía), del metabolismo, la resiliencia y productividad de la naturaleza, de los flujos de materia y energía y de los procesos entrópico-neguentrónicos determinados por la dinámica del proceso económico. La historia de la ciencia ha generado diversos conceptos de entropía, desde la termodinámica cercana al equilibrio de Carnot y Clausius a la termodinámica del no equilibrio y los sistemas disipativos de Prigogine, pasando por la termodinámica estadística de Maxwell y Boltzmann. La sustentabilidad de la vida lleva a desentrañar el sentido y la verdad de estos conceptos para comprender la termodinámica de la vida. Pues lo que se juega en el fondo de la comprensión de la época del ser de la *Gestell*, en la pregunta por la esencia de la técnica, es la vida; y esta se establece en la tensión entre la degradación de la biosfera inducida por la globalización económica y la inmanencia de la vida, en la dinámica neguentrónico-entrópica de la vida.

La trascendencia del mundo de la *Gestell* no es una dialéctica de la historia reducida a una oposición de contrarios: capital y trabajo; la transición hacia un futuro sustentable implica restaurar los modos de producción del mundo dentro del orden ecológico de la biosfera, en el balance de los procesos entrópicos y neguentrónicos de sus flujos de materia y energía; a través de modos innovadores de producción-apropiación-transformación de la naturaleza conformes con las condiciones termodinámicas y ecológicas de la biosfera. Se abren así las perspectivas de la vida en la Tierra, de una recompreensión de las condiciones de habitabilidad del planeta, de los modos sustentables de ser-en-el-mundo y la construcción de nuevos territorios de vida. La forja de un futuro sustentable se juega en el encuentro entre dos regímenes ontológicos, en la confrontación de dos racionalidades: entre la ontología de la *Gestell* –el orden de la técnica– y la ontología de la vida; entre la racionalidad económica –orden supremo de la racionalidad moderna– y la racionalidad ambiental.

6. Cornelius Castoriadis y la institución imaginaria de la vida

La vida debe retornar sobre la vida para seguir siendo vida. Tal es el dictum del “eterno retorno”. Si la vida ha sido olvidada por la ontología; si el mundo es por destinación de la

Historia del Ser; si la vida ha sido degradada por las maquinaciones de la historia de la metafísica; ¿de dónde habría de surgir el impulso vital capaz de sanear al mundo violentado por la historia, desgarrado por la técnica; para que pueda recomponerse en la inmanencia de la vida; para habitar el mundo conforme con las condiciones de la vida? Si en la historia de la metafísica ha prevalecido la abstracción del Ser en la idea (el εἰδός de Platón, la razón que se configura desde el *ego cogito* cartesiano, el *a priori* kantiano y el *saber absoluto* de Hegel; la *intencionalidad* de la conciencia trascendental de Husserl y la *verdad del ser* de Heidegger), la ambición objetivista de la ciencia y su visión determinista de los hechos de la realidad tendieron a sepultar la “materialidad” del *logos* como fuente y modo de *producción de la realidad*, del despliegue de la realidad posible resguardada en lo Real (la potencia de la φύσις), generada por la imaginación y la razón humana. Así, todo propósito de reivindicar la potencia de “lo ideal”, más allá del su sentido en el campo de la cultura y de las “ciencias del espíritu”, fue relegado al tribunal enjuiciador de las ideologías, del idealismo que encubre la clara transparencia del mundo y de la realidad objetiva a la que aspiran las ciencias. Empero, desde los márgenes del dominio del estructural-funcionalismo en el campo de las ciencias sociales, la sociología comprensiva ha rescatado el sentido de los imaginarios sociales.

Desde su crítica a la comprensión del mundo derivada del realismo racionalista de las ciencias, Husserl abrió una perspectiva fenomenológica desde la intencionalidad de la conciencia, donde desde el *sentido* de las cosas se establecería el vínculo entre el pensamiento y aquello que es pensado, entre *noesis* y *noema*. Heidegger, en la fenomenología hermenéutica de su ontología fundamental, pensó la relacionalidad del Dasein con su entorno como las estructuras significantes del cuidado que configuran los modos de ser-en-el-mundo. El método fenomenológico vendría destronar el principio apriorístico de la razón –derivado del cogito cartesiano– abriendo las vías del sentido en la comprensión del mundo. El propósito de Heidegger en su analítica existencial no era primeramente ver la constitución de los modos humanos de habitar el mundo, sino desocultar los modos más originarios de comprensión del ser mediante una *destrucción* hermenéutica. Su objetivo era llegar a la comprensión del Ser a partir del Dasein, no la constitución material y simbólica de los mundos reales de la vida –de los modos de ser-en-el-mundo– de seres humanos concretos en sus condiciones termodinámico-ecológicas de existencia. Si la “facticidad de la vida” es el modo en que el Dasein constituye su mundo en su “estar vuelto descubridor hacia el ente real mismo”, en ese modo de dirigir la pregunta hacia el ser del ente quedó pendi-ente la comprensión de la vida-en-sí, de la vida-misma como condición de la experiencia humana de la vida en la inmanencia de la vida.¹⁰⁸

Siguiendo la ética de Nicómaco, Heidegger establece “cinco modos por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico productivo [τεχνή]; la determinación que observa, discute y demuestra [*episteme*]; la circunspección propia de la solicitud [*frónesis*]; la comprensión propiamente intuitiva [*sofia*]; el inteligir puro [*vovς*]” (GA-62:61). ¿Podemos ver en este modo de “estar vuelto descubridor”, de

¹⁰⁸ Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra como él mismo [...] Esto sólo es posible si el conocimiento enunciator y auto-comprobatorio es, por su propio sentido ontológico, un estar vuelto descubridor hacia el ente real mismo (SZ:217) [...] La vida fáctica [que] se *desliza* por la fuerza del hábito, mucho más que por la fuerza de una apropiación expresa, traza las vías de realización por las que discurre la actividad del cuidado (GA:62:37).

“develarse y tomar custodia del ser”, lo *Real de la Vida* inscrito en los imaginarios sociales como el modo “vital” de expresión de la verdad de la vida, que se incorpora y metaboliza en prácticas de vida, en una simbiosis entre lo ideal y lo material? ¿Podríamos pensar los imaginarios culturales como el crisol en el que fragua significándose la vida, en que la vida se incorpora en el ser social, en que se funda y arraiga en la Tierra? ¿Los imaginarios serían el saber crudo de la facticidad de la vida, de una verdad que se configura en el encuentro de lo Real y lo Simbólico de la vida; como la relación de un *noein* a un *noema*, del modo de comprensión en que la vida humana se comprende en la vida de la biosfera, desplegándose en diversos modos de comprender (inteligir-percibir-sentir-actuar) en el mundo?¹⁰⁹

La comprensión de la vida en los imaginarios sociales, en el modo de significar lo Real de la Vida, en su configuración en los *habitus* y su manifestación en las prácticas de los pueblos de la tierra, se expresa la *ontología existencial* de una cultura; a través de sus imaginarios y prácticas se constituye, se funda y arraiga un *Dasein* cultural; se actualiza una verdad ontológica como la verdad de la vida en un mundo-de-la-vida; en un modo de ser-en-el-mundo. La vida se territorializa a través de las prácticas de vida de los pueblos de la tierra que enactúan el metabolismo de la biosfera en la construcción de sus territorios de vida.¹¹⁰ Pero ese “fundamento trascendental” de la vida no se da en una fidelidad a la esencia originaria de la vida. En sus modos de a-similar-se a la vida –en sus imaginarios, *hábitus* y prácticas– la vida se contextualiza en los modos en que la vida se reorganiza dentro de un orden ecológico en el que se “degrada” y un orden cultural en el que se “pervierte” la vida, en el que *Dasein* “fundamenta el ser” al lado de la vida.¹¹¹ El orden cultural nunca es una imitación ni un reflejo de la naturaleza. La errancia del *Dasein* es la destinación de la diferencia originaria entre lo Real y lo Simbólico: en *Dasein* encarna la imposible identidad entre lo Real y lo Simbólico en la transparencia de la Verdad del Ser y de lo Real de la Vida. Por ello *Dasein* puede construir un mundo ajeno a las condiciones de la vida.

¹⁰⁹ “El *noein* tiene el carácter fundamental del inteligir. El *nous* es el intelecto por excelencia, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato [con el mundo], aquello que de entrada pone a disposición del trato las cosas hacia las que éste dirige su atención” (GA-62:65). El *nous* es la forma más general de comprensión, abierta a los diversos modos de comprensión (intelección) del mundo. [En su actividad intelectual] el *nous* da el objeto puramente en cuanto a ‘algo’ desvelado, y en cuanto a tal, el *nous* es ‘simplemente verdadero’.” (Ibid:66). En este sentido, todo imaginario, como *frónesis*, *sofia* y *nous*, es verdadero en tanto establece una identidad, un modo de comprensión del mundo, de formar un mundo y de ser-en-el-mundo. En este sentido, *Sumak kawsay* y *Suma qamaña* profieren la verdad de los pueblos quechuas y aymaras.

¹¹⁰ En este sentido, *Dasein* es el modo de ser-en-el-mundo, en la complejidad ambiental de las condiciones ecológicas-termodinámicas-simbólicas de la vida, que constituyen sus *habitus* y prácticas, los mundos de vida donde se configuran las ontologías existenciales de los pueblos, no sólo desde la universal finitud de la existencia, sino desde la significación de la vida como un “ser para la vida ante la muerte entrópica del planeta”. En este sentido, el fundamento trascendental del *Dasein* como modo de ser-en-el-mundo, deja de ser un fundamento esencial y genérico del Ser y se realiza como un proceso de territorialización del ser cultural, en sus modos de significar y habitar el mundo dentro de las condiciones de la vida, en contextos ecológico-culturales específicos.

¹¹¹ Hacia ello apuntó Heidegger en un destello de lucidez hacia la vida, cuando escribe en *Der Satz vom Grund*: “Porque la trascendencia del *Dasein*, en su buscarse proyectándose y formando un entendimiento del ser, es un fundar las cosas [...que] brota de la libertad finita del *Dasein*; por esta razón, *Dasein puede*, en su fáctico dar cuenta y justificaciones, poner los ‘fundamentos’ de lado, suprimir toda demanda de ellos, pervertirlos y encubrirlos” (Heidegger, 1967/1998:131). En efecto, el *Dasein* que hace su mundo desde el ser puede fundar un mundo poniendo de lado los fundamentos y condiciones de la vida.

Más allá de la exposición de la estructura fundamental de los existenciaros que “organizan” los mundos del Dasein en su arrojamiento y resolución en el modo del cuidado, Heidegger no habrá de dilucidar los modos concretos de ser-en-el-mundo, las estructuras internas de esos modos de comprensión del mundo que expresan lo resuelto como modos de habitar la tierra, en los *hábitus* –modos instituidos de ser-en-el-mundo– y las prácticas de vida que establecen la relacionalidad con un territorio de vida. En su ser-en-el-mundo en el modo de su “estado de resuelto” y “decisión fundante” (*Entschlossenheit*)¹¹², el Dasein enactúa el metabolismo ecológico del territorio que habita. Dasein habita el mundo que funda en desconocimiento de sus condiciones de vida. Ante ese impensado de los modos en los que lo Real de la Vida se internaliza, se incorpora, se configura y expresa en el cuerpo humano de la vida, adquiere sentido la indagatoria de Castoriadis sobre los imaginarios sociales.

Castoriadis piensa los imaginarios sociales como un “magma de significaciones que constituyen el campo de lo social histórico. Llama “imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y [...] sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima” (Castoriadis, 1986). Castoriadis considera la institución de la naturaleza en las significaciones imaginarias, su emergencia y transformación en el pasaje de lo somático a lo psíquico; su inscripción y encarnación en el mundo sensible; su potencia transformadora en la institución social de su creación imaginaria:

El mundo de las significaciones instituido cada vez por la sociedad no es evidentemente ni un doble ni una calca ‘reflejo’ de un mundo ‘real’, pero tampoco se da sin relación con un cierto ser-así de la naturaleza [...] como en el “pasaje de lo somático a lo psíquico” hay emergencia de otro nivel y de otro modo de ser [...] nada es socio-histórico que no sea significación [...] referido a un mundo de significaciones instituidas. La organización de ese mundo se apunala sobre ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra los primeros puntos de apoyo, incitaciones, inducciones [...] Lo que de allí es tomado se da en función y a partir del mundo puesto por la sociedad; no lo es sino estando *formado* y *transformado* dentro y por la institución social [...] de suerte que finalmente, *aquello sobre lo cual* hay apuntalamiento es *alterado* por la sociedad por el hecho mismo del apuntalamiento –lo que no tiene ningún equivalente en el mundo psíquico. Puesto que la institución del mundo de las significaciones, como mundo socio-histórico es *ipso facto*

¹¹² Podemos pensar *Entschlossenheit* como el *habitus* instaurado en acciones y prácticas, que metaboliza la vida en el mundo: “El *Entschlossenheit* [dice Heidegger], ha sido determinado como *verschwiegend angstbereite Sichertwerfen auf das eigene Schuldigsein*, como proyecto de sí secreto (oculto, reservado, discreto) y experto de la angustia, proyecto de sí hacia su propia *Schuldigsein*, donde *shuldig* no quiere decir ni simplemente culpable, ni simplemente responsable (en el sentido formal de la libertad y la responsabilidad moral), se trata aquí de una deuda no empírica de la que soy deudor como si estuviera ya siempre comprometido en un contrato –y esa es la historicidad– un contrato que no he firmado, que no he tenido que firmar pero que me obliga ontológicamente” (Derrida, 2013:273-4). *Entschlossenheit* refiere así a la fundación de un *habitus*; como “estado de resuelto” remite a un modo de “hacerse un mundo” y de “ser-en-el-mundo”; un “acto decisorio” que me hace actuar de cierta manera dentro de un régimen ontológico que constituye mi *mundo de vida*, que pre-ontológicamente mantiene mi deuda con la vida, antes y más allá de mi conciencia.

‘inscripción’ y ‘encarnación’ en el ‘mundo sensible’, a partir de lo cual éste es transformado históricamente en su ser-así [...] el cual se deja alterar “condicionalmente” mediando a la vez sus ‘intersticios libres’ y su ‘regularidad’ [...] La ‘realidad’ natural es indeterminada a un grado esencial por el hacer social [...] Hay indeterminación incluso a escala macroscópica –hay movimiento, poder-ser de otro modo, de la ‘materia’ o ‘potencia’ en el sentido aristotélico del término (Castoriadis, 1975:474-5).

De esta manera, la naturaleza que ‘apuntala’ la transformación social, es “trascendida” por el orden socio-histórico. Pero si los mundos creados como significaciones instituidas no son meras quimeras; si son mundos que sostienen a cuerpos vivientes; si son apuntalados por la “materia” y la “potencia” de la naturaleza; nada podría emerger allí que no esté apuntalado por lo posible de la potencialidad de la φύσις, de lo Real de la Vida. Al afirmar que “la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene”, Castoriadis se sitúa en una posición no subjetivista, pero en el ámbito de la sociología comprensiva centrada en la creatividad social –lo arbitrario de las significaciones imaginario-sociales– sin dilucidar las “restricciones que impone el mundo físico a la organización del ser viviente”, los modos como se inscribe lo Real dentro de las condiciones en las que la sociedad significa su mundo. En este sentido afirma:

Las operaciones lógicas/físicas a través de las cuales la sociedad se relaciona, organiza y utiliza el primer estrato natural, están siempre bajo la influencia de las significaciones imaginario-sociales, las cuales son arbitrarias y diferentes entre sí como si pertenecieran a sociedades distintas. *El mundo físico de las restricciones impone sobre la organización del conjunto del ser viviente una parte esencial de nuestro entendimiento de esta organización* (Castoriadis, 1986:12).¹¹³

Castoriadis habrá de reafirmar a lo largo de su obra el sentido de los imaginarios como fuente de creatividad desde la cual se instituye una sociedad –una “*vis formandi*, inmanente a las colectividades humanas y a seres humanos singulares; una facultad de innovación radical creación y formación”– que denomina *imaginario social instituyente* (Castoriadis, 2007:125).¹¹⁴

¹¹³ Castoriadis agregaría: “lo que el mundo natural como tal inevitablemente ordena o prohíbe a la sociedad – y por tanto, a todas las sociedades– es completamente trivial y no nos enseña nada” (Ibidem.) Pongamos de relieve la flagrante contradicción de las dos últimas frases: pues si *el mundo físico de las restricciones impone sobre la organización del conjunto del ser viviente una parte esencial de nuestro entendimiento de esta organización*, de ello no se deduce que lo que *el mundo natural como tal inevitablemente ordena o prohíbe a la sociedad –y por tanto, a todas las sociedades– es completamente trivial y no nos enseña nada*. Justamente lo contrario. La crisis ambiental echa por tierra tan aventurada aseveración. Mas, como veremos, no sepulta el sentido fundamental del imaginario social, no sólo como comprensión de un mundo de la vida, sino como apertura a una indagatoria sobre los modos en que se decanta y resignifica la vida en el imaginario social.

¹¹⁴ Si Habermas critica la comprensión de un imaginario que emerge ex-nihilo, Castoriadis busca reafirmarse en ese punto: “Aquí creación significa creación ex-nihilo, la creación de nuevas formas del ser. Creación ontológica” (Castoriadis, 2007: 125). Para Castoriadis, “no existe [...] ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra [...] Los intentos de hacer derivar las formas sociales de las condiciones físicas, de los antecedentes o de las características permanentes del hombre, son peores que fracasos; carecen de sentido. En esto, la ontología y la lógica heredadas no tienen esperanza: están obligadas a ignorar el propio ser de lo social-histórico” (Castoriadis, 1997:17). Como veremos, lo que está en cuestión no es la creatividad humana, sino un cierto creacionismo social radical, libre de las condiciones de la sociedad histórica instituida por la propia historia de la metafísica y desvinculada de las condiciones de lo Real de la vida. Es esa la nueva ontología de lo social-histórico que hipostasía Castoriadis y está en la base de

A pesar de su aparente derivación del εἶδος platónico, la categoría de “imaginario”, no se ha constituido en una categoría fundamental de la metafísica.¹¹⁵ Empero, el imaginario instituyente no es en principio diferente que las significaciones desde las cuales el Dasein funda su mundo. En este sentido dirá Castoriadis que “las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una ‘representación’ del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un constructum intelectual; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *Stimmung* específico –un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social” (Castoriadis, 1997). En esta definición resuenan los ecos de las significaciones primeras que forman los mundos de la vida en la intencionalidad fenomenológica de Husserl y en la facticidad de la vida y la significancia del cuidado de la ontología fundamental de Heidegger.

¿En qué habría de diferenciarse el imaginario social instituyente de la intencionalidad de la conciencia trascendental? Podríamos decir que en su carácter social, en el hecho de que el imaginario no es una noesis que aprehende y contiene un noema como su realidad correspondiente, que no pretende la objetividad del mundo desde las condiciones de una subjetividad trascendental, sino que pretende instituir un modo de ser-en-el-mundo desde la significancia del mundo creado desde su potencia imaginaria. En la autonomía creacionista del imaginario instituyente, resuena lo que Heidegger piensa en el *Entschlossenheit* como una raíz y una huella, abriendo el pensamiento a una comprensión más “auténtica” de aquello que se juega y se conjuga en el imaginario social, como apertura de la historia desde la reapropiación de los mundos de la vida, en la destinación de una herencia, de un patrimonio de vida. En su interpretación de Heidegger, Derrida descubre

nuestra decisión con respecto a la herencia, esta decisión que debe ser auténtica, es decir, comandada por la *Entschlossenheit*, debemos asegurarnos de las condiciones de una historicidad de la *Entschlossenheit* misma [...] Hace falta entonces colocar el problema de la tradicionalidad de la *Entschlossenheit* antes de la relación de la *Entschlossenheit* a la tradicionalidad en el mundo. La autenticidad de la historicidad requiere la historicidad de la autenticidad. Es a lo que responde la noción de *Sichüberlieferung* (auto-tradición) [...] la condición ontológica de una historicidad propia o auténtica y de eso que Heidegger llama destino. *Schicksal* (diferente de fatalidad, historia como destino, de libertad, decisión y fatalidad). Es a condición de que la autenticidad del *Entschlossenheit* se constituya en destino y se herede ella misma que la herencia en general, patrimonio de los bienes, de los valores, de la cultura, la tradición del sentido en general, serán posibles y auténticos (Derrida, 2013:280-281).

sus postulaciones.

¹¹⁵ Castoriadis señala que “En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant llamó imaginación trascendental a la imaginación requerida para que hubiera un conocimiento certero y no empírico. Pero en la segunda edición de la *Crítica*, redujo considerablemente su papel e importancia. La noción regresó con fuerza con Johann Gottlieb Fichte, y luego se hundió la cuestión en el olvido hasta 1928 cuando Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, redescubrió la imaginación como noción filosófica [...] y trató de darle a la imaginación un lugar esencial en la relación de los seres humanos con el mundo. Y luego [...] no volvió a hablar de la imaginación” (Castoriadis, 2007:124).

Si en la evolución de la vida hacia lo “adyacente posible” late la posibilidad de lo que aún no ha sido, resguardado en las anteriores formas de vida, en la posibilidad creativa de los imaginarios late la huella de lo sido en el patrimonio de la vida. La *Entschlossenheit* se comprende así en el sentido del imaginario radical que mueve al ser cultural hacia una emancipación fundada en el propio principio y sentido de su ser originario –su patrimonio biocultural–, tal como se expresa hoy en las luchas de resistencia/rexistencia de los pueblos de la Tierra.

No es necesario [señala Heidegger], que el *Entschlossenheit* sepa cual es la proveniencia de las posibilidades sobre cuales se proyecta. Pero pertenece a la temporalidad del Dasein y solamente a ella el poder *tomar* el poder de ser existencial en el cual se proyecta, y de tomarlo en la comprensión del Dasein tal como es transmitida. La *Entschlossenheit*, cuando regresa sobre sí, cuando se herencia ella misma, se vuelve *repetición* de una posibilidad de existir que es transferida. Eso implica que la repetición sea auto-transmisión explícita, es decir, re-cesión hacia las posibilidades pasadas del *Dasein* [...] Pero ese retorno al pasado, para ser auténtico, tiene su fundamento existencial en el *Entschlossenheit* anticipante, pre-cursivo, en la cual la decisión es decidida que brinda la libertad a la prosecución *polémica* o *fiel* a aquello que se repite o es repetible [...] Es por ello que la repetición tiene su origen en lo por venir (Derrida, Ibid:294, 295).

En este sentido, el *Entschlossenheit* es la expresión heideggeriana del eterno retorno de la voluntad de poder de la vida. Esta interpretación abre la comprensión de los imaginarios instituyentes como procesos de autenticación de la vida a través del habitus que resiste, se reafirma y *rexiste* en la historia, a través de las prácticas sociales que destinan al mundo hacia horizontes de sustentabilidad de la vida: hacia un futuro sustentable fundado en los imaginarios de la vida arraigados en las tradiciones de los pueblos de la Tierra.

Superando una visión “creacionista” de la institución imaginaria de la sociedad en que las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio, resituando los imaginarios en la historicidad de las huellas de la proto-escritura, del logos y de la historia de la ontología, habremos de comprender los imaginarios sociales como una categoría fundamental para repensar una “ontología de la vida”; para pensar las condiciones de la vida más allá de su comprensión óptica y ontológica: para abrir al pensamiento el enigma de los modos de incorporación de la vida en las significaciones, los habitus y prácticas que establecen los modos de habitar la vida conforme con las condiciones de la vida. En este sentido, la indagatoria sobre los imaginarios sociales se abre hacia la pregunta por los modos de incorporación y expresión práctica de la vida; sobre los modos en los que se instituyen los mundos de la vida como lugares desde donde hoy se instauran y ejercen los derechos del ser cultural; y sobre la constitución del campo de una ontología política en el horizonte de la sustentabilidad de la vida.

La comprensión de los imaginarios instituyentes de lo social-histórico abre nuevos sentidos –más políticos– a la constitución de estos mundos de la vida. Como apunta Castoriadis, los imaginarios sociales son representaciones de un mundo que dan sentido existencial y coherencia a ciertas prácticas. En este sentido, los imaginarios están incorporados a las identidades que conforman al ser cultural; no sólo se afirman como un principio de autonomía y singularidad –como bastiones de resistencia a la colonización de otras culturas dominantes y hegemónicas–, sino como soportes desde donde se resignifican sus

identidades. En los imaginarios sociales se condensan ideologías, identidades, habitus y prácticas; se manifiestan modos diversos de ser-en-el-mundo. La identidad nunca es estática: no es el *arche* de un origen, sino el despliegue del ser en un devenir que se conjuga e hibrida con otras identidades, que se reidentifica en relación con sus prácticas con su entorno y se confronta con la racionalización del mundo. Los imaginarios son la raíz desde donde se reinventan las identidades culturales, la fuente desde donde los sujetos se transforman en actores sociales para la reconstrucción de sus mundos de vida. El que el imaginario sea instituyente –y no solamente instituido– da cuenta de su “movilidad en lo abierto”: son imaginarios creativos. Su trascendencia es emancipación.

Los imaginarios sociales aportan así una inteligibilidad política del mundo: abren una nueva indagatoria sobre la naturaleza de los fenómenos sociales e históricos. Los imaginarios sociales derivan del orden simbólico y de las estructuras lingüísticas que configuran las formas culturales de significación del mundo, pero no se reducen a sus determinaciones estructurales. En un sentido más complejo, los imaginarios sociales caracterizan el *modo de generación ontológica de la realidad de las sociedades humanas* a partir de un *modo sui generis del ser cultural*. Los imaginarios sociales designan un mundo singular creado por una sociedad como su mundo propio, el “magma de significaciones sociales” (Castoriadis, 1975) donde brota el “acontecimiento” que recrea al ser colectivo en la refundación de su verdad. Los imaginarios sociales son el magma de significaciones en los que arde el fuego de la vida. Estos se manifiestan en *costumbres en común* (Thompson, 1998); encarnan en *hábitus* (Bourdieu, 2009) y se despliegan en *esquemas de prácticas* (Descola, 2005). En este sentido, los imaginarios sociales regulan las prácticas de una comunidad, establecen el crisol en el que fraguan las maneras de ser, de sentir, de pensar y de actuar, expresando el deseo de vida de un pueblo, de una cultura, de una comunidad; forjando los mundos-de-vida desde donde se reclaman derechos de ser-en-el-mundo.

En los imaginarios sociales en los que se han interiorizado las condiciones ecológicas y simbólicas de la vida de un pueblo, el ser cultural inscribe la potencia de su alteridad: alteridad como transformación desde el ser instituido ante otros modos de ser, frente a las racionalidades globalizadas de la modernidad, que ejercen un poder de desconocimiento, subyugación y exterminio de las formas tradicionales del ser cultural. Surge allí el enigma de la traslación metafórica que se opera desde lo Real –en los modos de la sensación y la percepción a través del lenguaje–, en la configuración de los imaginarios sociales y su manifestación en habitus y prácticas sociales.¹¹⁶ Estas traslaciones metafóricas se

¹¹⁶ Ese magma de significaciones se configura e instituye como una “traducción” de lo real de la vida en las configuraciones de sus significaciones imaginarias, en una traslación metafórica hacia el orden simbólico y la organización práctica de la vida. Para Castoriadis, este magma emerge como un acto creacionista desde la autonomía del orden simbólico de la cultura: “Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización lo llamo magma” (Castoriadis, 1986:15). Rousseau habría sido el primero en intentar pensar la traslación desde lo Real hacia los imaginarios: “Como la primera palabra, el primer pictograma es una imagen, a la vez en el sentido de representación imitativa y de desplazamiento metafórico. El intervalo entre la cosa misma y su reproducción, por fiel que esta sea, sólo es recorrido por una traslación. El primer signo está determinado como imagen. La idea tiene una relación esencial con el signo, sustituto representativo de la sensación. La imaginación suple la atención que suple la percepción. La atención puede tener como ‘primer efecto’, ‘hacer subsistir dentro del espíritu, en ausencia de los objetos, las percepciones que éstos han ocasionado’ (Rousseau I, 11, 17). La imaginación a su vez permite ‘la representación de un objeto a partir de un signo, por ejemplo,

“operarían” a través de una proto-escritura ideo-fonográfica, estadio previo del lenguaje y la escritura donde se forma el *λόγος* en el que se configura el pensamiento ontológico:

la proto-escritura que no pintaba el lenguaje sino las cosas podía acomodarse a una lengua, y por consiguiente a una sociedad que no estuviera ‘completamente formada’. Este primer estadio siempre es ese límite inestable del nacimiento: se ha abandonado la ‘pura naturaleza’ pero no se ha alcanzado completamente el estado de sociedad. Los mexicanos y los egipcios no habrían tenido derecho, según Rousseau, más que a una ‘cierta sociedad’. La segunda manera representa los sonidos, pero sin descomponer las palabras y las proposiciones. Sería, pues, ideo-fonográfica. Cada significante remite a una totalidad fónica y a una síntesis conceptual, a una unidad compleja y global del signo y del sonido. Todavía no se ha alcanzado la escritura puramente fonográfica [...] dentro de la cual el significante visible remite a una unidad fónica que no tiene en sí misma ningún sentido. Quizás por esta razón el ideo-fonograma supone una ‘doble convención’: la que liga al grafema a su significado fonemático y la que liga ese significado fonemático, en tanto significante, a su sentido significado, si se quiere a su concepto. Pero dentro de este contexto, ‘doble convención’ también puede querer decir [...] otra cosa: convención lingüística y convención social, (‘Lo que sólo puede hacerse cuando la lengua está totalmente formada y cuando un pueblo está unido por leyes comunes.’) No se requieren leyes instituidas para entenderse sobre la pintura de las cosas y de los seres naturales, pero ciertamente hacen falta para fijar las reglas de la pintura de los sonidos y de la unidad de las palabras y de las ideas (Derrida, 1967:268-9).

De esta manera se acerca el pensamiento a la enigmática pregunta sobre cómo se internaliza la vida desde la proto-escritura y la lengua de un pueblo, a través de las mediaciones no lingüísticas de la percepción y los sentidos, hacia sus convenciones y prácticas sociales, donde se conjugan sus “traducciones” y “traslaciones” en la configuración del magma de significaciones y los grados de “libertad y autonomía” con que el imaginario instituye un orden social “sobre” el orden ecológico del territorio que lo sustenta, donde se expresa la diferencia y conjunción entre la cultura y la naturaleza. Mas si el habla, el lenguaje y la escritura son apenas pivotes de la traslación metafórica de lo Real hacia lo Simbólico, instancias antepredicativas y preontológicas del lenguaje que no determinan el evento creativo del imaginario, aún no hemos respondido al enigma de este enigma: el origen viviente del lenguaje: los modos metafórico-metabólicos-metafísicos en que lo Real de la Vida –el caos entrópico y la organización neguentrópica de la vida que se entretajan en el *Λόγος* originario, en la trama ecosistémica y en el metabolismo de la biosfera–, en el fuego de la vida que se transmuta en el magma de significaciones los imaginarios sociales, forja el habitus, instituye prácticas sociales y arraiga en modos de habitar el mundo. Esos habitus, prácticas sociales y modos de habitar el mundo, en la autonomía en que se instituyen frente a las determinaciones del entorno, movilizan los procesos entrópico-neguentrópicos de la

de un simple nombre’. La teoría del origen sensible de las ideas en general, la teoría de los signos y del lenguaje metafórico que rige casi todo el pensamiento del siglo XVIII, recorta aquí su crítica al racionalismo de tipo cartesiano sobre un fondo teológico y metafísico intacto. Es el pecado original, funcionando como precedentemente el diluvio, quien hace posible y necesaria la crítica sensualista a las ideas innatas, el recurso al conocimiento por signos o metáforas, habla o escritura, el sistema de los signos (accidentales, naturales arbitrarios). ‘De este modo, cuando yo [Rousseau] diga *que no tenemos ideas que no nos vengan de los sentidos*, hay que acordarse ciertamente que no hablo sino del estado en que nos hayamos después del pecado [de la escritura originaria] (I,1,8, p. 10) (Derrida, 1967:356).

biosfera en la fundación de sus territorios de vida que hoy, ante la crisis ambiental retroaccionan imponiendo condiciones de la vida a la reinvencción de los imaginarios sociales.

¿Podría llevarnos una hermenéutica de los modos de habitar el mundo desde la institución imaginaria de las sociedades humanas, a una desconstrucción de la vida antes de remitirse a un principio ontológico o lingüístico –anterior al significante que lo significa, previo al pensamiento del ser– nos permita comprender la institución de los hábitos y prácticas, del modo en que arraiga en la realidad práctica de la facticidad de la vida un principio de vida que se hace manifiesto a través de los imaginarios sociales; que remita a las condiciones termodinámico-ecológicas-simbólicas-culturales de la vida y a sus vías de instauración en los mundos-de-vida; una hermenéutica del cuerpo y el territorio; una traducción sin método –ciega y verídica al mismo tiempo– de la vida, previa a su inscripción en una gramática y en una sintaxis de las prácticas de la vida; una inscripción de la vida en la vida: sin voz, sin logos, sin escritura previas?

En los imaginarios sociales se internaliza e incorpora lo Real de la Vida como una transfiguración y reconfiguración de la vida, instituyendo modos de ser-en-el-mundo donde se despliegan modos diferentes de pensar y de sentir la vida; hábitos, costumbres y prácticas que no reflejan la verdad de lo Real, sino que crean mundos de vida; que se manifiestan en un ethos y prácticas de vida. Si estos procesos de incorporación de la vida no siempre se expresan en formaciones discursivas, tampoco podrían eludir el acto creativo del lenguaje. Más allá de la huella que pudiera haber dejado un proto-lenguaje en el ethos de un pueblo, el imaginario instituyente lo es desde la creación imaginaria del lenguaje en su cotidianeidad práctica, allí donde el sentido se vuelve τέκνη y πραχτις, donde las tradiciones culturales, los saberes prácticos y la formación de identidades es mediada por la acción comunicativa de una comunidad reflexiva. De esta manera, las comunidades y pueblos forman sus mundos de vida no sólo por la función poética del lenguaje, sino en su función práctica cotidiana: en el *que-hacer* y no en el *ser-estar-allí*. Al enunciarse lingüísticamente, los imaginarios adquieren un carácter colectivo y dialógico en donde se manifiesta la fuerza imaginativa alterativa y prospectiva de un pueblo o comunidad en la invención de nuevos mundos-de-vida. Sus enunciados no expresan ni la intención de una noesis ni elementos autónomos de significaciones múltiples posibles, sino que generan sentido a través de su diferencia semántica con otros enunciados reales y posibles en su apertura a un diálogo de saberes. A través de sus prácticas discursivas –en su experiencia y experimentación con el medio ecológico que habitan–, los imaginarios arraigan en territorios de vida y afirman su derecho de ser-en-el-mundo.¹¹⁷

¹¹⁷ En este sentido, tanto el reclamo de las comunidades indígenas a sus derechos consuetudinarios, el reclamo del “derecho a tener derechos” o el establecimiento de las reservas extractivistas de los seringueiros en la amazonia brasileira, son ejemplos del imaginario instituyente de los pueblos. Allí se define y arraiga la verdad de un pueblo y se expresa la verdad de la vida en su co-evolución bio-eco-cultural. La instauración de un mundo de vida no es la fundación de un Dasein desde la significancia del cuidado en que hubieran sido asimiladas a priori las condiciones termodinámico-ecológicas del medio, o como una intuición noética desde donde fundara fenomenológicamente su mundo-de-la-vida. Un territorio de vida se instituye en una práctica histórica, en una comunicación intercultural y un diálogo de saberes con la ciencia y con otros saberes, en un proceso de objetivación de la vida, sin que ningún a priori de la vida pueda establecer sus condiciones objetivas a través de un modelo de falsación o resolverse los conflictos entre diversos modos de territorialización de la vida a través de la racionalidad de la acción comunicativa.

Los imaginarios sociales no son las representaciones de un sujeto individual –si bien los sujetos se absorben en tales representaciones que dan sentido en sus mundos de la vida–, sino de un ser colectivo. Estos se constituyen a partir de una organización cultural y de relaciones sociales, generando un consenso básico de la vida en común de una sociedad. En este sentido, los imaginarios sociales son la matriz desde la cual se constituye una “comunidad reflexiva”, entendida como la posibilidad de reflexión de una comunidad sobre el magma de significaciones que configuran los sentidos instituidos de sus mundos de vida; desde donde pueden reconstituir su identidad al reconfigurarse en el encuentro con lo Otro que la asecha y en la alianza con otros mundos de vida, diferentes pero solidarios. Así, la reflexión comunitaria desde los imaginarios sociales no es un simple proceso interno de reconfiguraciones significativas dentro de un sistema ideológico autónomo; no es un grado más en la evolución integrativa de una cultura en relación con su entorno (así este incluya los cambios ambientales que establecen sus condiciones de vida). La reflexión de una comunidad sobre sus imaginarios surge ante la imposición de la institucionalidad de la racionalidad moderna y el encuentro con sus imaginarios instituidos.

Para Castoriadis, el poder instituyente de los imaginarios, radica en el hecho de que son significaciones que se encuentran encarnadas en el ser social; como los hábitos, no se manifiestan necesariamente como expresiones explícitas sobre su sentido, sino que, de manera implícita, constituyen de entrada “sentidos en acto”. En los imaginarios arraiga la potencia de la vida y se configura la creatividad de la cultura. En tanto que estos imaginarios se expresan discursivamente –más allá de las determinaciones de la lengua sobre los imaginarios–, el habla de los pueblos abre posibilidades de comunicación con otras culturas y con el mundo globalizado. El lenguaje permite resignificar la realidad vivida e inventar nuevos mundos de vida. Pero la significancia de los imaginarios trasciende al significado de las palabras que los designa.

Más allá de la renovación de los significados que instaura la palabra nueva, de la singularidad de las lenguas, de la creatividad de sus encuentros y la alternatividad de sus sentidos, Levinas antepone al significado de la palabra el sentido del mundo que antecede a la palabra y vulnera lo dicho para inscribir el habla en una des-inscripción de los sentidos ya dados, convertidos en hechos y realidades empíricas. De esta manera, la sensibilidad, la mirada y la palabra se funden en una significancia que desconstruye lo ya dado –lo establecido por la razón dominante–, para abrir lo pensado a lo por-pensar. El sentido, dice Levinas, es encarnación,

una inteligibilidad previa a la significación, pero también derrocamiento del orden del ser tematizable en lo Dicho [...] una significación que sólo es posible como encarnación [...] la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma de *dar* [...] la inquietud que significa, no se constituye a partir de una apercepción cualquiera que pone la conciencia en relación con el cuerpo; la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada [...] el uno-para-el-otro o la significación –el sentido de la inteligibilidad– no reposa en el ser [...] sino que guía al discurso más allá del ser (Levinas, 1978/1987: 126, 135).

La relación de otredad se expresa en una significancia que está antes del significado y más allá de una totalidad sistémica. La sistematización de significados y correlaciones ópticas no resuelve la deuda de la tematización del ser y de los entes que produce su disyunción –la separación del cuerpo y el alma; de la naturaleza y la cultura– que no se suelda ni se salda dentro de un sistema. La significancia que nace de la sensibilidad –antes de la significación de la palabra sobre las cosas que abre la vía de la ontologización del mundo–, deja una huella solo perceptible en el rostro que está más allá de la significación objetivante de la realidad. La significancia de la alteridad está más allá de la intencionalidad de la conciencia y del acto resuelto del Dasein. Ese carácter del “sí mismo” lo define Levinas como

identidad anterior al ‘para sí’, no es el modelo reducido o germinal de la relación de sí consigo mismo, tal como sería el conocimiento. El sí mismo, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo, no coincide con la identificación de la verdad. No se dice en términos de conciencia, de discurso o de intencionalidad [...] El sí mismo no reposa en paz bajo su identidad y, sin embargo, su inquietud no es escisión dialéctica ni tampoco proceso que iguale la diferencia. Su unidad no se añade solamente a un contenido cualquiera de la ipseidad, como el artículo indeterminado que substantiva incluso al verbo al ‘nominarlo’ y al tematizarlo. Aquí la unicidad precede a todo artículo y a todo proceso [...] la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también no-indiferencia del mismo respecto al otro (Ibid.; 173, 174, 221).

En este sentido, habríamos de pensar la significación imaginaria más allá de lo que en ella pudiera pensarse como una manifestación del ser, ya sea por la fenomenología de la intencionalidad de la conciencia o por la ontología de la existencialidad del Dasein. Dice Levinas:

el hecho de que no se pueda filosofar antes de la manifestación de algo no implica de entrada que la significación ‘ser’, correlativa de toda manifestación, sea la fuente de esta manifestación y de toda significación, como podría pensarse a partir de Heidegger, ni tampoco que la mostración sea el fundamento de todo lo que se manifiesta, como piensa Husserl. Conviene reflexionar de nuevo sobre el sentido mismo de un psiquismo que se juega dentro de la tradición occidental entre el ser y su manifestación o en la correlación del ser y su manifestación” (Ibid:125).

De esta manera Levinas traza su demarcación no sólo con la filosofía del sujeto y la teoría del conocimiento que se configura del cogito cartesiano y el idealismo trascendental de Kant, sino con la fenomenología trascendental de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger. De allí se abre una nueva indagatoria para intentar comprender cómo la vida se manifiesta en los imaginarios, que no son ningún a priori de la razón y se expresan muchas veces de modo pre-predicativo y no discursivo, como modos de incorporación de la vida no inscritos de antemano en un lenguaje, pues su antecendencia es la vida que se interioriza y en un vuelco en el que se hace lenguaje que no sabe decir la vida. En ese sentido, habríamos de indagar los imaginarios como entidades “no metafísicas” y en un modo “no metafísico”. Habríamos de ver en ellos el *Ereignis de la vida* –los modos de apropiación de la vida en el despliegue de la vida desde la diferencia entre lo Real de la Vida y la Vida Simbolizada–

antes que inscribirlos en la verdad del ser.¹¹⁸ Los imaginarios son un modo de apropiación de la vida en la radicalidad de esa diferencia originaria y constitutiva entre la Tierra, el Cuerpo y la Mente: entre lo ideal y lo material; entre la percepción, la intuición, y lo inteligible de la vida.

Los imaginarios sociales no se instauran como un reflejo en la conciencia de una realidad, de la relación entre un logos de la naturaleza o una significancia denominativa que naciera del lenguaje. Más bien nacen de manera originaria como modos pre-lógicos, pre-ontológicos y pre-predicativos de comprensión de un mundo, aunque posteriormente llegan a inscribirse en los códigos del lenguaje y a expresarse discursivamente. Mas esa inscripción de los imaginarios en la gramática de una lengua no suprime el carácter creativo y alterativo del imaginario: si por una parte el lenguaje fija una realidad a través de su función nominativa, por otra resiste al dominio de un lenguaje racionalizador y unificador del sentido, al tiempo que por su misma diversidad creadora de mundos abre las vías a la alteridad del sentido. En este sentido Steiner señala que,

Las lenguas que determinan y son determinadas por las pasiones de identidad tribales, regionales o nacionales han demostrado ser más resistentes a la racionalización, a los beneficios de la homogeneidad y a la formalización técnica de lo que uno hubiera esperado [...] perduramos creativamente gracias a nuestra capacidad imperativa para decir 'no' a la realidad, para construir ficciones de la alteridad, de la 'otredad' soñada, deseada o esperada con el fin de que nuestra conciencia las habite [...] Cada lengua es una 'epifanía' o articulación revelada de un paisaje histórico-cultural determinado [...] lo que la lengua revela como genio específico de la comunidad, la lengua misma lo ha moldeado y determinado. Es un proceso dialéctico, en el que las fuerzas creadoras del lenguaje convergen y se distancian al mismo tiempo en el seno de una misma civilización [...] A partir de lenguas misceláneas, los hombres sólo pueden elaborar estructuras mentales, incluso sensoriales, diferentes. El lenguaje genera su modo específico de conocimiento [...] pero] el Verbo cósmico no se esconde en ninguna de las lenguas conocidas; después de Babel, el lenguaje es incapaz de conducirnos de vuelta a esa palabra. El clamor de las voces humanas, el misterio de su diversidad, el enigma que es cada una para la otra, clausura el sonido del Λόγος (Steiner, 1991: 18, 15, 96-97, 83).¹¹⁹

En este sentido, más allá del lenguaje tras el cual se oculta el "verbo cósmico", de la φύσις que se esconde tras el λέγειν-λόγος de cualquiera de las lenguas conocidas, los imaginarios sociales son las instancias donde resuena el Λόγος universal, donde se expresa en sus

¹¹⁸ De manera sintética dice Heidegger: "El Ser rige/prevalece apropiando el fundarse del Da, en breve, como apropiación" (GA-65: 174). Este fundarse no es una fundamentación teórica, sino arraigo del Da en el Dasein, encarnación del Ser en el Dasein, en sus imaginarios. Mas esta apropiación del ser no sólo funda al Dasein: arraiga en la Tierra, por los modos de habitar el mundo, en los procesos de territorialización de la vida a través de los modos de ser-en-el-mundo.

¹¹⁹ En este sentido, Foucault autoelogia el carácter ficcional de su propia obra y afirma: "me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, 'fabrique' algo que no existe todavía, es decir, 'ficcione'. Se 'ficcione' la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se 'ficcione' una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica" (Foucault, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en *Microfísica del poder*, 1979:162). Mas la función creativa del imaginario instituyente no proviene solamente del carácter ficcional de la lengua, sino expresa la fuerza creativa de la vida humana.

modos pre-fonéticos, pre-lógicos y pre-ontológicos lo *Real de la Vida*, donde se escucha el sonido del “verbo cósmico” silenciado por el estruendo del mundo terrenal. Los imaginarios no son configuraciones ideológicas que anteceden al surgimiento de una visión científica del mundo, de un paradigma coherente, contrastable y verificable en la realidad del mundo objetivo. Los imaginarios son ya mundos-de-vida producidos e instaurados por la “facticidad de la vida” en sus modos de “hacerse mundo”, un mundo desde sí y para sí previo a la objetivación del mundo. Pero no son mundos que giran y se sostienen fuera del campo de gravedad de lo Real de la Vida. Los imaginarios sociales se instauran desde el momento originario de disyunción de lo Real y lo Simbólico, del devenir de la φύσις destinada por el λόγος, del despliegue de la naturaleza que se bifurca, co-evoluciona y se complejiza con la cultura, en la diferenciación y conjunción de la vida dentro de la vida misma y que conduce hacia la reflexión del pensamiento sobre la vida, desde la emergencia de los imaginarios de la vida hasta la racionalización del mundo de la vida.

Las significaciones imaginarias no son representaciones conceptuales de una realidad que “está ahí” de manera objetiva, o invenciones ideológicas que transforman la realidad socio-histórica independientemente de lo Real de la Vida y la forma como es incorporado en los mundos de la vida, constituyendo de esa manera a la sociedad e inscribiéndose en la historia. El ser social no se conforma fuera de la naturaleza: la ontología existencial de un pueblo se instituye a través de las significaciones que asigna a lo Real que se incorporan a través de sus imaginarios en sus mundos de vida, en el orden cultural en el cual se organiza el poder instituyente de los imaginarios sociales.

Originariamente, la vida se desplegó en su devenir termodinámico hasta que de la organización de la vida orgánica emergió el lenguaje y con él, el orden Simbólico en su disyunción con lo Real de la Vida. Allí pudo configurarse el pensamiento ontológico, la diferencia entre la Φύσις y el Λόγος que habría de separar la Naturaleza de la Cultura. Descartes radicalizó esta diferencia ontológica al separar el objeto y el sujeto del conocimiento. Empero, la reunificación de la vida no podrá venir de una reflexión del sujeto sobre el mundo desquiciado por la intervención del conocimiento en la degradación entrópica de la vida. Los imaginarios son instancias en que la vida se incorpora en el ser cultural diverso en el devenir plural de la naturaleza y de la cultura, en la diversificación del Dasein y de sus modos de existencia, en la pluralidad de los imaginarios culturales que hoy se enfrentan a las verdades científicas y a las subjetividades objetivadas por el efecto de la racionalidad que separó la cultura de la naturaleza, el conocimiento de la immanencia de la vida.

En esa perspectiva se plantea la reemergencia de los imaginarios frente a la saturación y oclusión de la vida por la racionalidad moderna. Allí donde ya no es posible una reflexión sobre la vida –en el nihilismo del mundo objetivado de la *Gestell*– renace la vida desde la potencia de la vida y los sentidos de la vida que se fueron sedimentando en los imaginarios de los Pueblos de la Tierra en la institución de sus modos de ser-en-el-mundo: del complejo de cosmovisiones, prácticas y hábitos incorporados en el ser cultural y arraigados en territorios de vida, donde el “verbo en acto” (Castoriadis) y la “producción de existencia” (Lacan) se codifican en una trama de lenguajes compartidos en la síntesis del *vivir bien* que hoy se expresa en estrategias discursivas confrontando al discurso de la globalización económica y del “desarrollo sostenible”.

Mas si los imaginarios sociales se presentan como bastiones de resistencia –y *resistencia*– frente a la institucionalidad de la racionalidad de la modernidad manifiesta en las leyes que rigen la globalización económica y la potencia tecnológica, manteniendo vivo el fuego de la vida y la fuente de creatividad de alteridades posibles, la pregunta que emerge ante la cuestión ambiental y la sustentabilidad de la vida, es la respuesta posible desde las formas como el “verbo cósmico” –la ontología de la vida, el Λόγος silencioso de la naturaleza; la potencia de la Φύσις– se inscriben en los imaginarios sociales, dentro de las condiciones de vida de los Pueblos de la Tierra. Los imaginarios sociales expresan una diversidad de modos de ser-en-el-mundo, la irreducible alteridad de sus mundos respectivos de vida, las raíces identitarias singulares desde las cuales una sociedad se reconstituye en un nuevo mundo en su encuentro con otros mundos de vida. Los imaginarios sociales dan cuenta de la pluralidad de los mundos sociales y las creaciones culturales; de las diversas formas como han significado, construido y reinventado sus condiciones ambientales de existencia.

En sintonía con este proceso de inscripción de las condiciones de la vida –de las leyes cósmicas sin nombre ni medida– en la singularidad y diversidad de los imaginarios de los pueblos que configuran su naturaleza histórica, abriendo nuevos horizontes de vida desde el poder creativo del imaginario social, Heidegger habría pensado el artificio de la “obra de arte”:

Si la obra [de arte] debe llevar lo cósmico convincentemente a lo Abierto, no debería entonces ella misma –ante su propia creación y por consideración a su creación– haber sido llevada a una relación con las cosas de la tierra, con la naturaleza? [...] Mas inmediatamente surge la pregunta contraria: ¿cómo podría trazarse esa fisura, si ésta no es llevada a lo Abierto por una proyección creativa como una fisura, es decir, si no se mostrara de antemano como un conflicto entre la medida y lo sin medida? Ciertamente, en la naturaleza está oculta una fisura, una medida y una frontera y, ligado con ella, una capacidad para procrear, que es el arte. Pero también es cierto que este arte, oculto en la naturaleza, se hace manifiesto sólo mediante la obra, porque está originalmente dentro de ella [...] El lenguaje es lo que lleva por primera vez lo que es, como algo que es, a lo Abierto. Donde no hay lenguaje, como en el ser de la piedra, la planta y el animal, tampoco hay abertura alguna de lo que es, y en consecuencia, tampoco la abertura de lo que no es y del vacío. El lenguaje, al nombrar a los entes por primera vez, los trae a la palabra y al aparecer. Sólo este nombrar nomina a los entes *a* su ser, *desde* su ser. Tal decir proyecta una clarificación en la que se anuncia lo que es que el ente venga a lo Abierto [...] El lenguaje es en cada momento el acontecimiento de ese decir, en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo que permanece oculto. El decir proyectante es aquel en el que, en preparación de lo decible, trae al mismo tiempo al mundo lo indecible. En tal decir se acuñan –para ese pueblo, frente a el– los conceptos de la naturaleza histórica de un pueblo, de su pertenencia a la historia mundial (Heidegger, 1971/2001: 68, 71).

Los imaginarios sociales son esas “obras de arte” en las que fragua la “vida en sí” que florece de la Tierra, en las que se funden la potencia de la φύσις y de la productividad de la naturaleza con la creatividad cultural que abre y crea mundos de vida; que se instituye “por obra de la verdad”, por la verdad posible de un pueblo. La cultura significa y da forma a ese Real que se conserva y permanece oculto bajo la tierra como la potencia inmanente de la vida. Se esboza así la extrañeza innombrable de la naturaleza (la potencia de lo Real) y su

enigmática inscripción en los imaginarios sociales que configuran la naturaleza histórica de los pueblos. Como en la “obra de arte”, en los imaginarios sociales se inscribe la fertilidad de la Tierra que es la condición del mundo; que antes de ser expresada lingüísticamente, sostiene y mantiene la vida en su potencia de ser y de llegar a ser, más allá de la conciencia subjetiva y la intencionalidad trascendental.

El concepto de imaginario social corre el riesgo de ser comprendido como la instancia en la que encarna el espíritu de un pueblo y, por ese conducto, su “inconsciente colectivo”. Sin embargo, el imaginario social no remite a una conciencia subjetiva o colectiva. Tampoco debe confundirse con el registro imaginario que se constituye en la tónica del inconsciente (Lacan, 1971). El imaginario social es el registro en el que se reconfigura el orden de lo real en las cosmovisiones, hábitos y esquemas de prácticas de un pueblo, de una comunidad; donde fraguan las condiciones de la vida en el sentido de su ser cultural. Es una praxis cuyo sentido se sustrae a la lógica de la racionalidad moderna, a su propósito objetivador, a la intencionalidad del interés subjetivo o a una espiritualidad divorciada de la materialidad de la existencia humana.

Finalmente, ¿qué es un imaginario social? Un modo de comprensión del mundo y un modo de producción de un mundo. Es una significancia que no se reduce a una significación lingüística como relación significante-significado (Saussure). El imaginario social se constituye en la interrelación del ser cultural con el mundo, en el encuentro de lo Real de la Vida con la facticidad de la vida. Es una significancia en la que se entretajan los elementos pre-lógicos y pre-predicativos de la comprensión sensible con los significados que se configuran en la relacionalidad del lenguaje con el mundo, donde se enlazan y reconfiguran las condiciones termodinámicas y simbólicas de la vida.

Castoriadis concibe la institución imaginaria de la sociedad como el *magma de significaciones* –complejo de significaciones antes que de conocimientos o saberes– que constituye e instituye a la sociedad. Este magma de significaciones es análogo al complejo relacional que constituye el mundo del Dasein, un espacio construido y habitado conforme a “lógicas de sentido” que constituyen un mundo de la vida y un modo de ser-en-el-mundo. Pero más allá del poder instituyente de los imaginarios y de la fundación de mundos de vida desde las significancias en que se efectúa el acto resuelto (*Entschlossenheit*) del Dasein, queda latente una pregunta esencial: queda por saber si en ellos se han infiltrado y los modos como se han reconfigurado las condiciones de sustentabilidad de la vida. Esta pregunta no se responde por las diversos modos de representación de la naturaleza en las culturas tradicionales. Queda por saber si en la estructura existencial del Dasein y en el magma de significaciones que constituye al imaginario social –en sus modos de comprender y de habitar sus mundos de vida–, están incorporadas las condiciones de la vida. Esta pregunta es crucial ante la crisis ambiental. Pues si la sustentabilidad de la vida no habrá de instaurarse por la emergencia de una clarividente noosfera, ni por la normatividad social de una ley científica, queda por saber si es en los pueblos de la tierra en los que puede recaer la responsabilidad histórica de restaurar la vida en la Tierra, si están destinados a responder al destino de la vida desde su la condición ontológica de su propia y auténtica historicidad: su *Schicksal*. Mas, para que la autenticidad del *Entschlossenheit* se constituya en destino, para que la apropiación de la herencia del patrimonio biocultural de

los Pueblos de la Tierra se restablezca la sustentabilidad de la vida, en sus imaginarios debieran estar inscritas las condiciones de la vida.

Así como la paleontología ha descubierto las huellas de la vida que han quedado inscritas en los restos fósiles de tiempos geológicos pasados, y la paleolingüística ha decodificado las lenguas originarias, la antropología fenomenológica está llamada a indagar el arche de la vida originaria en los imaginarios sociales de la sustentabilidad. La crisis ambiental lleva así a pensar la sustentabilidad de la vida desde la inmanencia de la vida, desde las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la vida, desde el humus de la existencia donde resuena el “verbo cósmico” y el “grito de la tierra” –desde la voz terrenal de la mítica *Erda* y las entrañas de la *Pachamama*–, para pensar la reconstrucción del planeta vivo y de sus diversos mundos de vida sintientes, pensantes y sustentables.¹²⁰

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

Los imaginarios sociales son los registros en los cuales y por los cuales se despliega lo Real de la Vida incorporado al mundo social-histórico. Los imaginarios no reflejan el “genio de un pueblo” que emana de las oscuras profundidades del espíritu, sino las huellas de las condiciones de la vida incorporadas al ser social en un mundo vivido. Lo imaginario no se opone así a lo real, sino a la intervención de los procesos de racionalización del mundo y en particular a los inducidos por la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad. En este sentido, los imaginarios sociales de la sustentabilidad aparecen como una fuente de resistencia frente a la racionalización de sus mundos de vida, como un potencial de creatividad y alteridad en la construcción de sociedades sustentables.

Del magma de significaciones que atraviesa este campo social-histórico, brotan preguntas sustantivas para pensar la ontología de la vida: ¿De qué manera la palabra, el lenguaje y las prácticas que emergen de la creatividad de la cultura (el *Kunst* de la Antropología de Kant) hacen irrumpir el acontecimiento del imaginario social desde la indeterminación del orden natural y conducen el devenir de la Φύσις y los destinos de la humanidad en la inmanencia de la vida? ¿Cómo fragua la verdad de lo real –el verbo cósmico, el Λόγος originario, la

¹²⁰ Heidegger llegó a formular la pregunta: “Por qué la tierra permanece silenciosa en esta destrucción. Por qué no se le permite a la tierra contender con el mundo, por qué no se le permite a la tierra la verdad del Ser? [...] Deberá la naturaleza entregarse y abandonarse a la maquinación? Somos aún capaces de buscar la tierra de nuevo? Quién inflama esa lucha en la que la tierra encuentra su apertura, en la cual la tierra se envuelve a sí misma y es tierra?” (GA-65:197). El fuego de la vida es lo que inflama la lucha por la vida en esta Tierra. Pero Heidegger no iría tras la pregunta que formuló y que él mismo habría de enterrar en la tumba del Ser, cerrando sus oídos al verbo cósmico, al grito de la tierra y a la voz de los pueblos de la tierra.

potencia de la Φύσις– en los imaginarios sociales y su virtualidad originadora de nuevas verdades por venir a través de la institución de sus significaciones en el despliegue del ser cultural, en el conflictivo encuentro de sus diferencias y alteridades? ¿De qué manera la verdad originaria de la vida se inscribe y se expresa en el lenguaje, en las significaciones sociales que alteran y conducen la potencia de la materia, los regímenes ontológicos, las leyes de la naturaleza en el encuentro de lo Real con el orden Simbólico? En los imaginarios sociales se haya inscrita es la *huella de la diferencia originaria*:

Componente Real de lo vivido, la estructura *hylé/morphé* no es una realidad (*Realität*). En cuanto al objeto intencional, por ejemplo el contenido de la imagen, no pertenece realmente (*reell*) ni al mundo ni a lo vivido: componente no-real de lo vivido [...] debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella, en la temporalización de una *vivencia* que no está *en* el mundo ni en ‘otro mundo’, que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo que el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen textos, cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el ‘mundo’ y lo ‘vivido’) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*. Este último concepto es por lo tanto absolutamente, y de derecho, ‘anterior’ a toda problemática *fisiológica* sobre la naturaleza del engrama, o metafísica, sobre el sentido de la presencia absoluta cuya huella se ofrece así a descifrar. *La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir [...] que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia* que abre el aparecer y la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general [...] origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y *ningún concepto de la metafísica puede describirla* (Derrida, 1967:84-85).¹²¹

¹²¹ Derrida indica como “rebus de transferencia” el juego e imbricaciones entre la escritura pictórica, ideogramática y fonético-analítica las polisemias de sentidos en otras lenguas, azteca o china. Mas luego de su desconstrucción de Levi-Strauss y Rousseau, no veremos cómo esos juegos diferenciados de la diferencia se despliegan en diferentes modos de comprensión del ser cultural habitado por diferentes lenguas-escrituras: cómo se internaliza la huella en los imaginarios, hábitos y prácticas, en diferentes modos de territorialización de la vida. Derrida intenta descifrar el enigma que se esconde en la diferencia entre el habla y la escritura: “Desde que aparece el signo, vale decir desde siempre, no hay ninguna posibilidad de encontrar en algún lugar la pureza de la ‘realidad’, de la ‘unicidad’, de la ‘singularidad’ [...] ¿con qué derecho suponer que el habla haya podido tener, ‘antiguamente’, antes del nacimiento de la escritura china, el sentido y el valor que le conocemos en Occidente? ¿Porqué el habla debió ser eclipsada por la escritura? Si se quiere tratar de pensar, de descubrir aquello que bajo el nombre de escritura separa mucho más que las técnicas de notación, ¿No es necesario despojarse también, entre otros presupuestos etnocéntricos, de una especie de monogenetismo gráfico que transforma todas las diferencias en extravíos o retardos, accidentes o desviaciones? ¿No será necesario meditar este concepto heliocéntrico del habla? [...] Qué debe ser la escritura para amenazar este sistema analógico en su centro vulnerable y secreto? ¿Qué debe ser la escritura para significar el *eclipse* de aquello que es el *bien* y el *padre*? No será necesario dejar de considerar a la escritura como el eclipse que viene a sorprender y ofuscar la gloria del verbo? [...] el descentramiento necesario no puede ser un acto filosófico o científico como tal, porque aquí se trata de dislocar, mediante el acceso a un sistema distinto que liga el habla con la escritura, las categorías fundadoras de la lengua y de la gramática de la *episteme* (Ibid.:124).

Esta huella pre-ontológica se incorpora en los imaginarios y se manifiesta en prácticas que dan su carácter a una cultura en un territorio de vida. Se abre allí una indagatoria sobre la manera como lo Real de la vida –la entropía y la neguentropía como principios de organización de la vida– se han significado en los imaginarios sociales; cómo se inscriben en la comprensión social y en la creatividad cultural de mundos de vida sustentables. Si la significación es el resultado de un conjunto de relaciones entre el lenguaje y el cuerpo, del gesto y la palabra, en un proceso de “empropiaciones” donde el “sujeto” de la percepción moviliza acciones a partir del sentido, podemos pensar que la significación incorporada abre sentidos a lo ontológicamente posible. En este sentido, la significación imaginaria, como intencionalidad de la vida en que se ha empropiado la vida misma, pre-figuraría la apertura de la vida hacia lo posible de la vida, desde la significancia de la vida, en la inmanencia de la vida. Lo que impulsa una significación al abrir sentidos que movilizan la potencia de la vida, está más en el fondo de la vida que el acto denominativo de la palabra, del sentido que emerge de una significación que se configura al dotar de signos a la cosa-en-sí, y que desde el λόγος ha destinado la potencia de la φύσις. La significación emerge del deseo de vida, de los impulsos de la vida hechos cuerpo, del erotismo de la vida. El magma de significaciones que bulle en un cuerpo vivo es una sedimentación de sentidos de vida, decantados en la historia de vida de una persona, de un pueblo. Pero lo que aviva el fuego de ese magma de significaciones, es la pulsión de vida que brota de la falta en ser, donde anida la voluntad de poder que de esta manera se transforma en un poder-querer-vivir. En esa erupción de la vida, el cuerpo se encuentra con el lenguaje, con las palabras que moldean y transcriben el deseo de vida en expresiones de vida, en imaginarios desde los cuales se proyectan acciones; desde donde se trazan senderos en los que se despliega la vida; desde donde se abren y cierran caminos en las tramas y las trampas de la vida: vías contrapuestas de sentidos y contrasentidos pavimentados por el lenguaje, crisol en el que fraguan prácticas de vida en las que el magma de significaciones bulle en el caos entrópico y la creatividad neguentrópica de la vida.

La categoría de “imaginario radical” de Castoriadis conlleva la idea de un impulso capaz de resistir a los procesos de racionalización y de su capacidad de restaurar el mundo desde sus raíces, desde su verdad originaria. Los imaginarios se caracterizan así por la tensión de una expectativa y un dinamismo ligados a una intención y a una afectividad dominantes de las significaciones sociales. El imaginario remite a las figuraciones del deseo. En este sentido, los imaginarios se inscriben en el acontecimiento que forja su verdad, que lo moviliza hacia una resignificación de sus verdades como formas auténticas de vida (Badiou, 1999, 2008).

La práctica política del imaginario radical no llama a ejercer la imaginación, sino a instituir la autonomía de una sociedad desde el imaginario en ciernes que le da su fuerza identitaria. La creación imaginaria brota espontáneamente del ámbito de la vida social-histórica, antes de ser recuperada o pensada explícitamente. La práctica precede siempre a la teoría y los proyectos políticos sólo se sostienen si recuperan y prolongan lo que ya está germinando en la realidad efectiva y afectiva. Si el imaginario es un concepto teórico, antes que un dispositivo práctico, en la medida que los imaginarios sociales se convierten en derechos del ser cultural, se convierten en un instrumento político. Hoy en día, ante los retos de la sustentabilidad, no sólo interesa rescatar hermenéuticamente las expresiones lingüísticas de los imaginarios que perviven en las formas de vida de los pueblos –vgr., el significado instituido del “vivir bien” de los pueblos quechuas y aymaras. La indagatoria sobre los

imaginarios de la sustentabilidad implica desentrañar, revalorizar y reactivar estos imaginarios como esquemas de prácticas culturales sustentables y como estrategias de territorialización de la vida.

En este sentido, Derrida encuentra que “Los pueblos no-europeos son estudiados como el índice de una buena naturaleza enterrada, de un suelo nativo recubierto, de un ‘grado cero’ con relación al cual se podría delinear la estructura, el devenir y sobre todo la degradación de nuestra cultura” (Derrida, 1967:150). Mas ¿cómo trazar el vínculo de una relación originaria desde la huella de la diferencia, entre las condiciones de la vida y su incorporación como imaginarios que se traducen en sentidos de vida? En el marco de una política de sustentabilidad arraigada en los pueblos de la Tierra, el rescate de los imaginarios sociales conlleva el propósito político de “dejarlos ser”, de respetar su autonomía como formas culturales de vida y abrir las compuertas a una política de la diferencia, a la fertilización entre imaginarios diversos, al encuentro con otras formas culturales de vida y de vías alternas de construcción cultural de la sustentabilidad.¹²²

Los imaginarios sociales se afianzan así en los derechos del ser cultural; se inscriben en las identidades de un *ethos colectivo* donde se entretajan relaciones de reciprocidad y de complementariedad, en un diálogo activo con lo “otro”, más allá de una autorreflexión del sujeto sobre sí mismo dependiente de una conciencia individual del mundo externo que habita y lo determina. El renacimiento y emancipación de los imaginarios sociales no podría darse hoy ni en un retorno a sus autonomías originarias, ni en una reflexión de la modernidad sobre sus propios fundamentos. Las vías de alteridad que parten de los imaginarios sociales de la sustentabilidad abren los caminos para la construcción de otros mundos de vida posibles en el encuentro con la modernidad y la alteridad.¹²³

Los imaginarios sociales remiten así a una *estructura general de la comprensión del mundo* que alcanza su concreción en una resignificación del devenir de la historia en cuanto que en ellos operan *habitus* –costumbres y tradiciones–, disposiciones que abren posibilidades de futuro. El ser-ahí se proyecta hacia su “poder ser” desde su “haber-sido”. En este sentido Gadamer, reafirmando la ontología existencial de Heidegger habría afirmado:

La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre “sido”. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la

¹²² En este sentido el concepto de autonomía adquiere un lugar central en el campo de la ontología política: “la autonomía es en última instancia ontológica; o sea, se aplica de forma más fundamental que nada a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia y convivencia, es decir, sus modos de *r-existencia*, y, en última instancia, de diseñarse a sí misma en toda su diversidad y heterogeneidad y en su entramado con otros mundos. Esta es la perspectiva de la ontología política” (Escobar, 2014: 122-123).

¹²³ Como afirmara Foucault (1966, 2009), lo originario que se asienta en un imaginario no remite a la esencialidad de un comienzo alejado en el tiempo, de un acontecimiento que se diluye en la historia, sino de aquel núcleo del ser cultural que revive y se resignifica en cada momento en las prácticas cotidianas en los actos del trabajo, del habla, de la vida misma.

hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar (Gadamer, 1975/2007:330).

Mas este “haber sido” habrá que remontarlo, desde su tiempo histórico y su actualidad presente, a su origen cósmico, neguentrópico y ecológico; hacia los orígenes constitutivos en lo Real de la Vida, a sus disyunciones en el orden simbólico y del lenguaje, anteriores y actuales, sincrónicos y diacrónicos con la “facticidad de la vida”. Pues si la reducción fenomenológica y la *destruktion* hermenéutica prometían remontarse a los modos más originarios de comprensión del ser, no alcanzan a dar inteligibilidad a los modos en los que lo Real se ha incorporado en la vida fáctica. En la “estructura de comprensión” de los imaginarios sociales se asienta el poder de “hacer ser” como una alteridad radical, donde no sólo se despliega la inconmensurabilidad de los mundos de vida del ser cultural y de su lugar en el proceso de globalización, sino de su potencia en el contexto de la estrategia de un diálogo de saberes en el campo de la ontología política, que convoca el encuentro entre formas diferenciadas e intraducibles del ser social en la perspectiva de la apertura de vías alternativas y conjugadas en la construcción social de la sustentabilidad de la vida.

La historia se destina en los modos y ritmos en que la termodinámica de la vida se conjuga en el magma de significaciones que emerge del diálogo de saberes. En esta perspectiva, la historia ya no podría comprenderse desde los modos de la temporeidad del Dasein, ni como *Ereignis del Ser*. Como advierte Derrida, con el *kehre*, “el tema de la temporeidad se borrará poco a poco del discurso de Heidegger [...] no será más el horizonte trascendental privilegiado de la cuestión del ser [...] la historicidad va a liberarse de la temporeidad [...] va a pasar de la temporeidad del Dasein a la historicidad del Ser”. Este giro del pensamiento, cuando en *Ser y tiempo* toda historicidad estaba fundada en la trascendencia de la temporeidad del Dasein sólo se entiende por el “estilo propiamente aporético de los últimos capítulos de *Ser y tiempo* sobre historicidad y temporeidad” (Derrida, 2013:241-242). En esta aporía de la temporeidad del Dasein, entre haber sido presente en el pasado y su potencialidad presente, en su modo de estar presente, para abrir futuros, para enactuar lo Real dentro de la condición de la realidad del mundo, allí se juega la posibilidad de la vida, de reabrir la historia, de construir otros mundos posibles desde la potencia emergencial de la φύσις y las ontologías existenciales de los pueblos de la tierra?¹²⁴

¹²⁴ Derrida interpreta a Heidegger: “Es el Dasein solamente pasado (*nur gewesenes*), es solamente habiendo sido {evidentemente la traducción se vuelve difícil por el hecho de que lo que aquí se traduce por pasado es el participio pasado del verbo ser, estando derivado, siendo la modificación de una forma fundamental del verbo. Privilegio del *es* tomado a partir del pasado compuesto} en el sentido del *da-gewesenen* –del haber sido presente? Entonces, es que el Dasein es habiendo sido en la forma o el sentido de habiendo sido presente, o bien es sido (*ist es gewesenes*) como *gegenwärtigendes-zukünftiges*, como avenir que se presentifica, es decir, en la temporalización de su temporeidad (*das heisst in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit*)? (SZ:381) [...] Si el pasado del Dasein significa un haber sido presente, eso querría decir que el presente es la forma fundamental que se modifica, que la temporización es una modificación, una modalización de un presente fundamental y absoluto. Esta es la proposición absolutamente fundamental de la metafísica occidental de Platón a Husserl pasando por Hegel” (Derrida, 2013:255). Y afirma contundente: “El tiempo del pasado en el discurso y el pasado del tiempo en la ek-sistencia son el enigma mismo. No son enigmas entre otros enigmas sino el enigma del enigma, la fuente enigmática en general, la enigmaticidad” (Ibid.:257). En este enigma se

El enigma de la temporalidad de la vida no se reduce a que el pasado y el futuro se sigan pensando en el modo de la presencia, sino que la temporeidad del Dasein no incorpora las temporalidades de la naturaleza. Allí se pierde la especificidad de los tiempos en que se territorializa la vida, en los que se conjuga una “acumulación desigual de tiempos” (Santos, 1996): del orden simbólico-cultural que forja los sentidos del ser colectivo en su “propia temporeidad” y los modos como temporaliza la vida de la biosfera que habita, en la correlación con su mundo que no sólo está allí en una red de relaciones abstractas, sino dentro de la trama ecológica de la vida que condiciona y determina las prácticas de la vida, y en ellas el pensamiento de la vida en que se configuran los modos de ser-en-el-mundo en la fusión de los diversos tiempos de la vida. Y puesto que esos mundos no constituyen mónadas, sino que interactúan –así sea de maneras dominadas y subalternas con el modo dominante del Dasein greco-europeo, lo Real de la Vida nunca ha dejado de estar-ahí como alteridad, como otredad en la configuración de los sentidos fácticos y latentes de la historia. En la noción heideggeriana del Dasein se ha borrado la creatividad de la vida, la poiesis de los mundos que emergen de las complejas relaciones entre cosmologías, geografías, territorialidades y mundos de vida en su reconstitución permanente en la co-evolución biocultural de la vida: por los modos como el metabolismo de la biosfera es movilizado por los modos de ser-en-el-mundo: con-movidos por los regímenes ontológicos instituidos y por la institución imaginaria de los pueblos de la tierra.

La crítica al historicismo fijado en la pre-presencia del ente en un pres-ente –crítica de la fenomenología hermenéutica y la ontología existencial de Heidegger–, lleva a comprender la historia desde un punto más originario, del origen sólo trazable desde una huella.¹²⁵ Este remite al “ekstasis radical originario y sin retorno [...] origen fundamental de la temporeidad” (Derrida, 2013:256), en el que habría quedado trazado el devenir del ser desde una verdad más originaria que el ser, que destina ineluctablemente los sentidos del mundo. Si la Historia del Ser está marcada por epocalidades, la hermenéutica ontológica habría de desentrañar los momentos de rupturas y disyunciones en las que se instauran regímenes ontológicos en los que se configuran los modos de producción del mundo, los modos en que se registra la presencia de los entes en un presente; anudaciones e irradiaciones de lo Real y lo Simbólico en un devenir en el que se despliega y se contrae, que irrumpe y se degrada la vida; de los modos de producción de la existencia humana que no están ya prescritos en lo Real –en las mutaciones de la vida y las estructuraciones de la materia–, como tampoco en los cambios de paradigmas, en las resignificaciones conceptuales y las metaforizaciones del lenguaje. La historia se despliega en los regímenes ontológicos en los que se funde lo Real y lo Simbólico en la hibridación entre “naturalezas” y “culturas”, en la institución imaginaria de la potencia y creatividad de la vida.

La historia del mundo no es una Historia del Ser que se despliega en el mundo, sino el juego de diversos regímenes ontológicos y de ontologías existenciales, de modos de ser en

juega el enigma del devenir y del destino de la vida, en la manera que desde las ontologías existenciales se orienta y acelera la flecha del tiempo en su sentido entrópico y neguentrópico.

¹²⁵ “El Presente, es decir la fenomenalidad, la manifestación, es la disimulación de la historicidad originaria misma, que no debe pensarse como otro presente, sino como un origen pasado, en un sentido que no es el de un presente pasado” (Derrida, 2013:256).

el mundo, de un encuentro de seres culturales y un diálogo de saberes. Juego de diversas ontologías existenciales forjadas en los imaginarios de la vida, que intervienen y enactúan el metabolismo de la biosfera (la geosfera, la atmósfera y la estratósfera) y que funden la temporeidad de su existencia en las temporalidades de la termodinámica de la vida. Se abre así la comprensión de la historia de la vida –más allá de la historia del Ser–, como el rizoma y las mesetas en las que se despliega la *complejidad ambiental* (Deleuze y Guattari, 1992; Leff, 2000, 2014), en las anudaciones y reanudaciones de lo Real y lo Simbólico. Las territorializaciones de esos imaginarios de la vida no son reducibles a la fenomenalidad del cuidado como modo esencial en el que el Dasein funda su mundo desde la significancia de su ser-para-la-muerte. La *Geviert* –la constelación fundamental de relaciones entre Tierra, mundo, mortales y divinidades del ser de un pueblo– se instituye y territorializa en sus imaginarios y prácticas de vida. La historia es el juego diacrónico de una ontología de la diversidad y de la diferencia, la “unidad ekstásica de los éxtasis de la temporalidad (presente, pasado, avenir) que constituye el pasado como un avenir habiendo sido, como un avenir estándose presentificando” (Derrida: 2013:256).

La categoría de imaginario social precisa pues ser redefinida en el sentido de la sustentabilidad y recodificada en el contexto de una racionalidad alternativa: de una racionalidad ambiental. Si debemos reconocer a Castoriadis haber introducido el concepto al análisis sociológico y haber recuperado por esa vía una filosofía de la praxis que viene de Aristóteles a Kant, el engranaje de su teoría deja cabos sueltos y no termina de concretarse en el sentido hacia el cual apunta, como una política radical de una autonomía que promueva una praxis de alteridad radical hacia la sustentabilidad de la vida. En ningún momento refiere Castoriadis el origen de estos imaginarios a los modos de incorporación de las condiciones de la vida. Más aún, Castoriadis no define el “ser” de los imaginarios, nunca sabremos de qué están constituidos, cómo funcionan en la mente y en la praxis, su vínculo con el lenguaje y con el cuerpo, su relación con los habitus y prácticas de la vida.

126

En los imaginarios encarna una totalidad de condiciones, principios y actos vitales: es la raíz compleja de una identidad social; la vida que se inscribe en la osamenta de su historia natural y social; que revive y reafirma una fuerza creativa y una identidad originaria en su resistencia a la degradación entrópica de la vida; que se expresa en estrategias de supervivencia y prácticas emancipatorias en su encuentro con la modernidad. El imaginario es el prisma que se abre al encuentro con otras formas del ser cultural; que se hibrida y se bifurca en el diálogo de saberes, proyectándose hacia la producción de un futuro sustentable

¹²⁶ Habermas elogia a Castoriadis por haber “emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa”, mas le reprocha su inconsistencia teórica, pues los imaginarios como institución de un mundo particular de la vida se postula como una *creatio ex nihilo*. En efecto, Castoriadis no clarifica porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significados; el carácter colectivo de los imaginarios parece establecerse a partir de una “intersubjetividad de la praxis social, que se ve en la necesidad de partir de la premisa de una conciencia solitaria y del inconsciente individual que constituye el núcleo monádico de la subjetividad en la primera infancia [...] Al asimilar la praxis intramundana a una apertura lingüística del mundo hipostatizada en la Historia del Ser, Castoriadis ya no puede señalar lugar alguno para la lucha política en torno a una forma autónoma de vida –para aquella praxis emancipatoria, entendida como proyección creadora y realización de lo nuevo” (Habermas, 1989:387-396).

generado por la heterogénesis de la vida; que se ramifica hacia su diversidad en una política de la diferencia y una ética de la otredad. Es en este sentido que puede reclamarse la autonomía como praxis emancipadora, creadora de lo “radicalmente otro”, en la inmanencia de la vida.

Este proceso de emancipación de lo autonómico, es un proceso de re-apropiación del mundo, de re-afirmación de lo propio, de un patrimonio común que ha sido expropiado. Es re-apropiación de la vida propia. Si en esta emancipación se pone en juego la creación de lo radicalmente otro, habrá que entenderla fuera de toda acción de apropiación de lo ajeno. Si puede haber re-apropiación de lo propio es porque antes ha habido empropiación, es decir, que lo propio se ha hecho propio como proceso particular de encarnación de la vida en un contexto espacio-temporal singular. Es allí donde se configuran las identidades desde donde se reclaman los derechos de ser de los pueblos. De esta manera, la re-apropiación de su patrimonio biocultural es la en-actuación de la empropiación originaria de la vida que se re-inventa en su proceso de re-afirmación y de re-territorialización. El *Ereignis* de la vida ya no es el *Ereignis* del Ser. Si no es el despliegue del ser –de la historia del ser como verdad del ser– tampoco podremos reducirlo a la evolución creativa en la simbiogénesis de la vida. Más allá de un juego cibernético de flujos, ciclos e interacciones de materia y energía, de una genealogía de la historia en la que se conjugan las mutaciones de la vida con las retroacciones de los modos de existencia de los pueblos, habremos de pensar la historia en la conjunción y disyunción de las vías creativas de la vida, donde la co-evolución de la vida se encuentra y reanuda con los regímenes ontológicos y las ontologías existenciales de los pueblos de la tierra reabriendo el espacio y labrando el terreno para la territorialización de la vida en la complejidad ambiental del mundo globalizado.

La Historia de la Vida es la historia de las formas que adopta la vida en la organización ecológica de la biosfera, y de las formaciones culturales que allí se configuran, que se asientan, habitan, territorializan a través de complejos procesos de relacionamiento de lo Real y lo Simbólico, que con-mueven el metabolismo de la naturaleza, desde el *chaos* del cosmos y la φύσις en la Tierra, a través de las formas de empropiación del orden termodinámico-ecológico y la organización cultural de la vida. Los imaginarios sociales son el crisol donde arde el magma de la vida, donde renace el fuego de la vida de sus propias cenizas; donde en su eterno retorno resurge lo que nunca declina desde la potencia infinita de la vida.

6.1 La institución imaginaria de las leyes límite de la naturaleza

Si la conciencia no se configura como una instancia del orden simbólico en el que se refleja la naturaleza, como una noética en la que la intuición y el intelecto pudieran captar la Realidad de la vida, como una textura discursiva traducible en un conjunto de principios y preceptos capaces de conducir comportamientos y acciones de manera coherente, solidaria y efectiva para recomponer reflexivamente el mundo dislocado por la imposición de la racionalidad de la modernidad y enactuarlo conforme a las condiciones de la vida, entonces habrá que escudriñar otros órdenes de lo Real, otras instancias del orden simbólico y otros estratos corporales donde pudieran haber quedado inscritos los principios de la vida, como modos de sedimentación de lo Real de la naturaleza y de las condiciones de sustentabilidad de la vida, en prácticas sociales y en las formas humanas de existencia.

Es en esa indagatoria que entran en escena los imaginarios sociales de la sustentabilidad en el campo de la ecología política.¹²⁷ Se abre así la pregunta para llegar a comprender la manera como la con-fusión y las con-figuraciones entre lo Real (de la naturaleza) y lo Simbólico (de la cultura) arraigan en el estrato arqueológico de los imaginarios sociales, que como estructuras generativas fundamentales de las prácticas de vida, organizan el despliegue de esquemas de comprensión del mundo y de habitabilidad de la Tierra que han forjado las formas del ser cultural, sus modos de ser-en-el-mundo y de territorialización de la vida. De estos imaginarios, no sólo interesa entender cómo perviven en las formaciones culturales tradicionales, sino también cómo conviven y se reinventan en el encuentro con otros imaginarios forjados en el magma de significaciones organizados por la racionalidad científica, teórica, económica e instrumental en los procesos de racionalización de la modernidad, en sus formas y grados de resistencia, asimilación e innovación que resultan en las formas concretas de significación en que hoy se configura y se manifiestan los imaginarios sociales de la sustentabilidad. Lo anterior implica indagar los modos de constitución de las formaciones culturales tradicionales en su relación con sus territorios de vida, que no se reduce al modo en que el Dasein fundamenta su mundo como *Entschlossenheit*, en el cuidado, en la facticidad de la vida.¹²⁸

En el análisis de las formas como se incorpora lo real de la naturaleza y lo simbólico de la cultura en las configuraciones de los imaginarios sociales es necesario abandonar la pretensión de partir de las leyes fundamentales de la vida (ley de prohibición del incesto, ley de la entropía, ley de la economía) tal como esas han sido codificadas en paradigmas científicos (el Edipo en el psicoanálisis de Freud y Lacan; la ley de la entropía en Carnot, Claussius, Boltzmann, Prigogine; la ley del valor económico de la economía clásica a la economía ecológica). Deberemos renunciar a buscar en los imaginarios sociales la infiltración y reflejo de “leyes universales”, como traducciones directas de los conceptos científicos en las configuraciones imaginarias, en los hábitos y prácticas sociales. Pues los imaginarios sociales no incorporan la forma universal de un $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, sino que son siempre ese magma de significaciones del ser cultural, que se construye en relación con un saber que significa prácticas desde la diversidad de sus condiciones ecológicas y culturales y existenciales de vida.

De esta manera se ha abierto un nuevo campo para una antropología fenomenológica, que desde los mundos de la vida indaga la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty,

¹²⁷ No se trata aquí de desplegar la inmensa variedad de cosmovisiones y prácticas en las cuales se “refleja” y se “expresa” la naturaleza, o la manera como esas se traducen e instituyen como hábitos o esquemas de praxis, como un conjunto de prácticas y comportamientos, de normas y reglas en las que han quedado inscritas las relaciones entre sociedad y naturaleza, los estilos étnico-ecológicos en que los hombres, en todos los tiempos y espacios, han construido sus formas sociales de adaptación y transformación de la naturaleza. La literatura etno-ecológica es muy amplia (Cf. Leff, 2004, Cap. 8).

¹²⁸ En *Ser y tiempo* Heidegger menciona, sin analizarla, la ‘auto-interpretación’ del mundo del Dasein primitivo. En respuesta al “efecto-maná” de la potencia de lo mágico que analiza Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* Heidegger cuestiona: “La experiencia de maná no debe concebirse como una forma de representación, ya sea de institución o de entendimiento. Como una *Lebensform*, mana es de hecho una comprensión del ser (*Seinsverständnis*).” Pero en su desprecio del saber antropológico, no habrá de acercarse a comprender las formas de vida propias de los pueblos de la Tierra y el Dasein se mantendrá como un tipo ideal, abstracto y genérico de los modos de ser-en-el-mundo, alejado de las condiciones de la vida.

1945), el sentido práctico del habitus cultural (Bourdieu, 2009), los esquemas de prácticas culturales con la naturaleza (Descola, 2005) y la percepción cultural del ambiente (Ingold, 2000/2011). En esta perspectiva, si es un despropósito querer ver la institución de una ley de la entropía en las sociedades pre-capitalistas como una traducción de sus formulaciones científicas hacia los “códigos” de sus imaginarios sociales –de la misma manera que querer acceder a las leyes científicas por la vía de una reducción fenomenológica desde los imaginarios sociales–, es necesario indagar el “fenómeno puro”, ir a esa cosa en sí que es el modo como se inscribe el caos originario –el orden termodinámico de la evolución creativa de la vida– en los mundos de vida; desde los modos de comprensión de las sociedades humanas no modernas que han co-evolucionado, que conviven dentro y con la naturaleza: desde sus cosmovisiones del mundo, sus prácticas sociales y sus condiciones de existencia. Pues estas sociedades no dejan de organizarse dentro de las condiciones de la naturaleza pero su comprensión remite a códigos imaginarios y esquemas de prácticas que no son prescripciones ni traducciones de los paradigmas y axiomas de la ciencia.

Ciertamente, la ley de la entropía no sólo opera en el mundo intervenido por la racionalidad económica moderna, sino también en el metabolismo de las sociedades tradicionales. De esta manera, el colapso de la civilización maya podría indicar la falta de incorporación de la entropía en sus imaginarios sociales, el déficit de un “saber de la entropía”, impidiéndoles así prever y contener los efectos generados por desconocimiento de los procesos generados por sus formas de intervención de sus ecosistemas. En ese sentido, Lévi-Strauss (1955) vio en la comprensión de la universalidad de la ley de la entropía una tendencia ineluctable hacia la destrucción de la naturaleza y el deterioro ecológico que abarca la organización cultural y alcanza al destino de la humanidad, llegando a sugerir que la antropología habría de convertirse en una *entropología*.

El orden fundamental de la naturaleza, de la cultura y de la vida se infiltra y reconfigura en los imaginarios sociales y sus saberes culturales. Pero la inscripción de esta condición de lo real en la institución imaginaria no se produce por inducción desde la ley científica, ni tampoco mediante una férrea determinación y reflejo de lo Real sobre las condiciones de existencia de los pueblos cuya comprensión de la vida estaría dictada por una ley de hierro. En los imaginarios sociales se conjuga el encuentro entre lo Real y lo Simbólico, entre la determinación de lo real inmanente y la creatividad del ser cultural que modela y modula la institución social imaginaria.

La ley científica, como forma simbólica universal, puede llegar a “traducirse” en los imaginarios sociales y “decantarse” en diferentes formas de organización cultural. Pero las condiciones de la vida emergen en los imaginarios y afloran eventualmente a la conciencia desde intuiciones más primarias, desde donde se manifiestan en prácticas discursivas y se inscriben en prácticas sociales y productivas. Tal es el significado práctico del *sumak kawsay* y el *suma quamaña* de los pueblos andinos, donde se asimila su comprensión del orden de la vida. La “ley del incesto” se infiltró en los imaginarios de los pueblos mucho antes de que Freud construyera su concepto psicoanalítico y lo estructurara en las formaciones del inconsciente. Podríamos aventurar decir que en los imaginarios anida una noesis de la vida que correspondería al noema del orden de la vida en el que habitan los pueblos de la tierra. Pero allí no hay sino una lejana analogía entre la correspondencia que pudiera haber entre la ley científica y los conceptos teóricos de las ciencias, y las

condiciones de la vida. Sabemos al menos que ni la ley de la entropía ni los imaginarios culturales de la vida son formas de noesis que alcancen la identidad con su noema: lo Real de la Vida.

Es allí donde surge la pregunta sobre lo que ocurre con el ser humano cuando la ontología se ha alejado de la vida, cuando a la ciencia carece de los conceptos para aprehender las condiciones de la vida, cuando el saber de los pueblos sólo cuenta con sus referencias imaginarias para guiar las condiciones de su existencia; cuando las formas impuestas de una racionalidad históricamente constituida invaden la vida y trastocan las formas instituidas de los imaginarios sociales, desencadenando los sentidos negativos de las leyes de la vida humana: la degradación entrópica exacerbada por el crecimiento económico; la egología del yo y la conciencia del sujeto, que se manifiestan en la negación del otro y de lo Otro. Pues la constitución del sujeto como efecto de la racionalidad moderna, hace que allí donde hay una verdad ontológica, no haya un yo (*je*, sujeto) para saberlo. Por ello, como advierte Steiner, en la modernidad actual los sujetos no han incorporado un saber sobre la entropía, aunque se trate de una ley universal; como no hay un sujeto que sepa el ordenamiento del inconsciente que lo determina, como lo descubre el psicoanálisis. Las condiciones de la Vida –lo Real de la vida y sus regímenes ontológicos– no son incorporadas en los imaginarios sociales desde los códigos de la ciencia –ley de la entropía, ley del incesto, ley del mercado–, sino desde la propia experiencia de la vida.

6.2 Los imaginarios culturales de la entropía

La ley de la entropía emerge como una ley universal de la organización de la materia y degradación de la energía. Elaborada como una necesidad de eficientizar la conservación de la energía en los procesos termodinámicos de la industria para re-elevar la tasa de ganancia del capital, la ley de la entropía en sus diferentes formulaciones –de Carnot y Clausius; de Boltzmann a Prigogine–, señala la irreversibilidad de los procesos y la pérdida ineluctable de energía útil, al transformarse la materia y energía de organizaciones de baja entropía a niveles de más alta entropía, de órdenes más complejos a otros de menor grado de organización, señalando el sentido del tiempo y marcando el camino ineluctable hacia el equilibrio termodinámico: la muerte térmica del universo. Frente a estas formulaciones científicas de la ley clásica de la entropía, Prigogine fundó otro concepto y otro paradigma: la ciencia de la termodinámica de las estructuras disipativas alejadas del equilibrio y las ciencias de la complejidad –de las dinámicas no lineales y el caos determinista– que desmoronaron la idea de una tendencia ineluctable y un proceso unívoco y unidireccional de desorganización de la materia y la degradación de la energía.¹²⁹ La materia-energía del universo y de la biosfera se organiza en diferentes tiempos, espacios, procesos y formas del caos al orden. Prigogine y Stengers afirman así que,

¹²⁹ Como advierte Prigogine, el éxito de la termodinámica de equilibrio retrasó el descubrimiento de las nuevas propiedades de la materia –como la auto-organización de las estructuras disipativas– asociadas al no-equilibrio. Análogamente, el éxito de la teoría clásica de las trayectorias retrasó la extensión de la dinámica al nivel estadístico que permite incorporar la irreversibilidad en la descripción fundamental de la naturaleza (Prigogine, 1997:98).

Mientras que en equilibrio y cerca del equilibrio, las leyes de la naturaleza son *universales*, lejos del equilibrio se tornan específicas y dependen del tipo de procesos irreversibles [...] Lejos del equilibrio, la materia adquiere nuevas propiedades en que las fluctuaciones y las inestabilidades desempeñan un papel esencial: la materia se vuelve más activa [...] La segunda ley de la termodinámica expresa una ‘imposibilidad’, aún en el nivel microscópico, pero aún allí la imposibilidad recién descubierta se convierte en un punto de partida para la emergencia de nuevos conceptos [...] en todos los niveles, ya sea en el nivel de la física macroscópica, el nivel de fluctuaciones o el nivel microscópico, *el no equilibrio es la fuente de orden. El no equilibrio genera ‘orden del caos’* (Prigogine y Stengers, 1984: 71, 217, 287).

En los fenómenos macromoleculares predominan las estructuras disipativas caracterizadas por la no-linealidad, inestabilidad y fluctuaciones de sus procesos. De la irreversibilidad de los procesos alejados del equilibrio, emerge lo nuevo: de la potencia de la φύσις emerge la vida abriendo un proceso infinito de auto-organización evolutiva de la vida. De esta manera puede concebirse un nuevo orden económico fundado en los *procesos neguentrópicos* de organización de la materia viva, en la productividad de los arreglos ecológicos y los procesos metabólicos de la biosfera, en los diferentes espacios y escalas de organización de un eco-bio-geo-socio-sistema productivo (Leff, 2004, Cap. 4).

Sin embargo, hasta ahora, estas teorías han desconocido el *potencial neguentrópico* del planeta para construir una sociedad humana sustentable. Más allá del ocultamiento de ese potencial por las teorías guiadas por la racionalidad dominante, las condiciones que impone la ley de la entropía a la organización de la vida –y sus significaciones culturales– han sido prácticamente ignoradas. George Steiner señaló la sorprendente paradoja de que el concepto de entropía no se haya plasmado aún en el imaginario social y en la conciencia humana como una condición de existencia en el planeta. Steiner advierte que no existe una indagatoria adecuada de las implicaciones filosóficas y psicológicas de la ley de la entropía; y se pregunta sobre la influencia de la segunda ley de la termodinámica en la sensibilidad y el lenguaje, sobre todo en cuanto a las formulaciones lingüísticas sobre los tiempos futuros. La pregunta no es ociosa, pues como advierte Steiner,

el buen sentido sólo es convincente a medias cuando replica que las remotas inmensidades del tiempo consideradas en las especulaciones teóricas sobre la entropía no pueden conmover a una imaginación sana, que las magnitudes y las generalidades estadísticas de este orden no son vividas de un modo concreto [...] Pero cualquiera que sea el grado de diversidad individual y cultural, existe un punto en el tiempo, existen coordenadas de la muerte térmica donde la amenaza de la entropía máxima *podría* cargarse de realidad para la conciencia colectiva (Steiner, 1992/2001:168).

Steiner se asume así como vocero de una humanidad inconsciente de una ley fundamental que gobierna la vida de los seres humanos. La *ley límite de la entropía*, que desde la ciencia sustenta las previsiones sobre los desastres socio-ambientales que se han desencadenado en los últimos años, disuelve su evidencia en la vaga incertidumbre de los acontecimientos, en el corto horizonte de las evaluaciones y en la multiplicidad de criterios con los que se elaboran los pronósticos y escenarios del cambio global. Lo que prevalece es un cálculo probabilístico del riesgo ecológico y del cambio climático, más alimentado por los aportes de una imprecisa ciencia del clima y atravesado por el interés económico y político, que por

imaginarios sociales que incorporen tanto una comprensión de la termodinámica, como las visiones de los pueblos ante el cambio climático.

Si bien resulta paradójica la falta de comprensión humana de las implicaciones de la ley de la entropía cuando el mundo globalizado apela a una sociedad del conocimiento y a la capacidad reflexiva de la modernidad, el hecho que la entropía como “ley universal” que marca la irreversibilidad del tiempo y la desorganización de la materia no se refleje en los imaginarios sociales sobre sus condiciones de existencia no debiera causar tanta extrañeza, ante el divorcio entre naturaleza y cultura que ha generado la racionalización del mundo moderno. Pero en el fondo no se trata de una falla de los sistemas modernos de información y de educación, sino de los modos “otros” de comprender y comprenderse en la vida de los pueblos de la Tierra. Pues como señala Balandier, los códigos de los mitos y los rituales en los que se inscriben estos imaginarios son registros intraducibles e inconmensurables con los de la ciencia.¹³⁰

De esta manera, el concepto de entropía –los principios de irreversibilidad de los procesos, la organización y desorganización de la materia, la degradación ineluctable de la energía, la flecha del tiempo hacia la muerte entrópica–, resuenan en las cosmovisiones de los pueblos originarios. Pero al mismo tiempo, en diversos imaginarios de los pueblos tradicionales domina una concepción neguentrópica del orden, del tiempo circular, en el que la vida se renueva constantemente respetando los ciclos de la naturaleza,¹³¹ en que el ser humano se

¹³⁰ “El pensamiento científico plantea las preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo y llegar a este último mediante ‘relatos’ absolutamente distintos por su modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en la duración que les son propias. El relato científico es corregible y corregido. El relato mítico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma; se inscribe en una tradición, echa raíces, y es la migración la que provoca sus metamorfosis en otros lugares” (Balandier, 1989:17). No obstante tal prevención contra el isomorfismo de los registros de la ciencia y del pensamiento mítico, Balandier interpreta los imaginarios del orden y el desorden en el mito de la creación y el caos de los aztecas, en el que resuenan los principios de la entropía y la neguentropía: “Su interpretación del mundo es ejemplar en cuanto lleva la visión dramática a su paroxismo, hasta la certidumbre del hundimiento del universo en cataclismos capaces de provocar el advenimiento de ‘monstruos del crepúsculo’. Su cosmogonía es una genealogía de mundos engendrados y destruidos. Cuatro de ellos –cuatro ‘soles’– han precedido al mundo en el que viven y que saben que está igualmente amenazado por la ruina. El primero ha sido devastado por las ‘fuerzas oscuras de la tietta’, el segundo por la violencia de las tempestades, el tercero por la lluvia del fuego, y el cuarto por un diluvio de cincuenta y dos años. De las ruinas de este último y gracias al sacrificio de su propia sangre realizado por Quetzalcoatl surge la raza de los hombres actuales; aparecen en un universo que no ha sido creado de una sola vez, sino generado en ciclos de construcción (puesta en orden) y destrucción (reducción al caos). Nada de lo que existe es estable ni tiene asegurada su permanencia, todo está condenado a la degradación en un periodo muy largo. Los aztecas han relacionado de manera inseparable la economía del Cosmos y la de los asuntos humanos [...] constituyen una respuesta, un alarde ante la ley inexorable de la Creación: el Cosmos engendra su propia decadencia, la energía se agota en el ‘calor de la vida’, el tiempo se disgrega hasta el punto de acarrear el fin del futuro. Esta física y esta metafísica trágicas se unen a una sociología que no lo es menos; las fuerzas sociales se deterioran, la sociedad padece los efectos del desgaste” (ibid.: 24). Este mito es la *entropología imaginaria* de los Aztecas.

¹³¹ Así, en los tiempos actuales, en el imaginario de los pueblos aymara, el Pachakuti –palabra que viene de: Pacha: más allá del tiempo y del espacio; Kuti: regreso, vuelta–, se comprende como “el retorno del tiempo” y un “tiempo de cambio”. Es el espíritu que llega para reordenar la vida, para volver a la armonía y al equilibrio entre todas las formas de existencia. Desde la cosmovisión aymara, los fenómenos naturales ejercen un rol social determinante y la historia tiene por demiurgos al sol, la lluvia, las semillas y los ríos. La fecundidad y la

identifica con el espíritu de la naturaleza y el alma de los animales, donde la creatividad cultural recrea la autopoiesis del cosmos y los potenciales creativos de la φύσις; donde las culturas adoptan los nombres de la naturaleza, como los seringueiros de la amazonía brasileña que derivan su identidad del árbol de la jirama del que obtienen sus medios de vida.

Si bien la ley de la entropía puede pensarse como ley inmanente del cosmos y del mundo, su formulación como ley científica es una producción histórica que no emerge de las configuraciones del pensamiento humano en las sociedades tradicionales sobre el orden del universo, sino que resulta de la intervención científica sobre el mundo en la modernidad industrial. Los efectos de la entropía en el mundo no derivan de la auto-organización de la naturaleza, sino que son desencadenados y magnificados por la intervención de la racionalidad del capital en el metabolismo de la naturaleza. Siendo así, no podría haber quedado inscrita la entropía como ley científica en los imaginarios de las sociedades tradicionales, las cuales se han constituido, han co-evolucionado y siguen viviendo en el sentido de la organización neguentrópica de la vida, más que en un orden “entropológico”. Por ello en sus imaginarios sobre la crisis ambiental y el calentamiento global late una comprensión más concreta y visible del mundo: la del capital que a sangre y fuego invadió sus modos de vida y destruyó sus procesos civilizatorios; y de una fuerza vital que resiste y *reviste* para refundar otros modos de ser-en-el-mundo, en el eterno retorno de la vida.

Así, antes que forzar un rescate hermenéutico de la inscripción de la ley de la entropía en los imaginarios de los pueblos tradicionales, resulta más significativo mirar de qué manera éstos se inscriben en la inmanencia de la vida, en el sentido de la construcción de *sociedades neguentrópicas*. Pues como dan testimonio las prácticas y las luchas identitarias de los pueblos de los bosques y la gente de los ecosistemas, ellos organizan sus modos de producción en el cuidado y custodio de su patrimonio biocultural, del cual derivan y se apropian de la productividad neguentrópica de los ecosistemas, reconociendo, sujetándose y reconfigurando las condiciones de sustentabilidad de sus territorios de vida.¹³²

fertilidad se rigen por el tipo de relación que establecen los seres humanos entre sí y con los demás eslabones del ciclo evolutivo, incluyendo diosas y dioses. De ahí llega la definición de Pachakuti: “Una especie de renacer de las personas que se produce a partir de un fenómeno climático o un gran movimiento social que deriva en una transformación total de las conciencias”. Los tiempos de Pachakuti, son tiempos de reflexión comunitaria ante situaciones catastróficas, como los cambios ambientales que afectan radicalmente las condiciones de la vida comunitaria y les obliga a refundar la organización de sus prácticas de relación con el entorno y de apropiación de la naturaleza. Los aymara entienden haber entrado a partir de 1992 en un tercer Pachakuti. Este sería la respuesta a los trastornos de la naturaleza por la intervención de la modernidad en el planeta y en sus mundos de vida (Huanacuni, 2010). Habremos de ver en esos imaginarios la concreción de la intuición de Nietzsche sobre la ontología de la vida en su doctrina del *Eterno Retorno*; y de los modos en que se traduce la *Geviert* en imaginarios y prácticas de vida de los Pueblos de la Tierra.

¹³² En este sentido, resulta ejemplar y emblemática la institución imaginaria de la identidad de los *pueblos del maíz* y las prácticas ancestrales de los pueblos mesoamericanos en la producción de la diversidad biogenética del maíz a través de sus procesos de domesticación y la invención de sus milpas como medio de subsistencia (Boege, 2008). Procesos similares siguen ocurriendo en nuestros días con los derechos de los pueblos a preservar y reinventar sus identidades y a reapropiarse su patrimonio biocultural, como se expresa en las luchas por la conservación de la biodiversidad de las florestas y la invención de las reservas extractivistas de los seringueiros en Brasil (Porto-Gonçalves, 2001), y el resurgimiento de las identidades de las poblaciones afrodescendientes en el Proceso de Comunidades Negras en la costa pacífico de Colombia (Escobar, 2008).

La muerte entrópica del planeta se manifiesta (en este punto en el tiempo de la historia de la humanidad) en las inminentes amenazas del cambio climático que imponen hoy en día el imperativo de una reflexión y la concertación de acciones humanas ante la aceleración de la flecha del tiempo que marca la degradación entrópica desencadenada e insuflada por la racionalidad tecno-económica que domina al mundo globalizado. Pero al mismo tiempo se abre una reflexión sobre la posibilidad de construir un futuro sustentable mediante la activación de procesos neguentrónicos, de la reorganización reflexiva y autopoietica de las comunidades en la reapropiación de sus patrimonios bioculturales. Se abren así nuevas vías al pensamiento y la acción social para reconducir la organización de la vida en la biosfera: el incremento de la productividad ecológica sustentable de los bosques y la biodiversidad fundada en el aprovechamiento fotosintético de la energía solar y de los complejos arreglos ecológicos de los ecosistemas, a los cuales se integre un proceso de creatividad cultural orientado hacia formas de organización social que mantengan el proceso neguentrónico de auto-organización de la materia, la emergencia de la vida y la coevolución etno-ecológica de las culturas que han habitado el planeta.

El proceso civilizatorio de la humanidad se enfrenta a una encrucijada histórica: es el encuentro entre los procesos neguentrónicos de organización de la materia viva y los ineluctables procesos de degradación entrópica derivados del metabolismo biológico-ecológico de la biosfera y de las transformaciones de la naturaleza inducidas por el sistema tecno-económico global; al encuentro entre la inmanencia de la vida y el proceso de racionalización de la vida que se expresa en la tensión entre los imaginarios sociales y el conocimiento científico: de dos registros y dos modos de comprensión del mundo donde se abren dos vías encontradas de construcción del futuro.

Mas habremos de comprender la complejidad de los modos en que se instaura la segunda ley, no sólo en las cosmovisiones de los pueblos, sino la manera en que la entropía está entramada en sus formaciones culturales y sus prácticas tradicionales –en sus modos de producción y sus formas simbolizadas de intercambio– en una tensión entre sus prácticas de conservación y cuidado y la pulsión al gasto (Bataille, 1967). Las cosmovisiones orgánicas de los pueblos constituyen una compleja matriz imaginaria donde se entreteje la significancia y el simbolismo de las relaciones humanas con el orden complejo de la naturaleza. La entropía, el deseo inconsciente y la ética de la otredad se funden en la pulsión al gasto del *potlatch*, donde el derroche de la fiesta ejerce la función del don para crear lazos de reciprocidad y de responsabilidad, donde el cuidado de la naturaleza está enlazado con el compromiso con los otros (Bataille, 1967).¹³³

En la organización cultural de los pueblos, las condiciones de lo Real de la Vida –entropía-neguentropía– se enlazan con la condición humana, donde se confrontan los saberes de la vida –las prácticas sociales que extienden los sentidos neguentrónicos de la vida–, con la pulsión de muerte (Freud), la falta en ser (Lacan), la pulsión al gasto (Bataille), la

¹³³ “El intercambio [...] el don de las mujeres, pone en juego los intereses de quien da pero se funda en la generosidad. Esto responde al doble aspecto del ‘don-intercambio’, de la institución a la que se dio el nombre de *potlatch* [...], la superación y la culminación del cálculo [...] se trata de [...] una especie de revolución interna cuya intensidad debió de ser grande, puesto que el pavor embargaba los espíritus con sólo pensar en un incumplimiento (Bataille, 1957/1997:218).

dispersión de la pasión (Derrida).¹³⁴ Estas pulsiones entrópicas de la vida tradicional se exacerbaban en la racionalidad de la modernidad con el individualismo egológico y la irrefrenable voluntad de poder del capital, desencadenando procesos productivos y formas de consumo que aceleran la degradación entrópica de la vida. Estas inclinaciones de la tecno-ciencia hacia la explotación de la naturaleza y del hombre, el desconocimiento y exterminio del otro, magnificadas por la pulsión al crecimiento económico apuntalada por el poder de la razón y la potencia de la tecnología, son confrontadas por una ética de la vida, que busca moderar las pulsiones y los excesos impulsados por la voluntad de poder que emplaza a la naturaleza hacia la ineluctable degradación entrópica del planeta.

Así, la indagatoria sobre los sentidos de la verdad científica de la ley de la entropía conduce a la pregunta por las formas culturales en que las condiciones de la vida se han instaurado, perviven y se practican en los imaginarios socio-culturales de la sustentabilidad. Sacar a la luz los imaginarios ambientales permitirá ver cómo se instaura la inmanencia de la vida en el ser cultural de los pueblos. Más allá del *ser-en-sí* de la naturaleza que intenta desentrañar la ciencia, en los imaginarios sociales arraiga y se instaura un *ser-para-sí* de la vida. El ser cultural se constituye como un ser ante la muerte entrópica del planeta tierra y dentro de los potenciales neguentrónicos de la naturaleza, significado por la cultura en la construcción de sociedades sustentables.

El *Andenken* que se ha vuelto hacia la *destruktion* de la historia de la metafísica, deberá dirigirse a recuperar, más allá del olvido del ser, las huellas de la vida que han quedado inscritas en los imaginarios sociales. La emancipación de la vida en el mundo de la *Gestell* no podrá venir de “otro” comienzo del pensamiento del Ser a través de sus huellas en la historia metafísica. La restauración de la *huella ecológica* que va dejando la metafísica en el mundo solo podrá surgir del reposicionamiento en el mundo de los pueblos, las comunidades y la gente de este mundo; del reclamo de sus derechos a su patrimonio biocultural para reconstituir sus modos de ser-en-el-mundo: la reinención de sus identidades y la reconstrucción de sus territorios de vida, en los horizontes de sustentabilidad abiertos por los imaginarios de los pueblos de la Tierra. En este sentido, el imaginario del *vivir bien*, la ética del cuidado de la naturaleza, reorientan los sentidos y los modos de ser-en-un-mundo-sustentable fundados en la potencia indeclinable de la vida.

¹³⁴ De manera análoga a la pulsión al gasto (Bataille, 1967), la pasión, como fuerza centrífuga de dispersión, sería el reflejo de la potencia entrópica de la naturaleza: “La distinción entre la necesidad y la pasión, en última instancia, no se justifica sino por el concepto de ‘pura naturaleza’. La necesidad funcional de este concepto-límite y de esa ficción jurídica también aparece desde ese punto de vista. Pues el predicado esencial del estado de pura naturaleza es la dispersión; y la cultura siempre es el efecto de la aproximación, de la proximidad, de la presencia propia. Ahora bien, la necesidad se mantiene de hecho antes o después de la pasión, mantiene, prolonga y repite la dispersión original. Es, en tanto tal, y en la medida en que no nace de una pasión anterior que la modifique, pura fuerza de dispersión [...] La dispersión, como ley del espaciamiento, es por tanto a la vez pura naturaleza, el principio de vida y el principio de muerte de la sociedad. Por eso, aunque el origen metafórico del lenguaje se analice como la necesidad por la pasión, el principio de dispersión no le es extraño [...] Hace falta, pues, volver al efecto subjetivo, sustituir con el orden fenomenológico de las pasiones el orden objetivo de las designaciones, con la expresión la indicación, para comprender el surgimiento de la metáfora y la posibilidad salvaje de la traslación” (Derrida, 1967:344-345; 347-348).

7. El Giro Post-estructural y Posmoderno de la Ontología Política

La ecología política, el campo del poder en las relaciones entre cultura y naturaleza se forja en el anudamiento y despliegue de la φύσις, el λόγος y la πόλις; mejor dicho, en sus efectos metafísicos en el mundo real, en las relaciones conflictivas generadas en la historia, y a través de las consecuencias de la historia de la metafísica en las relaciones de poder que emergieron, articularon y destinaron el encuentro entre lo *Real* y lo *Simbólico*, en el encuentro de los diferentes regímenes ontológicos que han ordenado y desordenado el mundo, en la territorialización de diferentes modos de construir y habitar el planeta. De esta manera, la ecología política remite a la reflexión sobre la politización del orden ontológico y a la indagatoria sobre el carácter de una ontología política, al giro y enlazamiento de la epistemología ambiental y la ontología política. Si desde la perspectiva de la racionalidad ambiental se cuestionan las causas epistemológicas de la crisis ambiental a partir de la crítica al *logocentrismo* de la ciencia (Derrida, 1989a), el giro crítico de la ecología política emerge una nueva episteme. Irrumpe el concepto de ambiente como una exterioridad, como lo absolutamente otro del logocentrismo de la ciencia (Leff, 1998, 2001, 2006).¹³⁵

En las perspectivas del post-estructuralismo se inscribe el propósito de desconstruir los sentidos inscritos en las prácticas discursivas hegemónicas dominantes del determinismo estructural. Se abre así el pensamiento hacia otras regiones del saber y al diálogo con los discursos subalternos; a la comprensión y disposición ético-política hacia la convivencia de diferentes modos de habitar el mundo; al deseo de emancipación que impulsa a los pueblos de la tierra hacia la reinención de sus identidades y a la construcción de nuevos territorios de vida. Este giro epistémico-ontológico-político trasciende la crítica del conocimiento: llama a la imaginación sociológica a indagar los imaginarios sociales y a escuchar la voz de los pueblos para abrir el mundo hacia la construcción de otros futuros posibles.

El giro post-estructural y posmoderno en las ciencias sociales ha conducido hacia una posición antiesencialista y no dualista de la realidad (Haraway, 1991; Latour, 1991); este se funda en la comprensión de la realidad como entidades híbridas constituidas en la confluencia de la agencia y las interacciones entre el orden físico, biológico, simbólico, económico y técnico. De esta manera, el pensamiento de la complejidad cuestiona los fundamentos epistemológicos de la modernidad construidos desde los códigos del *cogito* cartesiano, del mundo constituido por dualidades ontológicas irreconciliables: objeto-sujeto; mente-cuerpo; razón-sentido; naturaleza-cultura. De una epistemología fundada en la teoría de la representación-adequación del Iluminismo de la Razón; en el principio de la razón *a priori* de la experiencia humana y de flujos homogéneos del tiempo de la historia. Ante la idea del progreso de la modernización como un proceso de destradicionalización (Giddens, 1994), el campo de la ontología política se establece en el conflictivo encuentro entre los diferentes regímenes ontológicos que han construido el mundo real –entre los órdenes híbridos y complejos de la modernidad– en la emergencia de la complejidad

¹³⁵ En este sentido habría dicho Derrida: “Queríamos alcanzar el punto de una cierta exterioridad con relación a la totalidad de la época logocéntrica. A partir de ese punto de exterioridad podría inaugurarse cierta desconstrucción de esa totalidad, que también es su camino trazado, de ese orbe (*orbis*) que también es orbital (*órbita*)” (Derrida, 1967:206).

ambiental y en su tensa coexistencia con los mundos de vida de las sociedades tradicionales y las ontologías existenciales de los Pueblos de la Tierra.

Para Mario Blaser y Arturo Escobar –quienes han introducido la idea de pensar el campo del poder en la diferencia ecológica como una ontología política–, el concepto de ontología equivale al de mundo; es análogo a una cosmovisión, un imaginario, un modo particular de ser en el mundo y de apropiarse desde una identidad cultural la naturaleza.¹³⁶ En el contexto de su propuesta, “mundo” resulta análogo a los “mundos-de-la-vida”. En este sentido, la ontología política se piensa como la politización de las ontologías existenciales –desde la existencia y no desde el Ser; como los diversos modos de ser-en-el-mundo–, más que desde una indagatoria sobre las diferentes ontologías regionales (Hartmann, 1959), o de la complejización e hibridación de lo Real. Blaser critica la idea de diferencia cultural cuando ésta se reduce a una variedad de perspectivas culturales. La cultura se vuelve política con la emergencia de los derechos culturales que legitiman el derecho de existencia de diferentes mundos de la vida.¹³⁷

Ya desde el concepto de territorio, Deleuze y Guattari (1987) abrieron esta indagatoria al pensar los diversos planos de inmanencia e identidades en que de modo rizomático se construyen mundos alternativos de vida, desde diferentes condiciones ontológicas de la vida. En este sentido, la ontología política apunta hacia los conflictos de territorialidad generados a partir de los modos de existencia y los derechos del ser cultural constituidos por sus condiciones ecológicas y culturales de vida. De esta manera, la ontología política llama a una radicalización de la diferencia cultural, que más allá una idea de adaptación de la cultura a las diferentes condiciones ecológicas del territorio –al imperativo de adaptación al cambio global producido por el progreso de la modernidad–, pone el acento sobre los derechos culturales a constituir otros mundos-de-vida desde sus modos de ser-en-el-mundo, desde sus identidades, sus imaginarios y sus prácticas de vida. Pensada de esta manera, la ontología política de la diferencia trasciende el principio de una ontología de la diversidad para abrirse hacia una ética-política de la otredad –de la manera como la ética levinasiana confronta a la ontología heideggeriana para dar lugar a “otros modos que ser” (Levinas, 1977/1997, 1978/1987)–, a la construcción de un mundo constituido por diversos mundos-de-vida, más allá de una política cosmopolita concebida como la convivencia de múltiples modernidades.¹³⁸

¹³⁶ En este sentido se afirma, en la comprensión del mundo constituido por ontologías relacionales: “hay muchas ontologías o mundos que aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos” (Escobar, 2014:59).

¹³⁷ En este sentido, la ontología política “abre nuevos horizontes de significado para la sustentabilidad [...] Es un llamado para la *r-existencia* de los pueblos, a construir mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos: un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes –pueblos indígenas, campesinos y afro-descendientes– sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política. Una nueva forma de pensar y de práctica está movilizandando la construcción social de una racionalidad ambiental que confiere su identidad a la ecología política latinoamericana (Porto y Leff, 2015).

¹³⁸ En este sentido habremos de pensar una cosmopolítica en los términos de Isabelle Stengers como una política donde “el cosmos refiere a lo desconocido constituido por esos mundos múltiples y divergentes, cuya articulación eventualmente sea posible” (Stengers 2005:995).

La ontología política abre el mundo hacia la convivencia de diferentes racionalidades, hacia una complejidad ontológica que emerge del encuentro entre los órdenes complejos de lo Real (los diversos modos de organización e la materia y de la vida) y de lo Simbólico (de los diversos mundos que se configuran en la diferencia lingüística y cultural); los diversos mundos que se constituyen como diferentes modos de con-junción de lo que Heidegger nombró como *Geviert*¹³⁹ –la constelación ontológica de tierra y cielo, divinos y mortales– para pensar los mundos-de-vida donde se enlazan las agencias de la naturaleza y la cultura, del cosmos, la biosfera, los hombres y sus dioses. Esos modos del ser cultural se activan políticamente al convertirse el *Dasein* en un ente habitado por un saber, configurado por su cultura y en un territorio, por sus imaginarios y prácticas en las que se han decantado las condiciones de la vida. Los seres culturales son *act-entes*¹⁴⁰, es decir, actores estratégicos que constituyen sus mundos-de-vida desde diferentes racionalidades, lógicas de sentido y modos de comprensión, que incorporan lo Real de la vida en el orden Simbólico de la vida, en los imaginarios sociales y las prácticas culturales de los pueblos de la tierra, desde donde *en-actúan* y movilizan la potencia creativa de la vida.

Los *act-entes* de la ontología política no sólo adoptan posiciones políticas frente a un mundo complejo conformado por entes híbridos, por la agencia de órdenes ontológicos y racionalidades diversas, sino que se sitúan dentro de un campo de la comprensión-sentido-acción como seres culturales, que desde la agencia de sus imaginarios sociales accionan sobre las ontologías de lo Real y los regímenes ontológicos instaurados en el mundo, construyendo nuevas realidades desde sus diferentes prácticas de sentido. Ello no implica pensar la construcción de los mundos-de-vida desde las ontologías existenciales como un constructivismo social de la realidad en el que la potencia y la agencia de lo Real cediera a un voluntarismo creacionista o a la intencionalidad trascendental de un sujeto colectivo en la institución imaginaria de una sociedad; pero tampoco nulifica al ser cultural al subsumirlo dentro de los designios de una verdad predestinada del ser o a un ineluctable destino prescrito por la ley de la entropía. La potencia de lo Real es enactuada, intervenida, dirigida por el poder de la razón y por las lógicas de sentido de las ontologías existenciales de los pueblos

Lo que pone en acto la ontología política son los modos en los que la inventiva humana *en-actúa lo Real*, los procesos a través de los cuales refrena y controla, activa y moviliza las potencias de lo Real; la manera como la diferencia originaria de lo Real y lo Simbólico es orientada por diferentes racionalidades y lógicas de sentido. En última instancia, la ontología política se juega en el encuentro de la generatividad de la φύσις y la significancia del λόγος, en la disyunción ontológica que desde la diferencia del ser y el ente (Heidegger), de la diferencia sexual, la emergencia del orden simbólico, y la estructuración del deseo

¹³⁹ Llamar a Heidegger a este diálogo con la ontología política es tan inevitable como polémico. De la analítica existencial del *Dasein* como “ser para la muerte”, al ser cultural “para la vida y ante la muerte entrópica del planeta” como se comprende desde la racionalidad ambiental, hay *un mundo de diferencia*.

¹⁴⁰ En consistencia con la raíz ontológica de la que emerge la ontología política, sugiero la pertinencia del término *act-entes* o *ag-entes* para designar a estas entidades que no sólo tienen la facultad de pensar el ser (el *Dasein* heideggeriano), sino de ser actores ante y con las agencias de los diversos órdenes ontológicos del ser, para caracterizar a ese ente privilegiado que tiene la facultad de intervenir lo Real, de orientar su agencia en diferentes lógicas de sentido para crear emergencias posibles, de en-actuar así acontecimientos que arraigan la potencia de la vida en diferentes territorios culturales de vida.

inconsciente (Lacan), ha conducido la historia de la humanidad hacia la construcción de una racionalidad social anti-natura y su confrontación con la inmanencia de la vida.

La ontología política es el campo de confrontación de las diferencias que abre los horizontes de alteridad del mundo que se ha configurado desde la emergencia de la dualidad entre lo Real y lo Simbólico, en el enigma originario de la disyunción del ser y en la raíz simbólica de la voluntad de poder que ha puesto en jaque a la vida misma (Nietzsche, 1968b); de la inescapable respuesta a la crisis ambiental a través de las estrategias de poder en el saber (Foucault, 1980) que movilizan el horizonte de lo posible por vías encontradas e inciertas hacia la sustentabilidad de la vida. La ontología de la Gestell y la epistemología de lo Real están entramadas en relaciones de poder que efectúan el poder de lo racional (Janicaud, 1994). Frente a la voluntad de poder instaurada en los dispositivos de poder de la modernidad, se abre la pregunta sobre las maneras como las ontologías existenciales y los mundos de vida de los pueblos, como lógicas de sentido y “derechos de ser” del ser cultural, se encuentran con la ontología de lo Real y con la racionalidad hegemónica de la modernidad para construir otros mundos posibles desde otros modos de comprensión del mundo: desde diferentes “lógicas de sentido” y racionalidades culturales.

En este sentido se manifiesta el discurso político emancipatorio de las comunidades negras del pacífico colombiano cuando reclaman

1. La reafirmación de la identidad (el derecho a ser negro) [...] desde la perspectiva de nuestra lógica cultural y mundo de la vida en todas sus dimensiones sociales, económicas y políticas [...]
 2. El derecho al territorio (como el espacio para ser) como un espacio vital y una condición necesaria para la recreación y el desarrollo de nuestra visión cultural [...] en armonía con la naturaleza [...]
 3. Autonomía (el derecho al ejercicio de ser / identidad) [...].
 4. La construcción de una perspectiva autónoma para el futuro [...] una visión autónoma de desarrollo económico y social basado en la cultura y las formas tradicionales de producción y organización social [...]
 5. Declaración de solidaridad con las luchas por los derechos de las poblaciones negras en todo el mundo [...] para proyectos alternativos de vida [...]
- (Escobar, 2008:223).

Así, las comunidades afrodescendientes de Colombia, en sus reivindicaciones étnicas y sus luchas para reapropiarse sus territorios biodiversos reclaman sus derechos de ser (de ser negros); sus derechos al territorio (un espacio para ser); sus derechos a la autonomía (al ejercicio del ser); su derecho a construirse un futuro desde su visión cultural, sus formas tradicionales de producción y de organización social (Escobar, Grueso y Rosero, 1998, cit. en Escobar, 1999:180-181). Sus luchas son “luchas ontológicas” por sus derechos de “ser-en-el-mundo”, de hacerse un mundo territorializando sus identidades, de construir su propio futuro. Su discurso es al mismo tiempo ejemplar expresión del diálogo de saberes en el campo de la ecología política, de la reapropiación y reformulación desde su ser cultural de la ontología existencial de Heidegger, de la política de la diferencia de Derrida, de la construcción del territorio de Deleuze y Guattari, y de la ética de la otredad de Levinas.

Dentro del pensamiento post-estructuralista se han abierto los nuevos abordajes de la antropología fenomenológica de la percepción y la praxis (Ingold, 2000; Descola, 2005) y la biología fenomenológica desde una ontología relacional de linaje fenomenológico; del

flujo ininterrumpido del ser, el hacer y el conocer (Maturana y Varela, 1987). La ontología política radicaliza esos modos de comprensión del saber y la praxis en la construcción social de los mundos-de-vida por el encuentro conflictivo de sus diferencias. Las ontologías relacionales no derivan por sí mismas en una ontología política; tanto las teorías sistémicas, como el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad configuran esquemas relacionales de dinámicas no lineales que no necesariamente son politizados. La politización ontológica tampoco es consecuencia directa de la reducción de los dualismos ontológicos a un monismo ontológico como manifiesta el discurso del ecologismo radical (Bookchin, 1990/1996, Zimmerman, 1994). La dualidad y la diferencia ontológica –entre lo Real y lo Simbólico; entre el ser y el ente; la diferencia sexual; la dualidad entropía / neguentropía en el orden de la vida– son condición esencial y originaria del ser, de la vida y de la existencia humana. Como muestra la historia y la antropología, muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades en términos de complementariedad y reciprocidad de relaciones no jerárquicas. El problema surge cuando Descartes coloca fronteras infranqueables en el modo de indagatoria del ser entre objeto y sujeto de la ciencia –entre la *res cogitans* de la *res extensa*, ente naturaleza y cultura– generando un régimen ontológico que separa las ciencias sociales de la ciencias naturales; cuando el proceso económico, divorciado de las condiciones ecológicas de sustentabilidad, enactúa la ley de la entropía, desencadenando la degradación ecológica y de la vida misma.

Para Escobar y Blaser, “las ontologías se enactúan a través de prácticas”: no existen solamente como imaginarios –ideas o representaciones–, sino que despliegan su potencialidad a través de prácticas concretas (Escobar, 2014:96). Mas ¿cómo entender esta apertura de lo Real hacia realidades posibles desde las prácticas de *ag-entes* y de relaciones ontológicas sin caer en la relatividad de lo contingente o en un constructivismo subjetivista? Pues si el post-estructuralismo confronta al determinismo estructural para dar lugar a la contingencia del evento (Badiou, 1999, 2008), si éste no sería ya el evento empropiativo del ser en el cual se subsume el Dasein, tampoco remite al voluntarismo del sujeto autoconsciente o al creacionismo del imaginario radical. El imaginario instituyente no podría desprenderse de la huella originaria de la vida instituida en el orden simbólico ni de las condiciones –potencialidades y límites– de lo Real y lo Real de la Vida.¹⁴¹

¹⁴¹ “El concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida* [...] La huella instituida es ‘inmotivada’ pero no caprichosa [...] ‘No debe dar la idea que el significante depende de la libre elección del hablante’. Simplemente no tiene un ‘vínculo natural’ con el significado en la realidad. La ruptura de este ‘vínculo natural’ cuestiona la idea de naturalidad, más que la de vínculo [...] la negación de la metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo ‘arbitrario del signo’, desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella. La ‘inmotivación’ del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal [...] dentro de lo que no es él. Se anuncia como tal: he aquí toda la historia, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo ‘no-viviente’ hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal. La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado por la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente” (Derrida, 1967:61). La huella que marca la relación con lo otro, es la huella de la otredad absoluta entre lo Real y lo Simbólico, de la institución imaginaria del lenguaje y la escritura.

La ontología política irrumpe del encuentro del modo metafísico de construcción del mundo –de la racionalidad tecno-económica hegemónica de la modernidad– con la ontología de la vida que entraña una ontología de la diversidad y de la diferencia ecológica y cultural. La ontología política abre el horizonte de lo posible desde la potencia de la vida y la creatividad humana, dentro de las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida. La racionalidad ambiental se inscribe en esta ontología de la vida para desconstruir la destinación del ser instituida en los mecanismos y engranajes del orden global dominante para abrir las vías hacia la diversificación de los modos de construcción del mundo. La ontología política se inscribe así en una ontología de la diferencia que da lugar a la agencia humana, a diferentes modos de en-actuar la potencia neguentrópica de la Vida, que no es un destino unívoco ni determinante, que se juega en el terreno de lo posible condicionado por las condiciones ontológicas de la vida. Vibra, tiembla y arde allí el enigma de lo indeterminable e indecible de tal evento (Derrida, Soussana y Nouss, 2001); no sólo de la vida que brota de la simbiogénesis de la vida (Margulis y Sagan, 1995), de los gradientes termodinámicos (Schneider y Sagan, 2008) y de la *autopoiesis* de la vida (Maturana y Varela, 1987, 1994); no sólo de las nuevas entidades generadas por el poder tecno-económico, sino de la creatividad cultural, del pensamiento estratégico y de las acciones políticas inscritas en la inmanencia de la vida, de la agencia social que reconstituye la trama de la vida.

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

La ontología política lleva a radicalizar la ontología de la diferencia, pues como muestran diversas propuestas para mirar la diversidad de entidades que pueblan la realidad –la pluralidad de cosas y objetos, de marcas comerciales, de modalidades de la modernidad y manifestaciones de la globalización económica dominante (Taylor, 1999; Eisenstadt, 2002; Lahire, 2012), la distinción de sus diferencias a través de la percepción y el gusto (Bourdieu, 1979/2012), la diversidad ha sido colonizada y cercada por el pensamiento unidimensional de la razón tecno-económica y por el imaginario de un mundo global.¹⁴² El

¹⁴² Como afirma Law, “Las realidades en plural se están haciendo interminablemente junto con los imaginarios de un solo mundo [...] se apoyan en estrategias andrajosas que están también en el negocio de reprimir la diferencia. Y aquí está la esperanza, si podemos detectar esas estrategias en curso, podemos

mismo Derrida, quien pensara de la manera más radical la diferencia, relativiza su concreción en su despliegue geopolítico:

El sur y el norte no son territorios sino lugares abstractos que no aparecen más que para relacionarse consigo mismos a partir del otro. La lengua, la pasión, la sociedad, no son ni del norte ni del sur. Son el movimiento de la suplementaridad por cuyo intermedio los polos se sustituyen *alternativamente* uno al otro: por cuyo intermedio se inaugura el acento en la articulación, se difiere espaciándose. La diferencia local no es más que la diferencia entre el deseo y el placer. Por tanto, no concierne sólo a la diversidad de las lenguas, no sólo es un criterio de clasificación lingüística, sino el origen de las lenguas (Derrida, 1967:335).

Justo en este punto se plantea la *diferancia* radical: entre la diferencia que emerge de la desconstrucción del punto originario de la diferencia –de la disyunción entre lo Real y lo Simbólico–, de la diferencia que en su devenir histórico ha generado la degradación diferenciada de la vida en los diferentes territorios del planeta. Frente a la abstracción, neutralización y relativización de la diferencia en el discurso derrideano, en las expresiones territoriales entre el norte y el sur, el pensamiento decolonizador, la ecología política y la ontología política que emergen del Sur, miran el despliegue histórico de la diferencia en las estrategias de poder y los modos de apropiación, transformación y degradación de los territorios de vida a través de los poderes hegemónicos que se configuran en y por medio del *logocentrismo de la ciencia* y el poder de la tecnología; de las dinámicas generadas por la lógica económica en la que se instaura la diferencia como el signo monetario, los mecanismos del mercado y la lógica de la ganancia que marcan los ritmos de la acumulación por desposesión y desterritorialización del sur, y se configuran los modos de degradación de la naturaleza y opresión de las culturas dentro de la geopolítica de la globalización económica. Es aquí donde el pensamiento decolonizador, yendo a la fuente del origen de la diferencia opresora, abre a su vez la vías a una ontología de la vida, de la diversidad cultural y a una política de la diferencia. La diferencia radical se expresa en el campo de la ontología política y en las estrategias de poder en el campo de la ecología política (Leff, 2017).

El discurso de la diferencia ontológico-política sigue siendo pensado desde el Norte, esperando a que la desconstrucción del pensamiento eurocéntrico –el imaginario de un solo mundo– que ha colonizado el mundo pueda generar un mundo diverso desde las diferencia internas del Norte, sin alcanzar a pensar los diferentes modos de construcción de otros mundos posibles desde diferentes racionalidades y modos de comprender, construir y habitar el mundo. Es en el Sur donde puede construirse una racionalidad social y productiva sustentable, desde sus potenciales ecológicos y su diversidad biocultural; es en el Sur donde se radicaliza, se funda y arraiga la ontología de la diferencia activando una política de la diferencia y un diálogo de saberes desde la diversidad cultural: el encuentro de seres culturales con diferentes imaginarios y sentidos existenciales –sus diversas formas de “vivir bien”– capaces de movilizar los potenciales neguentrópicos de la biosfera para construir otros mundos posibles y diferentes territorios de vida.

empezar a tratar de descoserlas. *Podemos crear imaginarios en el Norte que incluyan diferencias* [...] Pero seguramente, si el Norte *es* múltiple, si hace *reales* en diferentes maneras, entonces en una política del encuentro entre Norte y Sur debiera ser posible de alguna manera poner en juego las diferencias internas del Norte unas contra otras (Law, 2011:10).

La diferencia ontológica no sólo es inmanente al ser y a los diversos modos de ser-en-el-mundo; sus efectos críticos se traducen en una confrontación de racionalidades, en diferencias antagónicas y conflictos socio-ambientales derivados de los diferentes modos en que el conocimiento y los saberes inscritos en diferentes regímenes ontológicos intervienen lo real, potenciando los procesos entrópicos y neguentrópicos de la biosfera, afectando los intereses y modos de vida de los diferentes grupos sociales en sus territorios de vida. La ontología política se expresa en “territorios de diferencia”, en modelos alternativos de apropiación de la naturaleza y construcción de mundos de vida; en diversas formas de habitar el mundo. La ontología política es el campo de confrontación de los derechos sociales diferenciados al territorio. En el campo de la ontología política se politiza la diferencia ontológica en su despliegue histórico y en la territorialización de los diversos modos de ser-en-el-mundo. Estos se expresan como variedades ontológicas y ecológicas, como la diversidad de formas de la vida social; se “traducen” e inscriben en los derechos políticos a las ontologías existenciales de los pueblos a construir sus *propios territorios de vida*. Ese es el giro de la ontología política fundada en la diferencia cultural:

Para Blaser (2013), la ontología política tiene dos dimensiones; se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intra-mundos, es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, o las comunidades indígenas del Norte del Cauca, o los Yshiro del Paraguay. La definición también aplica a los mundos modernos, incluyendo los procesos de poder intra-modernos a través de los cuales han sido constituidos como tal [...] En segundo lugar, la ontología política es un campo de estudio que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular), pero también los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entrelazarse con otros mundos (Escobar, 2014:97).¹⁴³

La ontología política define la construcción de entidades a través de las racionalidades y procesos de significación con que los seres culturales intervienen y construyen mundos-de-vida en una relación entre las ontologías de lo real y las ontologías existenciales de los pueblos que, como procesos de valorización significativa –de sentidos de vida inscritos en el ser cultural–, potencian y orientan en sentidos diversos y divergentes los procesos entrópicos-neguentrópicos de la termodinámica de la vida, en una compleja “dialéctica ontológica” entre la inmanencia de lo Real y las “lógicas de sentido” de lo Simbólico. De esta manera, la ontología de la vida se incorpora en los imaginarios sociales amalgamando las condiciones de vida con diversas formas de significación del mundo. En la trama ecológica de la vida se entretajan los flujos de materia y energía del metabolismo de la biosfera con los sentidos de la vida que se configuran desde el orden simbólico; de esta manera se conjugan en diferentes lenguajes las “ontologías de lo Real” con los sentidos de las ontologías existenciales de los pueblos de la Tierra. Estos imaginarios se manifiestan a

¹⁴³ En este sentido, Escobar y Blaser afirman: “nos referimos a la práctica política ontológica para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo [...] La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: *Qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas* (y, podemos agregar, con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos)?” (Ibid.:98).

través de *habitus* de vida y a través de prácticas culturales se en-actúan las potencialidades ecológicas de sus territorios. De esta manera, las “ontologías relacionales”¹⁴⁴ que refieren Escobar y Blaser arraigan en la construcción de territorios de diversidad y diferencia, en modos sustentables y alternativos de vida posibles.

La ontología relacional se sitúa en el mundo real de los procesos emancipatorios de los pueblos en una perspectiva que va más allá de la fundamentación de los mundos de la vida desde la ontología existencial del Dasein. La ontología política busca pensar el encuentro de lo Real de la vida con las ontologías existenciales de los pueblos en la fundación de múltiples mundos-de-vida posibles. El *quid* de la ontología política en su propósito de abrir la ontología de la diversidad hacia la construcción humana de un mundo diverso es el reconocimiento de lo Real como una ontología de la vida que no remite ni se subsume en la idea etérea de la facticidad de la vida, de la relacionalidad del cuidado del Dasein, o de la “verdad del ser”. La politización de las ontologías de vida, como reivindicaciones de los modos de ser-en-el-mundo, no suprime la inmanencia de lo Real para caer en un relativismo ontológico, en una intencionalidad del sujeto autoconsciente o en el voluntarismo creacionista de un imaginario instituyente. La desconstrucción ontológica no contraviene la facticidad de que Sócrates es mortal, que la tierra gira alrededor del sol y que la entropía-neguentropía en la organización de la vida marca la flecha del tiempo. La ontología relacional trasciende los propósitos del pensamiento, los métodos y las ciencias de la complejidad en su crítica a las dinámicas lineales, su esencialismo ontológico y el fraccionamiento disciplinario de las ciencias. La ontología política visibiliza las múltiples formas de “mundificar el mundo”, de construir un mundo diverso, “hecho de muchos mundos posibles”. Más allá de reconocer la realidad constituida por mundos interrelacionados e interdependientes, lleva a repensar las condiciones de la vida, y de la *vida humana*, sin subordinarlas a la condición suprema de una Verdad del Ser.

La ontología política territorializa a la filosofía de la posmodernidad: del pensamiento del ser y la diferencia ontológica (Heidegger, 1927, 1957); de la *diferancia* y la desconstrucción (Derrida, 1971, 1989a, 1989b); de la ontología de la diversidad (Deleuze, 1989, 2002) y de la ética de la otredad (Levinas, 1977, 1999). En el campo de la ontología política se manifiesta un conflicto de territorialidades, entendiendo al ‘territorio’ en su compleja concepción material, epistémica, cultural, y ontológica (Deleuze y Guattari, 1987). El territorio se convierte en el hábitat de mundos de vida diversos, en la incorporación y recreación de modos de vida integrados a los procesos termodinámicos y ecológicas de la biosfera; de las condiciones simbólicas y el sentido existencial de los pueblos de la tierra. El territorio es el espacio politizado por la diferencia ontológica encarnada en el ser cultural: es el *locus* donde se confrontan diferentes racionalidades, valores, intereses y prácticas en los modos de apropiación de la naturaleza y en la construcción de territorios de vida (Haesbert, 2011, 2013; Leff, 2014, Cap. 6.).

¹⁴⁴ Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’ [...] lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos [...] incluyendo seres ‘sobrenaturales’, que constituye ese mundo que llamamos ‘los ríos del Pacífico’, que antropólogos y geógrafos han descrito en términos de una ‘gramática del entorno’ (Restrepo, 1996), un ‘espacio acuático’ con propia espacialidad y temporalidad (Oslender, 2008), o un ‘modelo local de naturaleza’ (Escobar, *Ibid.*, p. 100, Escobar, 2008).

La ontología política es el campo en el que se confrontan diversas estrategias de apropiación y construcción de mundos de vida: entre la capitalización de la naturaleza y los modos ecológico-culturales de los pueblos de la tierra; entre la expansión destructiva del capital y los derechos a la autonomía de los pueblos; entre en derecho privado y los derechos de propiedad intelectual de las empresas transnacionales, los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad y los derechos de los pueblos a la conservación y reinención de su patrimonio biocultural; entre el derecho al “progreso” y al “desarrollo” en la lógica del capital global y los derechos a “vivir bien” dentro de las condiciones de la vida. En este sentido, la ontología política refiere al encuentro entre mundos radicalmente diferentes, en muchos casos opuestos, enfrentados en el disenso y confrontados en el desentendimiento (Rancière, 1999).

La ontología política reconoce las formas como los imaginarios sociales se configuran dentro de la ontología de la vida, en su despliegue en las diversidad cultural y los diferentes modos de habitar el planeta; en los derechos de toda comunidad a definirse a sí misma, a establecer sus normas de convivencia, a reinventar sus modos de existencia –su diversidad ontológica– en relación con otros mundos de vida. Esta es la perspectiva que abre la racionalidad ambiental a la recreación y reterritorialización de la vida en el planeta (Leff, 2015; Porto Gonçalves y Leff, 2015).

De esta manera, la territorialización de la vida se despliega en un espacio-tiempo bio-físico-cultural, cognitivo-epistémico, donde la vida misma se reconstituye en la trama de la vida, donde se enlazan las condiciones ontológicas (termodinámicas-ecológicas-geográficas) con las ontologías existenciales de los diversos seres culturales, los pueblos (indígenas, campesinos afrodescendientes) que habitan poéticamente y políticamente el mundo, desde sus saberes, sus prácticas y sus sentidos de vida; donde la vida se “mundifica” en diferentes “mundos-de-vida” y se territorializa la ontología de la vida en diferentes territorios de vida. La ontología política es el campo en el que se despliega el conflicto entre Tierra y Mundo. En este giro del pensamiento en la tramas del poder se juega la diferencia entre el pensamiento de la diferencia ontológica de Heidegger y su territorialización en el campo de la ontología política.¹⁴⁵

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

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

¹⁴⁵ La territorialización de la vida se inscribe en una ontología de la vida como una destinación posible del ser, que no entraña determinismo alguno. Heidegger así lo entiende cuando afirma: “la proyección hacia lo abierto de la esencial inmanencia del ser es una respuesta al llamado. Cuando se despliega [...] pierde toda apariencia de auto-empoderamiento, sin llegar a ser un auto-borramiento o abandono. Lo que abre, dura sólo dentro del fundamentarse que da forma a la historia. Lo que es abierto en el proyectarse a lo abierto sobrecoje al proyectarse-abierto y lo rectifica” (GA-65: 39).

esenciales del conflicto. En la lucha se gana la unidad de mundo y tierra (Heidegger, 1971: 60-61).

Pero el conflicto entre Tierra y el Mundo en el campo de la ecología política no se resuelve en su reunificación a través de la obra de arte, en el develamiento de la verdad del ser. Allí el conflicto queda encapsulado en el pensamiento del ser; en tanto, la ontología política es la en-acción y territorialización de la diferencia pre-ontológica –lo Real y lo Simbólico; la entropía y la neguentropía– movilizada por ag-*entes* culturales, por regímenes ontológicos y lógicas de sentido inscritos en la dinámica de la vida, en las tramas de la voluntad de poder. La ontología política es el campo de encuentro de las verdades que movilizan acciones y de realización de verdades posibles; es el conflicto entre la inmanencia de la vida arraigada en la tierra, encarnada en seres culturales, institucionalizada en las racionalidades que movilizan al mundo. Es el campo donde se confrontan diversos regímenes ontológicos y las diversas formas de ser-en-el-mundo. El *Dasein* genérico y universal que piensa el ser se demultiplica en las diferentes formas del ser cultural que piensa y construye mundos diversos desde la ontología de la vida, en las condiciones ecológicas y simbólicas de sus modos de ser-en-el-mundo. Más correctamente: si el *Dasein* no es una entequeia, un ente ideal subsumido en el *Ereignis* del Ser, habremos de admitir que el *Dasein* emerge en el lugar habitado del morar del inicio. Su ser-ahí refiere al territorio en el que “nace” el ser-cultural-pensante-actuante en la forja disyunta de la vida. El *Dasein* territorializa al ser en un territorio determinado, desde un lugar y un modo de habitar el mundo, desde un modo de ser en el mundo, desde una diversidad originaria y una diferencia constitutiva.¹⁴⁶

En este sentido, la vida es enactuada –reincorporada, resignificada, re arraigada– en el mundo desde los imaginarios y prácticas en los que se configuran e instituyen los diferentes modos de ser-en-el-mundo, a través de lo que Escobar denomina “prácticas de territorio”:

El concepto y prácticas de ‘territorio’ va mucho más allá de la base material para la reproducción de la vida; es el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida misma se enactúa de acuerdo a una ontología particular; donde la vida, por así decirlo,

¹⁴⁶ Heidegger dejó entrever en algunos intersticios de su meditación del Ser la agencia de un *Dasein* cultural, de los pueblos de la tierra, en su “decisión” de arraigar el ser de la vida en sus territorios de vida. Pregunta Heidegger: “Por qué medios se toma la decisión? Los muchos aliados a quienes les es dado intimar y hacer manifiesto, enactuando las leyes de refundación de los entes, de la preservación de la tierra y proyectar al abierto el mundo en el conflicto entre tierra y mundo –aprehendiendo la voluntad de saber y los fundamentos de los individuos. Los muchos que están interrelacionados por sus orígenes históricos comunes (vínculos con tierra y mundo) a través de los cuales y para los cuales la refundación de los entes y con ello la fundación de la verdad de la apropiación alcanza durabilidad [... Este] consentimiento [...] está dominado de principio a fin por diferentes reinos de la apropiación, en los que se prepara una recolección original –una recolección en y como lo que se atreve a llamarse un *pueblo* se vuelve histórico. En su origen y destino este pueblo es singular, correspondiendo a la singularidad del Ser mismo, cuya verdad debe ser arraigada por una vez, en un sitio único en un momento único” (GA-65: 66-67). Mas lo que abre y deja entrever tal enunciación es cegado por el lugar de la enunciación, por la ceguera en la abstracción del ser y el encierro eurocéntrico de la mirada provinciana de Heidegger que termina esta primera sección de sus *Beiträge zur philosophie* respondiendo a la pregunta ¿por qué esta decisión?: “Porque una salvación de los entes es posible sólo desde el más profundo fundamento del Ser mismo –salvación como la justificada preservación de la ley y misión del Occidente” (Ibid.:69). Heidegger quiso trascender la metafísica mas no consiguió salir del encierro de su ontología etnocéntrica. En ese sentido afirma Derrida: “El logocentrismo es una metafísica etnocéntrica, en un sentido original y no ‘relativista’. Está ligado a la historia de Occidente” (Derrida, 1967:104).

se mundifica o se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles. Por esta razón, no son solo los humanos (especialmente los científicos) quienes representan lo no-humano; una política relacional atiende a múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano (Escobar, 2014: 128-129).

En el giro de la ontología política, la “vuelta al ser” como reacción al mundo objetivado de la *Gestell* se desplaza hacia la reconstitución política del mundo en respuesta a la degradación de la vida generada por el pensamiento metafísico, el emplazamiento tecnológico y la globalización económica. Si la crisis ambiental es una crisis de los modos de comprensión y de habitabilidad del mundo que han ignorado las condiciones de la vida y de la vida humana en la biosfera –de los efectos del pensamiento y de los modos de conocimiento en los órdenes ontológicos del ser, en los procesos ecológicos y termodinámicos de la vida y en los sentidos existenciales de los seres humanos; en los efectos políticos del pensamiento–, la ontología política se abre a pensar otros modos de ser-en-el-mundo capaces de inducir la construcción de mundos de vida en las condiciones de la vida.¹⁴⁷

En este sentido, la ontología política activa otros modos-de-ser-en-el-mundo; abre el pensamiento unidimensional –el pensamiento del ser: de lo uno, lo universal, lo general–, a diferentes modos de percepción, cognición y comprensión del mundo dentro de diferentes racionalidades y regímenes ontológicos. La racionalidad ambiental abre el pensamiento fuera de la razón racional, por encima del conocimiento objetivo y objetivador. Ese pensamiento *otro*, es un “pensar” *hors-savoir*, más allá del ser, de la unidad entre ser y pensar, “de otro modo que ser” (Levinas, 1978/1987). El giro ontológico en la ecología política se traslada hacia el giro ético de la ontología política. Su mayor desafío consiste en pensar y en-actuar estrategias teóricas –más que una hermenéutica para de-construir el pensamiento teórico que domina al mundo– para deslegitimar su poder y desmoronar sus bastiones institucionales, al tiempo que, a través de la construcción de nuevos derechos –culturales, ambientales, colectivos– se ganan espacios para territorializar nuevos modos de comprensión del mundo, nuevas maneras de mundificar otros mundos de vida posibles.

Surge de allí el desafío crucial de la ontología política: ¿Cómo pensar la construcción de ese nuevo mundo –en el que quepan muchos mundos; hecho de muchos mundos– en el encuentro conflictivo, de antagonismos y solidaridades, desde la diferencia ontológica y a través del diálogo de saberes? ¿Cómo se contestan, se enlazan e hibridan las diferentes

¹⁴⁷ Esta indagatoria es fundamental para la ontología política. En esta perspectiva, ningún concepto es neutro: pensemos en los usos políticos de la noción de *Volkgeist* –del espíritu de un pueblo– con el que puede promoverse una política fascista o una política emancipadora; o el concepto de sustentabilidad que es colonizado, manipulado y proyectado por diferentes regímenes ontológicos a través de las estrategias de poder en la geopolítica de la globalización y el desarrollo sostenible (Leff, 2002). La cuestión del uso político de la polisemia de los conceptos no se resuelve en una ontología de la diferencia; apela a una ética de la otredad, al derecho de ser de los otros, a una política de la diferencia como núcleo fundamental de la ontología política. El mundo no está destinado ineluctablemente por la historia del ser, ni por la ley de la entropía, ni por la racionalidad moderna. El mundo vivo se reordena en el orden de la vida por el encuentro de vías alternativas de construcción del mundo por imaginarios y racionalidades que en-actúan el orden de lo Real interviniendo en la “dialéctica entrópico-negentrópica de la vida”.

lógicas de sentido que movilizan los intereses de racionalidades encontradas? ¿Cómo se configuran las nuevas identidades culturales y prácticas sociales en su relación con las condiciones ontológicas de la vida para contener, disolver, desviar los procesos destinados por la racionalidad de la modernidad hacia la degradación entrópica del planeta y reorientarlos hacia horizontes de sustentabilidad y la construcción de mundos neguentrópicos de vida?

El propósito crucial para la ecología política, al entender al mundo dominado por la racionalidad hegemónica de la modernidad –en sus relaciones de poder–, deriva en la misión de desconstruir la lógica que erosiona, oprime y degrada la vida; pero va más allá de una desconstrucción teórica: implica la tarea epistemológico-estratégico-política de construir y legitimar otras lógicas de sentido, otros derechos del ser capaces de disolver la institucionalidad de la racionalidad instaurada en teorías y en prácticas que gobiernan al mundo, al tiempo que se construyen e instauran por derecho otros modos de producción, otras lógicas del poder, otros mundos posibles consistentes con las condiciones de la vida. La ontología política emerge en la encrucijada civilizatoria de la humanidad que marca la crisis ambiental de nuestro tiempo, en la transición histórica del mundo dominado por la metafísica del ser hacia un mundo fundado en la ontología de la vida, en la reorientación de la flecha del tiempo, en el giro de la muerte entrópica hacia la vida neguentrópica del planeta. En este devenir del pensamiento que construye el mundo, la racionalidad ambiental territorializa la ontología de la diversidad, la política de la diferencia y la ética de la otredad, en la forja de nuevos mundos de vida.

La sustentabilidad es el horizonte en el que se despliega la ontología de la vida. Este futuro sustentable no es un fin alcanzable mediante la restauración ecológica de la racionalidad hegemónica por la vía de la modernización ecológica, por el iluminismo de la razón por la verdad científica o por el *Ereignis* del Ser. La racionalidad ambiental abre las vías hacia el horizonte de la sustentabilidad desde la existencia de seres culturales que reconstituyen sus mundos de vida desde un conocimiento “otro”, desde sus saberes ambientales y sus imaginarios sociales de la sustentabilidad y el sentido de la vida. La sustentabilidad posible será el resultado de la apertura de la historia reconducida por un *diálogo de saberes*: por el encuentro de los seres culturales diversos que habitan el mundo constituidos por sus saberes en su confrontación con los poderes tecno-científicos-económicos y las estrategias de apropiación capitalista del planeta; de sus alianzas con los otros pueblos de la tierra y sus diferentes saberes de vida.

La ontología política es el campo donde se despliega la vida hacia un futuro sustentable, atravesado por estrategias de poder para la supervivencia y la reinención de la vida humana en el planeta Tierra. Esta vía de construcción social de un mundo sustentable lleva a desconstruir las formas de pensamiento, los paradigmas científicos y la racionalidad de la modernidad como las vías de acceso privilegiadas hacia un futuro insustentable. Al mismo tiempo, lleva a indagar la prevalencia de los principios de la vida en los imaginarios de los pueblos que han sabido sobrevivir al proceso hegemónico de racionalización tecno-económica del mundo, a explorar sus modos de existencia y las vías de emancipación que se abren desde los imaginarios sociales de la sustentabilidad.

Finalmente, se trata de alcanzar una comprensión de lo que está en juego en la cuestión ambiental: si se trata de una amenaza y un riesgo real sobre lo Real de la vida, o si la cuestión de fondo es la decisión sobre los modos de vida posibles a partir de la potencia emergencial de la vida: de dar lugar al derecho a la vida a devenir en la inmanencia de la vida; al derecho de los pueblos a construir modos diversos de vida; al derecho a la existencia de modos diferenciados de ser-en-el-mundo, dentro de un mundo globalizado.

8. Max Weber y la Racionalidad de la Modernidad

La cuestión ambiental confronta la racionalidad que ha constituido la jaula de hierro en la cual se ha forjado la modernidad –la preeminencia de la razón económica y tecnológica, la sobre-economización y sobre-objetivación del mundo– que se han apropiado la potencia de la vida y han construido las teorías, los medios técnicos y los procedimientos jurídicos que la orientan hacia sus propios fines; para reabrir los cauces de la historia hacia otros modos de comprensión fundados en las condiciones de la vida, para reconstruir los sentidos de los mundos-de-la-vida de las personas y los pueblos de la Tierra hacia la sustentabilidad de la vida. Para ello es necesario fundamentar una categoría que integre el marco de comprensión de la ontología del mundo moderno. En este propósito se inscribe el concepto de racionalidad que elabora Max Weber en su sociología comprensiva y nuestro propósito de reconstrucción hermenéutica para atraerlo a la cuestión ambiental y al problema actual de la sustentabilidad de la vida para mirar el sentido de su desconstrucción que pudiera ofrecer el soporte categorial para comprender la salida y transición hacia otros mundos de vida fundados en una ontología de la vida.

El concepto de racionalidad constituye la pieza clave para el análisis que hace Weber de la constitución de la sociedad moderna. Lo que Heidegger piensa y nombra como *Gestell*, como el marco que emplaza y dispone a la totalidad de los entes en la “era de la imagen del mundo”, Weber lo despliega en los órdenes de racionalidad en los que se estructura y ordena esa disposición apropiativa que prepara su objetivación en el régimen ontológico de la técnica en la configuración del orden social forjado por el Iluminismo de la Razón. A diferencia de la caracterización demasiado esencialista y sintética de la época de la *Gestell*, Weber despliega las formas de la conciencia y su materialización en la racionalidad de las instituciones sociales de la modernidad –en particular el racionalismo de la cultura occidental–, que orienta la acción racional con arreglo a fines y de esa manera conduce un proceso de racionalización de los procesos sociales –del modo de producción, los principios y procedimientos jurídicos– que legitiman teorías y dispositivos de poder, movilizandolos las acciones sociales que conducen a sus fines perseguidos: fines preestablecidos en la autonomización de los procesos de racionalización de sus principios axiomáticos que producen el cierre de la racionalidad en sí misma; de una modernización reflexiva que ya solo podría reflexionar y reaccionar sobre sus propios ejes de racionalidad.

En este contexto teórico-metodológico, la racionalidad social se define como el sistema de reglas de pensamiento y de acción que se establecen dentro de esferas económicas, políticas, jurídicas e ideológicas, que legitiman determinadas acciones y confieren un sentido a la organización de la sociedad en su conjunto. Estas reglas orientan procesos, prácticas y acciones sociales hacia ciertos fines, a través de medios socialmente construidos, que configuran sistemas de creencias, normas morales, arreglos institucionales

y patrones de producción que se instauran como mecanismos propios de auto-organización y racionalización de la racionalidad moderna. En la racionalidad de la modernidad se instauran los principios y se institucionalizan los dispositivos de poder en los órdenes de racionalidad encargados de la “movilización total” del mundo en un proceso de racionalización de los órdenes de racionalidad que transmiten sus efectos de cálculo, control y dominio de la potencia de la φύσις y su haz de posibilidades por el poder de la razón. En la racionalidad moderna se inscribe la “voluntad de voluntad” de un régimen ontológico redundante –de la modernización reflexiva– que acerca los horizontes de lo posible y abisma la sustentabilidad de la vida.

La voluntad de poder que ordena y moviliza al mundo se instaura y estructura en órdenes de racionalidad que movilizan a la totalidad de los entes desde los procesos que están dispuestos en la operatividad misma de sus regímenes ontológicos –la movilización de la naturaleza por el proceso productivo instaurado en el régimen ontológico del capital–, que es con-movido desde los órdenes teóricos y las acciones sociales en los que se instauran los principios y valores que legitiman su verdad y conducen hacia sus fines.¹⁴⁸ Estas acciones se inscriben en distintos órdenes de racionalidad –teórica-formal, técnica-instrumental y material ó sustantiva–, que operan sobre las esferas institucionales de la economía, el derecho y la religión. La *racionalidad teórico-formal* permite el control consciente de la realidad a través de la elaboración de conceptos cada vez más precisos y abstractos, que se traducen en principios que orientan y dan sentido a la acción social. Estas concepciones del mundo se traducen en teorías de la producción y en principios del cálculo económico que rigen los modos de producción, determinan las formas sociales de apropiación de la naturaleza, la explotación de los recursos y la degradación del ambiente y transmiten sus efectos de sentido a los mundos de vida de las personas. Estos se reflejan en la esfera jurídica en las reglas procesales abstractas del derecho que de esa manera legitiman el orden establecido desde tal racionalización del mundo. La *racionalidad técnica-instrumental* implica la consecución metódica de un fin práctico determinado a través de un cálculo preciso de medios eficaces. En la esfera económica, se traduce en la elaboración y uso de técnicas eficientes de producción, del cálculo económico y en formas eficaces de control de la naturaleza, así como en la racionalización del comportamiento social para alcanzar ciertos fines (económicos, políticos); en la esfera del derecho se plasma en el orden jurídico y los ordenamientos legales que norman la conducta de los agentes sociales. Estas esferas de racionalidad constituyen sus propios procesos de racionalización –paradigmas teóricos, innovaciones tecnológicas, ordenamientos jurídicos– que ordenan el funcionamiento y reproducción del mundo moderno.

Si bien la racionalidad teórico-formal y técnica-instrumental constituye la armazón fundamental del orden racional del mundo moderno, Weber reconoce la pervivencia de

¹⁴⁸ En este sentido, para Weber, la acción social puede ser: 1) *racional orientada hacia fines*: determinada por expectativas en el comportamiento y medios de control, tanto de objetos y procesos del mundo exterior como de las conductas humanas, utilizando esas “razones” como “condiciones” o “medios” para el logro de fines racionalmente sopesados y perseguidos; 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso, o de cualquiera otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, fundada puramente en sus méritos de valor, sin relación alguna con el resultado; 3) *afectiva* o emotiva, determinada por estados sentimentales actuales; 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada en la cultura (Weber, 1922/1983:20).

modos tradicionales de vida, que remite fundamentalmente a la esfera religiosa, pero que se extiende a toda acción fundada en valores éticos, morales, culturales, sociales, que no se rigen por principios racionales. La *racionalidad material* o *sustantiva* ordena la acción social en patrones basados en postulados de valor. Weber reconoce que el concepto de racionalidad material es equívoco: ambiguo y relativo.¹⁴⁹ Los postulados de valor varían en contenido, comprensión y consistencia interna en su relación con las bases materiales que dan soporte a toda acción conducente a su consecución. Sin embargo, la acción orientada por valores puede cuestionar o desbordar los principios de la racionalidad formal e instrumental dentro de un esquema de relaciones entre fines y medios eficaces. La racionalidad sustantiva acoge a la diversidad cultural, la relatividad axiológica y el conflicto social que emergen entre valores e intereses diferentes. La racionalidad sustantiva no se limita a acoger diferentes postulados de valor que se subsuman bajo la supremacía de principios racionales, ni se sostienen en última instancia en argumentos racionales; tampoco se reduce la acción social a valores tradicionales, guiados por la costumbre, no sujetos al orden dominante de la razón. En este sentido, la racionalidad sustantiva se abre hacia otros modos de comprensión del mundo y de la vida que confrontan a los principios de la racionalidad formal e instrumental.

Para Weber el prototipo de la racionalidad moderna es la racionalidad formal, sobre todo en su expresión en la racionalidad económica que funciona con base en un cálculo en capital y a la cual se subordina la racionalidad instrumental. Así, considera que

El centro de gravedad del desarrollo técnico está en su condicionamiento económico; sin el cálculo racional como base de la economía y, por consiguiente, sin la existencia de condiciones histórico-económicas en extremo concretas, tampoco hubiera surgido la técnica racional (Ibid: 49).

El concepto de racionalidad en Weber no comprende un significado unívoco; sus sentidos se especifican en cada una de las esferas de racionalidad¹⁵⁰ y ha mostrado su potencia

¹⁴⁹ “el concepto de racionalidad material es completamente equívoco [...En él] se plantean *exigencias* éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase y que de esa suerte se miden las consecuencias de la gestión económica [...] con arreglo a valores o a fines *materiales* [...] Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración de las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una “causa”, cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre [...] una acción según “mandatos” o de acuerdo con “exigencias” que el actor cree dirigidos a él frente a los cuales el actor se cree obligado (Ibid.:64-65; 20-21). Los valores ambientales penetran con dificultad en la conciencia; alcanzan reconocimientos relativos porque en muchos casos no se pueden fundar en un conocimiento fáctico, en una correlación entre valores, hechos y experiencias; entre racionalidad sustantiva y material –es el caso de los riesgos ecológicos, de la transgénesis, de la ambivalencia de la bioética entre el resguardo de valores tradicionales y religiosos asociados a los recursos bióticos y los prospectos de sus aplicaciones médicas–, que muchas veces se disuelven en su confrontación con las razones de fuerza mayor de la racionalidad dominante. Los valores entran en un juego de simulaciones dentro de estrategias de poder en las cuales se van legitimando los sentidos relativos y nunca definitivos de relaciones de valores-intereses que conducen en formas ambiguas hacia procesos de racionalización (de normatividad ecológica). Estos valores no se formalizan dentro de una lógica y en el orden de una razón que “se ha convertido en una ‘finalidad sin fin’, que precisamente por ello, se puede utilizar para cualquier fin” (Horkheimer y Adorno, 1944/1969:111).

¹⁵⁰ El propio Weber admite que los conceptos de racionalidad o racionalización adoptan diferentes acepciones según se trate del “tipo de racionalización a que el pensador sistemático somete una imagen del mundo, con el

teórica en el campo de la sociología para explicar la constitución y funcionamiento del Estado moderno y de la empresa capitalista. El concepto de racionalidad abre importantes perspectivas para el análisis de la problemática ambiental; no por su referencia directa a la relación entre procesos sociales y naturales, sino porque permite pensar de manera integrada los diferentes procesos –ideológicos, técnicos, económicos y jurídicos– que legitiman y sancionan las acciones sociales que determinan los procesos de transformación de la naturaleza. Es en términos de formas de racionalidad y de procesos de racionalización como es posible comprender el complejo de procesos sociales que determinan los modos de producción y las relaciones de producción que movilizan el metabolismo de la naturaleza dentro de diferentes regímenes ontológicos y de racionalidad en la modernidad.

En el análisis de la acción humana, Weber pone el acento en el concepto de la significación vivida, sintónica con la significación del cuidado desde la cual el Dasein funda su mundo y de la institución de los imaginarios sociales. Weber abre así la posibilidad de incorporar al estudio de la racionalidad social los valores culturales, así como las motivaciones y fuerzas sociales que se plasman en el campo de la ecología política. Weber comprende los sistemas sociales e intelectuales dentro de sus rasgos singulares. Con el concepto de racionalidad sustantiva, Weber rechaza la validez de una jerarquía universal de fines, contraponiendo un pluralismo axiológico y estableciendo la inconmensurabilidad de fines y medios entre diferentes racionalidades, de manera no es posible establecer entre ellos un orden jerárquico de racionalidad. En este sentido, Weber abre el pensamiento al análisis de la diversidad cultural, de los sentidos subjetivos y los valores éticos, a los diversos modos de comprensión y modos de ser-en-el-mundo que movilizan la acción social en la construcción de un mundo sustentable.

8.1. La Construcción del Concepto de Racionalidad Ambiental

La cuestión ambiental expresa la crisis de la racionalidad en la que se ha fundado el mundo moderno. La constitución de una *racionalidad ambiental* fundada en una ontología de la vida implica la desconstrucción de la racionalidad tecno-económica que domina al mundo dispuesto y emplazado por la *Gestell*: a los aparatos ideológicos, los paradigmas teóricos, las prácticas institucionales y los dispositivos de poder que fundan la verdad, legitiman las acciones e instrumentan los procedimientos que soportan la insustentabilidad del mundo globalizado. En este sentido, la racionalidad ambiental se construye desconstruyendo la racionalidad económica, científica y jurídica de la modernidad.

El concepto de *racionalidad ambiental*, como marco de comprensión de un mundo fundado en las condiciones de la vida, articula un sistema de principios, valores, normas y acciones que relaciona teorías, cosmovisiones, imaginarios y prácticas. Desde esta panóptica es posible analizar la coherencia de un conjunto de procesos sociales que intervienen en la construcción de modos de producción, habitabilidad y convivencia social fundados en los potenciales de la naturaleza y en las significaciones culturales de los pueblos, dentro de una ontología de la vida. El marco de comprensión de la racionalidad ambiental permite

resultado de un creciente dominio teórico de la realidad mediante conceptos cada vez más precisos, o bien en la racionalización en el sentido de la consecución metódica de un determinado fin práctico mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados” (Weber, 1963:265, apud. Habermas, 1989: 228).

sistematizar los principios materiales, conceptuales y axiológicos de su teoría, organizar la constelación de sentidos prácticos del saber ambiental, y analizar la consistencia y eficacia del conjunto de acciones desplegadas hacia la construcción de un mundo sustentable. Al mismo tiempo permite ver la confrontación y convivencia posible entre diferentes racionalidades e imaginarios, sus estrategias de poder y el diálogo posible que establecen dentro de una política de la diferencia. En este sentido, la categoría de racionalidad ambiental, antes de pretenderse como un concepto que comprende ya ese otro mundo por construir –en las condiciones de la vida–, habremos de entenderlo como un andamiaje conceptual que sostiene la desconstrucción del edificio racional y la construcción del nuevo edificio fundado en los principios de una ontología de la vida; que orienta los caminos para transitar hacia un mundo sustentado en la inmanencia de la vida.

El pensamiento ambiental ha elaborado principios conceptuales, políticos, jurídicos y éticos que sostienen una ontología de la vida, que incorpora los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la vida a nuevos esquemas de organización social. Esta comprensión del mundo impulsa y legitima la emergencia de nuevos derechos –los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad–, que norman el comportamiento social, que ordenan nuevas prácticas productivas, así como nuevos patrones de consumo y estilos de vida para habitar el mundo dentro de las condiciones de la vida.

Los principios de racionalidad económica y tecnológica son así cuestionados desde las condiciones termodinámicas y ecológicas del orden de la vida y por los principios de diversidad cultural y equidad social como condición de un mundo convivencial sustentable. Si la racionalidad capitalista está dominada por una racionalidad formal e instrumental que da soporte a los dispositivos del poder apropiador de la naturaleza, la racionalidad ambiental se sostiene en principios de racionalidad material y sustantiva que abren el cauce a la potencia neguentrópica de la φύσις y reorienta la co-evolución de la vida hacia la diversidad étnica y cultural en la inmanencia de la vida. Estos principios fundan los potenciales productivos que sustentan un paradigma de productividad ecotecnológica, que abren el mundo a diferentes modos sustentables de vida (Leff, 1986, 1994).

La sociedad capitalista ha generado un proceso de racionalización formal e instrumental creciente, que ha moldeado todos los ámbitos de la organización burocrática, los métodos científicos y los patrones tecnológicos, así como los diversos órganos del cuerpo social y los aparatos del Estado, penetrando en la piel y en la intimidad de los mundos de la vida de las personas. La cuestión ambiental no sólo plantea la necesidad de introducir reformas al Estado, de incorporar normas al comportamiento económico, de producir técnicas para controlar los efectos contaminantes y disolver las externalidades sociales y ecológicas generadas por la racionalidad del capital. Sobre todo cuestiona la posibilidad de alcanzar la sustentabilidad dentro de la racionalidad social fundada en el cálculo económico, en la formalización, control y uniformización de los comportamientos sociales, y en la eficiencia de sus medios tecnológicos, abriendo las vías para fundar otros modos de comprensión y de habitabilidad del mundo, consistentes con las condiciones de la vida.

Los principios de racionalidad en los que se ha fundado la civilización moderna han inducido un proceso global de degradación socio-ambiental que ha socavado las bases de sustentabilidad del proceso económico, minado los principios de equidad social y

erosionando la diversidad de la vida y subyugando los saberes culturales. La racionalidad ambiental abre así nuevas perspectivas de vida, descubriendo nuevos potenciales ecológicos y sociales, transformando los sistemas de producción y de conocimiento, estableciendo nuevos principios éticos que –más allá de toda epistemología fundada en el principio de objetividad y el imperativo de eficacia y productividad–, reorientan el comportamiento de la sociedad dentro de las condiciones de la vida.

La cuestión ambiental emerge de una crisis civilizatoria marcada por los modos de comprensión del mundo que generaron un régimen ontológico que ha olvidado, sometido, dominado y degradado la vida. Este se manifiesta en su forma más exacerbada y contundente en la racionalidad de la modernidad y que pone en riesgo la sustentabilidad de la vida. Desde esa comprensión del carácter de la crisis ambiental emerge lo “por-pensar de la vida”, la recuperación de la fuerza emergencial de la vida y su destinación dentro de la inmanencia de la vida. La salida de esta crisis, la trascendencia hacia un Mundo de Vida, no podrá provenir de un proceso de modernización reflexiva, de la retroacción de la modernidad sobre sus propios principios y ejes de racionalidad. Si la vida ha llegado a comprenderse desde la metafísica como desde la ciencia como un “eterno retorno” de la vida sobre su propia inmanencia –sobre la potencia de la φύσις que a decir de Heráclito nunca declina– de qué manera comprender esa “trascendencia no dialéctica” capaz de reabrir los cauces de la historia y destinar la vida desde la inmanencia de la vida? ¿En qué sentido podemos apelar a *otra racionalidad* –a una racionalidad ambiental– para desenmascarar la lógica y desconstruir los cimientos mismos y los dispositivos de poder que dan cuerpo, sentido y poder al concepto moderno de racionalidad? ¿De qué manera los principios de una ontología de la vida debieran fundarse en el modo de comprensión de la categoría de racionalidad ambiental? El concepto de racionalidad ha quedado cercado (codificado, significado) por el principio de una conducción “racional” del pensamiento y de la acción para alcanzar fines racionalmente establecidos. Ello ha instaurado un criterio discriminatorio en la razón, en el pensamiento y en la acción entre las diferentes formas de ordenamiento simbólico y de significación del mundo, así como en los comportamientos sociales –en las tradiciones, las costumbres y las emociones–, por el principio de alcanzar fines preestablecidos a través de la construcción social de medios eficaces fundados en los principios de racionalidad fundados en la axiomática fraguada en la reducción de la pluralidad ontológica de la totalidad de los entes a valores universales, generalizables, unificables; de su reducción a una *mathesis universalis*, al cierre matemático-lógico-formal de sus axiomas; a la homologación de sistemas; a unidades objetivas de medida y cálculo. La dicotomía entre la razón –un tipo particular de racionalidad; un modo particular de ordenamiento de la razón–, los sentimientos y los comportamientos, ha exacerbado la diferencia ontológica en el pensamiento metafísico entre el ser y el ente en la comprensión del mundo. Este proceso globalizador y totalitario de racionalización formal, teórica, matemática –cuya expresión más acabada es la racionalidad tecno-científica y económico-jurídica de la modernidad–, ha conducido hacia la crisis ambiental de la humanidad y el planeta en desconocimiento de la pluralidad ontológica del mundo.

La crítica a la racionalidad de la modernidad ha desbordado al pensamiento crítico al que de Marx a Habermas –pasando por Weber, Horkheimer, Adorno y Marcuse–, se ha recurrido para combatir a las formas de manifestación e imposición de esa racionalidad totalitaria y hegemónica en la modernidad. Sin embargo, el desujetamiento de ese cerco de racionalidad

formal, instrumental, capitalista, ¿implica una renuncia a la razón, un viraje hacia la conducción de la acción social a través de sentidos no pensados, hacia otros modos no racionales de comprensión del mundo? ¿Es posible pensar la transición hacia un mundo regido por una ontología de la vida en términos de una “ética de la vida” de un ethos como modo de comprensión que reconduzca no sólo las conductas individuales de la humanidad en su conjunto, sino el proceso tecno-económico que conduce la movilización total de los entes y el metabolismo de la biosfera?

El salto fuera del imperativo categórico de la razón de la modernidad implica poner el pensamiento al servicio de lo “por pensar”. Ese nuevo pensamiento pone en juego diversas formas de comprender, de entender, de valorar, de sentir y dar sentido a la vida, que permitan avizorar los potenciales ocultos y desentrañar los sentidos que habrán de movilizar la acción social hacia otros mundos posibles, ante la muerte entrópica del planeta y el ocaso simbólico de la humanidad. Más allá del propósito de Weber de comprender cómo la sociedad moderna se construyó a partir de los axiomas ordenados por la razón, es necesario comprender las vías por las cuales esa racionalidad ha destruido las bases de sustentabilidad y los sentidos existenciales del mundo actual. Esta desconstrucción del proceso histórico construido sobre el predominio del criterio de racionalidad va de la mano de la construcción de otros modos de comprensión del mundo capaces de orientar las acciones sociales hacia un futuro sustentable, fundado en las condiciones de la vida.

Este es el sentido fuerte que debemos asignar a la categoría de *racionalidad ambiental*: un marco de comprensión para comprender la vida en la inmanencia de la vida. La construcción de la sustentabilidad de la vida no es un fin que pueda alcanzarse a través de una lógica formal, de una norma instrumental, de una racionalidad comunicativa: es un horizonte al cual se avanza a través de un encuentro de “racionalidades”: de formas diferentes de pensar, de imaginar, de sentir, de significar y de dar valor a las cosas del mundo, de diferentes modos de enactuar la potencia neguentrópica de la vida. La diferencia ontológica entre la racionalidad ambiental y la racionalidad de la modernidad se expresa en la confrontación de diferentes modos de comprensión del mundo; de intereses sociales arraigados en estructuras institucionales, paradigmas de conocimiento, procesos de legitimación y normas de comportamiento, que enfrentan a diferentes agentes, clases y grupos sociales; que movilizan la transformación de la naturaleza y el metabolismo de la biosfera en los sentidos entrópico-neguentrónicos de la vida desde diferentes racionalidades y ontologías existenciales.

La categoría de *racionalidad ambiental* articula las bases materiales, los fundamentos teóricos, los instrumentos técnicos, las normas legales y las acciones sociales en una perspectiva integrada y funciona como un concepto heurístico para analizar y orientar los procesos y las acciones sociales hacia la sustentabilidad de la vida. Mas, el sentido de la racionalidad ambiental desborda los fines de un ordenamiento ecológico del mundo. La racionalidad ambiental se construye y concreta a través de la relación entre la teoría y la praxis que surge en el terreno práctico de la cuestión ambiental, orientando el saber en el campo estratégico del poder y de la acción política. La categoría de racionalidad ambiental

da coherencia a los enunciados teóricos del discurso ambiental y a la eficacia en sus modos de expresión, es decir, al poder transformador del concepto en sus aplicaciones prácticas.¹⁵¹

El pensamiento y la praxis inscritas en una ontología de la vida, no se circunscriben en los principios de una racionalidad ecológica (Dryzek, 1987), pues como ha advertido George Canguilhem, a la evolución biológica le faltan sus órganos de legitimación. La “lógica” de la unidad económica campesina y el “estilo étnico” de una cultura, remiten a racionalidades sociales constituidas por imaginarios, comportamientos y prácticas, irreductibles a una lógica unificadora. La racionalidad ambiental no es la expresión de una *Lógica*, sino un nudo complejo de procesos materiales y simbólicos, de racionalidades, significaciones, comportamientos y sentidos de vida construidas por un conjunto de prácticas sociales y culturales, heterogéneas y diversas. Los principios que organizan estos procesos y les dan sentido a través de reglas socialmente construidas, desbordan a las leyes derivadas de paradigmas científicos y la estructura de un modo de producción. Por ello, el propósito de comprender la complejas relaciones entre la lógica del capital, la evolución de la vida y la dinámica de los ecosistemas, debe evitar caer en una analogía entre la organización de los sistemas sociales y los sistemas biológicos.¹⁵² La racionalidad ambiental no es la expresión de una lógica o de una ley (del valor, del mercado, de la entropía, del equilibrio ecológico); es la resultante de un conjunto de normas, significaciones, intereses, valores y acciones que no se dan fuera de las leyes de la naturaleza, pero que la sociedad no las imita simplemente.

La transición de una racionalidad capitalista hacia una racionalidad ambiental implica la confrontación de intereses y la concertación de objetivos comunes de diversos actores sociales que inciden en todas las instancias de los aparatos del Estado (Althusser, 1971). Estos configuran el campo conflictivo de la cuestión ambiental, que prevalece y se manifiesta más allá del propósito del discurso y la política del desarrollo sostenible de disolver este conflicto a través de un consenso mundial en torno a los retos del “cambio global” y frente al “futuro común” de la humanidad. En ese contexto emerge el *saber ambiental* (Leff, 1998) como un pensamiento crítico con un propósito estratégico, cuestionando el *logocentrismo* de la ciencia, transformando los conceptos y métodos de diversas disciplinas y construyendo nuevos modos de comprensión y construcción de mundos sustentables.

¹⁵¹ A ese sentido apuntaba Bachelard: “La riqueza de un concepto científico se mide por su poder deformador. Esta riqueza no puede asignarse a un fenómeno aislado al que le sería reconocida una riqueza cada vez mayor de caracteres, y sería cada vez más rico en comprensión [...] Habrá que deformar los conceptos primitivos, estudiar sus condiciones de aplicación y sobre todo incorporar las condiciones de aplicación de un concepto en el sentido mismo del concepto. Es en esta última necesidad en la que reside [...] el carácter dominante del nuevo racionalismo, correspondiente a una fuerte unión de la expresión y de la razón.” (Bachelard, 1938:61).

¹⁵² “Para poder identificar la composición social con el organismo social, en el sentido propio de este término, sería necesario poder hablar de las necesidades y de las normas de vida de un organismo sin residuo de ambigüedad [...] Pero basta con que un individuo se interroge en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que estas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo. Si el individuo cuestiona la finalidad de la sociedad, acaso no es ese el signo de que la sociedad es un conjunto unificado de medios, carentes precisamente de un fin con el cual se identificaría la actividad colectiva permitida por la estructura?” (Canguilhem, 1971:202-3).

El ambientalismo cuestiona la racionalidad formal, teórica e instrumental de la civilización moderna –la desvalorización de la naturaleza por el cálculo del capital y la racionalidad económica guiada por las fuerzas ciegas del mercado–, para construir otra racionalidad, fundada en otras fuerzas materiales y medios técnicos, en otros conceptos y valores. Su praxeología lo lleva a construir los procesos de legitimación que abran las posibilidades de realización de los propósitos transformadores, frente a las restricciones que impone a su construcción, la institucionalización de la ley del mercado, la tecnología y el poder de la razón dominante. La racionalidad ambiental, como esquema de comprensión de una ontología de la vida, se funda en los modos significantes en los que se configuran las identidades diferenciadas de formaciones culturales diversas, que dan coherencia e integridad a la singularidad y heterogeneidad de sus prácticas simbólicas, sociales y productivas, que no se someten a una lógica general, sino que constituyen seres culturales diversos. Allí se fundan los derechos de los pueblos a la autogestión de su patrimonio biocultural, desde diferentes imaginarios culturales y contextos ecológicos, abriendo la globalización económica hacia una diversidad de modos de ser-en-el-mundo, fundados en las condiciones ecológicas y las significaciones culturales de cada región y cada localidad.

En este sentido, el principio de racionalidad sustantiva Weber, si bien no se refiere a la dispersión del concepto de racionalidad para pensar las diferentes “matrices de racionalidad” (de pensamiento-acción) de las sociedades tradicionales, establece el valor de la diversidad y del proceso de diversificación ecológica y cultural. De esta manera desconstruye el concepto de racionalidad cultural entendido como un orden homogéneo –e incluso hegemónico–, para plasmarlo en el principio de diversificación inmanente a la vida y en sus diferencias irreductibles que han acompañado a la co-evolución de la naturaleza y de la cultura en la historia del planeta.

Así, la categoría de racionalidad ambiental integra los modos de comprensión de diversas organizaciones culturales –los imaginarios, las racionalidades y las prácticas de diferentes formaciones socio-económicas de los pueblos y comunidades del mundo globalizado– como fundamento de los derechos de los pueblos a resignificar y reapropiarse la naturaleza que habitan y de autogestionar su patrimonio biocultural desde sus propios modos de ser-en-el-mundo. La racionalidad ambiental cultural establece el vínculo entre el principio de diversidad cultural y su realización dentro de organizaciones culturales específicas. Conduce así a un diálogo de saberes, entre los saberes encarnados en identidades culturales y los saberes que desde la ética, la técnica y el derecho, fortalecen las identidades y capacidades locales. Se abre así el proceso de globalización al encuentro con otras culturas, a una política intercultural y a una política de la diferencia, en un diálogo de saberes que no está exento de antagonismos y contradicciones.

La construcción de la racionalidad ambiental se inscribe dentro de una dialéctica social que implica a un conjunto de procesos políticos y sociales que expresan la confrontación de dos “lógicas” opuestas. En la esfera de la racionalidad económica, la racionalidad formal e instrumental es dominante, fundamentándose y legitimándose en los principios de la lógica del mercado y la eficiencia de la razón tecnológica (Marcuse, 1968). Por su parte, la racionalidad ambiental se funda en principios de la pluralidad étnica, la diversidad cultural, las economías autogestionarias y las autonomías locales. La racionalidad sustantiva se

funda en una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad.

La racionalidad ambiental funda nueva teoría de la producción fundada en los potenciales negentrópicos de la biosfera. Este paradigma ecotecnológico está significado y regulado por racionalidades culturales diversas, es decir, por los procesos cognitivos y los sentidos culturales que permiten una apropiación colectiva de las nuevas teorías, técnicas y métodos por las propias comunidades en un proceso descentralizado de producción. Es en el nivel local donde se definen las “racionalidades ambientales” de cada comunidad en función de los potenciales ecológicos y la creatividad cultural de cada región. Allí se enraízan los potenciales ambientales de una nueva racionalidad productiva que orienta la coevolución ecológico-cultural a través de estrategias de manejo sustentable de los recursos naturales. Esta racionalidad productiva no tiene pretensiones de universalidad y hegemonía. Cada cultura da valor y sentido a su patrimonio biocultural de recursos y diseña sus formas de apropiación y transformación de la naturaleza. La construcción de una racionalidad ambiental plantea así la articulación de las economías regionales y locales –de territorios de vida– en la construcción de un orden global planetario sustentable.

De estos principios surge la contraposición entre racionalidad económica y racionalidad ambiental. La primera intenta medir (y de esa manera controlar) los valores de la diversidad cultural y biológica, los procesos de largo plazo, las diferencias sociales y la distribución ecológica a través de la contabilidad económica. La segunda incorpora los valores culturales diversos asignados a la naturaleza y la inconmensurabilidad de los procesos biotermodinámicos y ecológicos de los que depende la resiliencia y la productividad de los ecosistemas complejos, así como de los procesos ecológicos, culturales y tecnológicos de los que depende la sustentabilidad del proceso económico. La primera busca “regular el equilibrio ecológico”, mediante sistemas de valoración económica de los “bienes y servicios ambientales”. La segunda arraiga en el mundo-de-vida de las sociedades locales y sus economías de autosubsistencia, fundadas más en los valores tradicionales de culturas diversas y en sus identidades propias, que dan sentido a la producción fundada en las condiciones de sustentabilidad de sus territorios de vida. En esta perspectiva, la sustentabilidad de la vida se construye como un proceso marcado por una pluralidad de imaginarios de vida, de intereses sociales encontrados y de proyectos culturales diversos en el campo de la ecología política.

La racionalidad ambiental desborda el marco conceptual de Weber y de Habermas, en el sentido de que las acciones sociales orientadas por valores y los procesos de racionalización basados en valores, sólo pueden obrar sobre los órdenes de la vida social desde una legitimidad fundada en la estabilidad del orden social establecido, es decir, que dependen de que se reconozcan sus pretensiones de validez desde dentro del orden mismo donde se realizan. La ética ambiental no se conforma a la idea weberiana de comprender su diversidad “mediante la adecuada construcción de tipos racionales, destacando las formas internamente más ‘consecuentes’ de comportamiento práctico deducibles de premisas bien sentadas” (Weber, 1963:252, Apud. Habermas, 1989: 258). De la misma manera, el conflicto entre posicionamientos contrapuestos por una diferencia de valores y criterios de valoración, no se resuelven a través de una acción comunicativa regulada por la capacidad argumentativa racional sobre sus pretensiones de validez y por un “saber de fondo”, como

pretende Habermas (1989, 1990). Weber y Habermas quedan allí atrapados en las mallas teóricas del racionalismo idealista. La racionalidad sustantiva no se estabiliza y legitima con la construcción de tipos racionales y subsumiendo la acción fundada en valores a cualquier criterio de racionalidad, sino haciendo valer el valor de existencia de una diferencia radical, donde más allá de la dispersión de valores, fines y formas de argumentación, los valores se confrontan en la práctica con el poder efectivo de la razón a través de estrategias de poder, y de poder en el saber.

La racionalidad cambia de signo cuando se plantea desde la perspectiva de la existencia que abrió Nietzsche como respuesta al nihilismo al que lleva la racionalidad de la modernidad. En este sentido afirmaba que,

Se logró el sentimiento de la *falta de valor* cuando se comprendió que el carácter global de la existencia no debe ser interpretado ni con el concepto de ‘fin’, ni con el concepto de ‘unidad’, ni tampoco con el concepto de ‘verdad’. Con ello no se logra ni alcanza nada; falta la unidad abarcadora en la pluralidad del acontecer: el carácter de la existencia no es ‘verdadero’ [...] uno no tiene ya en absoluto fundamento ninguno para persuadirse de un mundo verdadero (Deleuze, 2000:).

Heidegger dislocó el sentido de la verdad oculto en una noción de razón y un criterio de verdad en el que no había cabida para el sentimiento ni para la “irracionalidad” de acciones que se mostraran inconsistentes con los códigos e intereses de los procesos de racionalización social conducidos por el pensamiento único y hegemónico que llevó a cosificar y objetivar el mundo, excluyendo el sentimiento y los valores éticos del orden de lo racional. En este sentido afirmó:

Quizá lo que aquí [...] llamamos sentimiento o estado de ánimo es más racional y más percipiente, porque es más abierto al ser que toda razón, el cual convertido entretanto en *ratio* se interpretó equivocadamente por racional. El mirar de reojo a lo irracional, como el engendro de lo racional irreflexivo, prestó un servicio raro. El concepto corriente de cosa, ciertamente, conviene en todo tiempo a cada cosa. A pesar de esto, no capta la cosa existente, sino que la atraca (Heidegger, 1958:48).

La *racionalidad ambiental* rompe los esquemas de racionalidad fundados en la verdad objetiva y abre las perspectivas a otros modos de comprensión del mundo, en la que el valor de la vida pueda reencontrarse con el pensamiento y amalgamarse la razón –otras razones– con los sentidos de la existencia humana.

9. La Filosofía ante la Cuestión Ambiental: la Territorialización de la Racionalidad Ambiental

La racionalidad ambiental no sólo es una antítesis de la racionalidad de la modernidad, una racionalidad con contrapesos: otra teoría del orden social y productivo, otro modo de pensar la relación medios-fines, una ética ambiental; otra racionalidad fundada en el concepto de ambiente como “exterioridad” del “logocentrismo de la ciencia”, como lo “absolutamente otro” que la racionalidad del capital. La racionalidad ambiental se fundamenta en la irradiación de la diversidad y la diferencia que brota del concepto de racionalidad material

o sustantiva, que abre las puertas a la coexistencia de una pluralidad de modos de ser y de modos de comprensión del mundo.

La racionalidad ambiental abre así el camino para pensar el despliegue de la historia en la inmanencia de la vida. Los conceptos para pensar la cuestión ambiental no habrán de alcanzar su verdad objetiva a través de una reducción fenomenológica, desde los imaginarios de la vida fáctica; tampoco podrían fraguarse en una hibridación, en una síntesis interdisciplinaria o un acuerdo de compromiso entre las nociones y discursos puestos en tensión por la indagatoria de la sustentabilidad. La consistencia del concepto habrá de jugarse en la concreción de su sentido en la inmanencia de la vida. Si el concepto científico busca aprehender el estado de cosas de la “situación ambiental”, el concepto filosófico de *ambiente* se inscribe en “la constelación del acontecimiento futuro” (Deleuze y Guattari, 1993:37). El acontecimiento del pensamiento abre caminos para la construcción de un “futuro sustentable” consistente con las condiciones immanentes de la vida.¹⁵³

Lo no pensado en la meditación heideggeriana del Ser es la inmanencia de la vida; lo por pensar es la condición de la vida en el sentido de la vida, la creación del concepto que abre por el camino del pensar las vías de construcción de la sustentabilidad de la vida. ¿Cuál es el tiempo de tal acontecimiento? Si “la filosofía es devenir y no historia” (Deleuze y Guattari, 1993:61) ¿cual es el tiempo del pensamiento, del concepto, de la realización de la sustentabilidad de la vida?¹⁵⁴ Su tiempo no está prescrito ni proscrito. El pensamiento ambiental se inscribe en la inmanencia de la vida y está atravesado por la historia de la metafísica que genera la crisis ambiental, y desde ese quiebre de la historia llama a pensar la cuestión ambiental. En el campo ambiental, “el plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado” (Ibid.:62); es lo que no ha sido pensado filosóficamente.¹⁵⁵

El punto crucial al cual se enfrenta la filosofía cuando es llamada a pensar la cuestión ambiental es la manera como puede aún responderse filosóficamente en un mundo en el que el pensamiento ha sido colonizado por la ciencia y la tecnología; en el mundo moderno organizado por un modelo de racionalidad como estadio último de la historia de la

¹⁵³ Consideremos como ejemplo de tal diferencia conceptual (entre ciencia y filosofía) la contribución teórica fundamental de Nicolás Georgescu-Roegen (1971) a la comprensión de la “muerte entrópica del planeta” conducida por el proceso económico. La “bioeconomía” de Georgescu Roegen funciona como una crítica de la racionalidad económica que en su dinámica de crecimiento degrada la naturaleza que consume y destruye a su paso la organización ecológica de la que depende la renovación de la vida. Empero, tal “bioeconomía” no alcanza a pensar el acontecimiento de la productividad neguentrópica, no configura una economía fundada en los potenciales ecológicos y la creatividad cultural: una economía construida en la inmanencia de la vida; una *τεκνή* fundada en la esencia de la φύσις. Pensar la inmanencia de la vida lleva a descryptar los modos en los que la ley de la entropía y el principio de la neguentropía se han codificado en el discurso científico e internalizado en los imaginarios sociales, desde donde el metabolismo de la biosfera es movilizad por los modos de comprensión y por las prácticas de vida de los pueblos de la tierra” (Leff, 2004, 2014).

¹⁵⁴ Cf. mi reflexión sobre el “Tiempo de sustentabilidad” (Leff, 1998, Cap. 28, pp. 342-352).

¹⁵⁵ Lo cual no implica desconocer la amplia literatura sobre la problemática ambiental y más específicamente el pensamiento crítico producido por nuavas disciplinas en los campos de la ecosofía, la ecología social, la ecología política y la ética ambiental; de las diversas teorías y discursividades que se despliegan en el campo de la cuestión ambiental.

metafísica, del proceso de entificación y objetivación del mundo; un mundo determinado por un modo de producción capitalista globalizado, un modo hegemónico de pensar y de construir el mundo, en el modo en que la *Gestell* dispone al mundo y del mundo: ¿En qué sentido podemos apelar a un pensamiento capaz de crear los conceptos propios a una apropiación de la vida, a una ontología de la vida, que abran el mundo en el sentido de las condiciones de la vida, de un concepto conforme al plano de inmanencia de la vida, cuando el mundo está ya codificado, pre-dispuesto por la racionalidad científico-tecno-económica? Allí los conceptos de la economía encuentran su correspondencia en los ejes del mundo real que gira accionado por los mecanismos del mercado. El valor económico es el plano de inmanencia del mundo real. Los conceptos económicos, como los científicos, se sostienen en la consistencia de sus axiomas, postulados y proposiciones; pero *verifican su verdad* en el mundo que producen, en la *realización* de sus conceptos en la autocomprensión y en la concepción inmanente del régimen ontológico intrínseco a su racionalidad.

Si el capital ha instaurado un plano inmanente, consistente con la armazón conceptual de su racionalidad, que en su despliegue en el mundo choca contra la inmanencia de la vida, el concepto de racionalidad ambiental habrá de mostrar la vitalidad remanente de la vida que reclama su “derecho de existencia”, su potencialidad, su capacidad y su estrategia para desconstruir la racionalidad económica, para desterritorializar al mundo construido por la lógica del mercado y para construir e instaurar “otra racionalidad” –otras racionalidades– otros modos de ser-en-el-mundo: no solo “un mundo donde *quepan* muchos mundos”, sino un mundo construido por la diferencia entre diversos mundos de vida. Ello no sólo pone de manifiesto el trasfondo ético-político de la racionalidad ambiental –un *Manifiesto por la Vida*¹⁵⁶ fundado en una ética de la otredad y una política de la diferencia–, sino establece el campo de la ontología política como campo estratégico para la territorialización de la racionalidad ambiental: un campo donde –de la tensión entre los intereses contrapuestos de racionalidades y actores sociales–, puedan brotar los acontecimientos que abran el cerco de la racionalidad del mundo moderno; romper la inercia redundante de la modernización reflexiva y abrir la historia hacia la reinención de diversos mundos de la vida, desde la voluntad de poder de la vida y el eterno retorno de la vida (Leff, 2015).

Esta posibilidad no emerge del carácter incorruptible del espíritu, el ánimo y la disposición del *Dasein*. Si “la revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo” (Deleuze y Guattari, 1993:102), es porque existe una potencia inmanente en el orden ecológico y cultural, una fuerza propia de la vida, un a voluntad de poder de la vida desde donde sea posible desconstruir la racionalidad económica y territorializar al “pueblo nuevo” en una “nueva Tierra”.

Podemos así concebir la historia de la filosofía en tres momentos de territorialización –en el pasado de los griegos, en el presente del Estado moderno y la globalización económica, y en el futuro “el pueblo nuevo y la tierra nueva”. Si en su momento fundacional la ontología del ser efectuó los modos subsecuentes de territorialización del mundo a lo largo de la historia de la metafísica –podemos entender así la modernidad como un “desarrollo” a través de las transiciones del *λόγος* griego a la *ratio* latina, al *cogito* cartesiano y la

¹⁵⁶ Cf. “Manifiesto por la Vida. Por una Ética para la Sustentabilidad”, *Ambiente & Sociedade*, vol. V, núm. 10, 2002, pp. 1-14.

racionalidad de la modernidad; al desarrollo de la ciencia a través de sus revoluciones científicas y cambios de paradigmas–, el paso al tercer momento aparece como aquello aún no pensado, carente de su propio concepto.

La racionalidad ambiental es el “aún no” del concepto que habría de designar aquello que aún no es, pero que abre las puertas a su emergencia y su constitución; que anuncia el futuro “del pueblo nuevo y la tierra nueva”. Es el tiempo de una reconceptualización de la filosofía como reterritorialización de la vida, de los modos de pensar, sentir, construir y habitar nuevos mundos de vida. El concepto de vida se territorializa en un nuevo plano de inmanencia, que no es ajeno a aquel del cual nace la filosofía y la vida en la ontología de la diversidad en la que se configura el concepto de φύσις, que se reconfigura en la actualidad ante la cuestión ambiental, frente a los territorios capitalizados en el orden tecnológico de la modernidad –la reproducción ampliada del capital; de los modos de producción-apropiación-destrucción de la naturaleza; de la tecnología que interviene y degrada la naturaleza.

Ante la realidad impuesta por la colonización de los territorios de vida diversos en los cuales se desplegó la φύσις (los mundos no occidentales), la potencia inmanente de la vida y la creatividad del pensamiento de los pueblos puján por renacer a través de sus derechos de existencia. Esa creación es resistencia a la colonización totalitaria del mundo por la racionalidad moderna. No es la inteligencia inscrita en el código del pensamiento científico, la innovación tecnológica y las estrategias del capital, sino la de otros modos de pensar, de los imaginarios sociales en los cuales se habría inscrito la condición de la vida (Leff, 2010, 2014). No es un devenir capaz de fluir libremente desde la lógica del capital ni la emergencia de una noosfera prefigurada en la autopoiesis de la naturaleza; no es la trascendencia de una dialéctica de la historia o de las retroacciones de la modernidad reflexiva. El devenir inscrito como posibilidad de vida –desde la potencia neguentrópica de la vida– en el concepto de la racionalidad ambiental, no alcanza a pensar lo que aún no es, pero acompaña en el camino del pensamiento la construcción de nuevos territorios de vida y de un futuro sustentable.

La territorialización de la vida no es un efecto de la causalidad termodinámica de los procesos neguentrópico-entrópicos del cosmos y la biosfera, ni una destinación ontológica del ser. El evento trascendental de la territorialización de la vida se eventualiza en la enactuación de los imaginarios en los que se ha transmutado la vida en prácticas de vida; es un develar-realizar potencialidades de la vida hasta entonces ocultas en la potencia creativa y el potencial emergencial de la φύσις, aún no presentes en la realidad actual, pero posibles desde la memoria y la creatividad colectiva del imaginario social. Si Heidegger adjudica al *Dasein* la preservación en el *Andenken* de un antecedente a su existencia, la inmanencia de la vida despliega en el imaginario social una “agencia” que no es la libertad subjetiva, pero tampoco la destinación del Ser. Es el ag-ente de una libertad contextualizada histórica y geográficamente en los modos en los que la vida se ha internalizado en los imaginarios sociales de los pueblos de la Tierra. Ello no implica una revelación del ser a través del acto resuelto del *Dasein* que funda, arraiga y territorializa la vida. La potencia de la vida oculta

y latente en los imaginarios, despliega su inmanencia en los hábitos y prácticas arraigando su trascendencia como eventos de reidentificación y reterritorialización del ser cultural.¹⁵⁷

La filosofía se territorializa en el ordenamiento ecológico de la tierra y en la vida práctica de los pueblos en dos planos ontológicos y un horizonte: en la generatividad diversificadora de la φύσις emerge el *nous*, el lenguaje y el pensamiento. De allí nace una disyunción, donde lo real y el pensamiento se desencuentran en su evolución diferenciadora, generando una diferencia radical que se convierte en contraposición de vías de sentido entre lo inmanente de la vida y el devenir de la historia; allí vendrá a instaurarse la *Gestell* que asecha la vida. La racionalidad económica genera un modo de apropiación destructiva de la naturaleza que se produce y reproduce contra la inmanencia de la vida. El proceso económico desencadena la degradación entrópica del planeta.

Comprender la cuestión ambiental como la construcción humana del mundo –de la racionalidad insustentable de la modernidad–, conlleva una desconstrucción de los procesos que determinan la crisis ambiental –de la forma como el proceso económico enactúa la ley de la entropía– y la construcción de los conceptos que orienten la reconstrucción del mundo en el sentido de la vida, de los procesos neguentrónicos. Empero, ni el concepto de entropía ni el de neguentropía se muestran de manera nítida; sus sentidos son oscuros y controversiales, sobre todo cuando pretendemos atraerlos desde sus campos científicos originarios para darles consistencia filosófica para comprender la crisis ambiental y el sentido de la vida. La entropía ha sido un concepto polisémico y polémico que en sus diferentes formulaciones teóricas –del sentido de la entropía en la termodinámica del equilibrio de Carnot y Clausius, a la termodinámica estadística de Boltzmann y la termodinámica de los procesos disipativos de Prigogine–, adopta diferentes coordenadas y funciones, diferentes codificaciones y atractores dentro del plano de inmanencia de la entropía.

La racionalidad ambiental busca rescatar y dar consistencia al concepto de entropía más allá de la ley cósmica que conduce hacia la muerte térmica del universo, como aquella que determina y explica la degradación termodinámica de la naturaleza demandada, emplazada y transformada por la economía; explora su posible cambio de signo desde el entendimiento de la vida como un proceso neg-entrópico (Schrödinger, 1944) para comprender los procesos de organización y complejización creciente de la vida y desde allí pensar la posibilidad de construir una economía fundada en la inmanencia de la vida, en restituir la técnica al orden de la φύσις, de la coevolución biocultural de la vida, y de una productividad eco-tecnológico-cultural sustentable (Leff, 1994, 2004).

La racionalidad ambiental se configura en el pliegue de una diferencia conceptual: entre el concepto científico y el concepto filosófico. Si el concepto científico busca aprehender la

¹⁵⁷ En un sentido análogo afirma Heidegger en *Der Satz vom Grund*: “Así, es posible que la trascendencia se mantenga oculta como tal y hacerse familiar sólo en una interpretación ‘indirecta’. Pero aún entonces es revelada, porque precisamente deja allí ser a los entes que han irrumpido con la constitución fundamental de ser-en-el-mundo, y en esto el auto-develamiento de la trascendencia se hace conocer [...] La ocurrencia de la trascendencia como fundamento es la formación de un camino en el cual puede irrumpir el auto-mantenimiento fáctico del fáctico *Dasein* en cada caso y en medio de la totalidad de los entes” (Heidegger, 1967/1998: 131).

identidad referencial, funcional y paradigmática con lo real, el sentido filosófico busca pensar la inmanencia de lo Real. Empero, el concepto no es una emergencia, una epigénesis de lo que se encuentra ya contenido en la inmanencia de lo Real: el concepto no es una noosfera que emerge de la biosfera; no es la noesis de un noema. El concepto es una construcción, una codificación en el orden simbólico y sintagmático del pensamiento que se mueve en el plano teórico del orden paradigmático (Kuhn, 1970) y de la estructuración de las capas arqueológicas de las epistemes de las ciencias modernas (Foucault, 1969).

La racionalidad ambiental abre el camino del pensamiento y de la acción social hacia la construcción de un futuro sustentable. Ese estado futuro es pensado como el “triumfo de la vida”. Esta apuesta por la vida se funda en una ontología de la vida, en la consistencia de su concepto con la inmanencia de la vida. A ese futuro no se accede por la trascendencia de la acción del sujeto autoconsciente; de la verdad de la razón, o de la dialéctica de la historia, sino a través de un encuentro estratégico que abre un horizonte sin fin: es el *diálogo de saberes* como un encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes en el juego de un cosmopolitanismo democrático, fundado en el campo de la ontología política, en el régimen ontológico de la diversidad, la diferencia y la otredad (Leff, 2004, cap. 7).

Si la *polis* es el lugar en el que aparece la verdad como *αλήθεια*, en el encuentro de los ciudadanos en el ágora de la Grecia antigua, hoy la polis encuentra su lugar en el planeta, en el *orbi mundo*, no como el descubrimiento de la Verdad del Ser, sino en la verdad unificadora y dominante, impuesta por el pensamiento objetivador y homogeneizante de la racionalidad que ordena el mundo globalizado. En la era de la *Gestell* el *λέγειν-λόγος* recolector y unificador de la totalidad de los entes es el *logocentrismo de la ciencia* (Derrida, 1989) –los conceptos que constituyen los pilares axiomáticos y paradigmáticos de las ciencias que fundan los esquemas epistemológicos que dan soporte a los regímenes de racionalidad de la modernidad–, el régimen ontológico del capital (Marx, 1965) y el discurso hegemónico del desarrollo sostenible (Leff, 2002). Pero el mundo se despliega también la diversidad y la diferencia en el encuentro conflictivo de diversas verdades históricas, de modos diversos de ser-en-el-mundo, en la “dialéctica” del diálogo de saberes.

En el orden general de la racionalidad de la modernidad, la ciencia y la tecnología instauran diversos órdenes de racionalidad –económica, tecnológica, jurídica– en los que subyace la potencia virtual de lo Real que se despliega por la proyección de trayectorias trazadas desde los regímenes ontológicos instituidos, dispuestos por el orden ontológico general de la *Gestell*, pero cuya virtualidad está fundada y dirigida por las categorías filosóficas y los conceptos científicos. La potencia de lo posible de la vida inscrita en la ontología de la vida, es aprehensible por la ciencia sólo en su objetividad pensable en la termodinámica de la vida. Por ello la condición simbólica de la vida, su significancia y sentido, la facticidad de la vida o lo que Heidegger llama ontologías existenciales, no es determinable por la ciencia. El objeto de la ciencia es aprehender lo Real, las funciones que de allí emergen y se ordenan en la realidad; el de la filosofía es el pensamiento del Ser y el sentido de la vida.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Heidegger sintetiza la esencia de la ciencia en la frase: “Ciencia es la teoría de lo real” (Ibid.:157). Lo Real es el orden del que emerge y se determina la totalidad de los entes en su forma de presenciarse en la era de la *Gestell*, en la forma de objetos, en la objetualidad de la realidad, pensados desde los objetos y a través de los conceptos de las ciencias. Pero si ese real aparece por un “hacer” y “trabajar” –por un modo de producción de

La potencia de la vida se manifiesta en su posibilidad de generar el acontecimiento de la vida, yendo al encuentro del poder de lo racional decurrente del pensamiento ontológico y desencadenado por la ciencia. La producción de lo virtual desde lo real y la producción de existencia en la vida fáctica, lleva al pensamiento a saltar por encima de la pura presencia del ente para pensar la posibilidad, la potencia emergencial de la φύσις como la verdad no empírica de lo Real que aún no se presencia en la realidad; y en la potencialidad de la existencia que moviliza lo Real en su posibilidad de realizar la potencia de la vida. Pero la virtualidad de la vida –el espacio-tiempo de sus posibilidades– depende ya de la manera como el concepto –o la lucha entre conceptos– enactúa y despliega desde la dispersión del Λόγος originario las potencialidades de la Φύσις. Deleuze y Guattari definen el concepto como

un conjunto de variaciones inseparables que se produce o se construye en un plano de inmanencia en tanto que éste secciona la variabilidad caótica y le da consistencia (realidad). Por lo tanto, un concepto es un estado caoideo por excelencia, remite a un caos que se ha vuelto consistente, que se ha vuelto Pensamiento, caosmos mental [...] Lo virtual ya no es la virtualidad caótica, sino la virtualidad que se ha vuelto consistente, una entidad que se forma en el plano de inmanencia que secciona el caos. Es lo que se llama el Acontecimiento, o la parte en todo lo que sucede de lo que escapa a su propia actualización. El acontecimiento [...] ha adquirido o conservado el movimiento infinito al que da consistencia. Es lo virtual lo que se distingue de lo actual, pero un virtual que ya no es caótico que se ha vuelto consistente o real en el plano de inmanencia que lo arranca del caos. Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto. Diríase que es trascendente porque sobrevuela el estado de cosas, pero la mera inmanencia es lo que le confiere la capacidad de sobrevolarse a sí mismo en sí mismo y en un plano (Deleuze y Guattari, 1993: 209, 157).

La *racionalidad ambiental* es el concepto del acontecimiento de la vida: el de la posibilidad de efectuar la virtualidad de la potencia neguentrópica de la vida –de desplegar lo posible de la vida– en la consistencia de la inmanencia que le otorga el concepto. La neguentropía es el concepto-acontecimiento de tal “trascendencia” del estado de cosas que aprehende y *genera* la ciencia: la degradación entrópica del planeta. La neguentropía es el concepto filosófico construido a partir del concepto científico que elaborara Schrödinger (1944), como principio de la vida y que viene desarrollando la termodinámica de la vida. Es el

la realidad–, queda borrado el Ser de lo Real, incluso la distinción entre lo Real como la totalidad de la realidad, y el Ser de tal realidad, que sólo queda prefigurado por el Ser de la *Gestell*, como disposición general de la totalidad de los entes como objetos a ser apropiados por los regímenes ontológicos instaurados en la modernidad. Queda indeterminado lo Real de cada régimen ontológico, que es el objeto de las teorías científicas, y su diferencia con la realidad de las entidades empíricas [Cf. Heidegger (1938/1977), “Science and Reflection” in QCT]. La diferencia entre el Ser y lo Real es la diferencia entre filosofía y ciencia, su punto de tensión y desencuentro. Derrumbar esa barrera y desentrañar los nudos conceptuales para establecer los puentes entre pensamiento filosófico y conocimiento científico no ha sido un propósito decidido en el campo de la epistemología. El acontecimiento fundamental en ese encuentro ha sido el que se ha tensado entre la ontología del ser de Heidegger y la construcción del concepto de lo Real en el campo psicoanalítico lacaniano y su desencuentro final en el goce (Balmès, 1999). Punto extremo de lo Real del Dasein del que el Ser no podría apropiarse en el *Ereignis del Seyn*. Habrá que desentrañar así el encuentro de lo Real pre-ontológico, el Ser, el Lenguaje como “casa del ser”; y la Cosa freudiana, lo real del sujeto tachado, obliterado por el significante; la “falta en ser” donde se ancla la pulsión deseante. Punto de encuentro de sentidos entre el ocultamiento del Ser y la forclusión del inconsciente; la constitución del deseo inconsciente del Dasein, fondo de la voluntad de poder que se engarza con el nihilismo de la razón, y la voluntad de poder configurada ontológicamente en el mundo de la *Gestell*.

concepto de la virtualidad de lo posible, desde la vida misma y frente a la racionalidad científica, tecnológica y económica que movilizan lo Real en sus posibilidades entrópicas.

Lo que se pone en juego en esta filosofía de la vida no es la comprensión del ser o del mundo conforme a un paradigma ecológico o una bioética conducida por el conocimiento científico de la organización biológica que se extiende hacia la conducta humana. Lo que está en juego es comprender de qué forma y hasta qué punto, la racionalidad de la modernidad instaurada en el mundo opera como un plano de inmanencia determinante que destina al planeta y a la humanidad hacia la “muerte entrópica del planeta”; comprender cómo se establece el encuentro antagónico del plano de inmanencia de esa racionalidad con el plano de inmanencia de la vida; y de qué manera el pensamiento de la racionalidad ambiental puede abrir los cauces a la inmanencia de la vida para construir un “mundo sustentable”. Se abre allí el desafío de pensar lo “por pensar”, la comprensión de la manera como los conceptos filosóficos –el entramado de conceptos que giran en la constelación de la racionalidad ambiental: entropía, neguentropía, sustentabilidad, cultura, diversidad, diferencia, otredad, diálogo de saberes– son capaces de movilizar lo Real en el sentido de la vida y de crear nuevos mundos de vida, consistentes con las condiciones de la vida. El pensamiento se acopla de esta manera al devenir de lo *Real de la Vida*, que da sentido al caos que la ciencia comprende como el orden entrópico de la vida. La verdad neguentrópica de la vida sale al encuentro de la verdad entropizante de la ciencia, de la verdad fundada en la idea que abre y da curso a la verdad como correspondencia, al conocimiento representativo en la era de la imagen del mundo, al logocentrismo de la ciencia en el iluminismo de la razón de la época de la *Gestell*. La verdad neguentrópica es la verdad de la potencia oculta de la vida negada, subyugada y obstaculizada en su devenir por la transparencia de la verdad como correspondencia con la realidad objetivada por la tecnología, en la que se inscribe la entropía, y en la que la neguentropía fue impensable a lo largo de la historia de la metafísica.¹⁵⁹

¹⁵⁹ La verdad de la neguentropía es impensable por la ontología: “El suplemento [lo simbólico que brota desde lo real] no es ni una presencia ni una ausencia. Ninguna ontología puede pensar su operación” (Derrida, 1967:394). La ontología piensa el despliegue de la huella que se inscribe en la φύσις cuando es significada por el λόγος. La verdad neguentrópica aparece así como “ese tipo de error sin el cual una cierta especie de vida no podría vivir [donde] el valor por la vida es ultimadamente decisivo” (Nietzsche, 1968 (493): 272). En la *Gaia Scientia* Nietzsche afirmará: “el conocimiento devino una pieza de la vida misma, y en consecuencia, un poder continuamente creciente –hasta que eventualmente el conocimiento chocó con esos errores básicos primigenios: dos vidas, dos poderes, ambos en el mismo ser humano (Nietzsche, 1974: 171). Heidegger considera: “Si para Nietzsche la verdad es un tipo de error, entonces su esencia consiste en una manera de pensar que siempre, y necesariamente, falsifica lo real, específicamente en tanto que cada acto de representación para el continuo ‘devenir’ y, erigiendo sus hechos establecidos contra el flujo del ‘devenir’, establece como lo supuestamente real algo que no corresponde –algo incorrecto y en consecuencia erróneo. La determinación de la verdad de Nietzsche como lo incorrecto del pensamiento concuerda con la esencia tradicional de la verdad como lo correcto de una aserción (λόγος). El concepto de verdad de Nietzsche despliega el último resplandor de la más extrema consecuencia del cambio de verdad del descubrimiento de los entes a lo correcto de la mirada [...] como *idea* (Heidegger, “La doctrina de la verdad en Platón”, *Pathways*, 1967/1998, p. 179). Ciertamente, la neguentropía ha sido ese “error” sin el cual no habría vida y el que ha quedado en el olvido de la vida por la cual tomó vida ese “cierto tipo de vida”, el de la historia de la humanidad que ha puesto en jaque la vida misma. Desde el olvido de la vida en la vida renace la neguentropía como “negación” de la entropía que se ha señoreado en la realidad del mundo, para refundar la vida en la inmanencia de la vida.

La “apertura del mundo” hacia la verdad encubierta de la neguentropía de la vida no puede ser tarea de la ciencia. La ciencia podrá ir analizando paso a paso, midiendo, indicando cierto carácter “ambiental” de un “cambio de paradigma global” –reducción de emisiones de carbono, conservación de la diversidad biológica, respeto a los derechos culturales, etc.). Podrá –como lo viene haciendo, dando consistencia al concepto de neguentropía. Pero por su función objetivista y objetivadora es incapaz de hacer “trascender” la potencia de la φύσις hacia una nueva racionalidad social. Para ello habrá que repensar el caos en la comprensión de las condiciones de la vida, y más concretamente en el contexto de la crisis ambiental, en el orden de la entropía-neguentropía que organiza al mundo en la confluencia de dos planos de inmanencia, de la vida y de la tecno-economía. Mientras la economía piensa y ordena el mundo en el pensamiento caotico y el régimen ontológico del orden económico que impulsa la degradación entrópica del planeta, la racionalidad ambiental habrá de pensar la extensión de la potencia neguentrópica de la φύσις hacia el orden social, hacia los imaginarios que reconduzcan las prácticas sociales y los modos de habitar el planeta dentro de las condiciones de sustentabilidad de la vida.

De este planteamiento de la cuestión ambiental, surge la pregunta por la agencia y los actores sociales que pudieran conducir tal proceso de cambio civilizatorio. Heidegger había asignado tal “agencia”, por principio esencial, al *Dasein*; a la Verdad del Ser, a un pensar poético-filosófico capaz de desconstruir el pensamiento metafísico y de volver a pensar la esencia del ser, a escuchar la voz del ser; ya no el ser de los entes que recorre la historia de la metafísica, sino al *Ereignis*, al evento empropiativo del Ser. Empero, la desconstrucción de la metafísica no es sólo una tarea filosófica que opera en los niveles del pensamiento y de la teoría. La metafísica no planea tan solo en el pensamiento: implanta y estructura el mundo de la *Gestell*, en su manera de disponer la totalidad de los entes para ser apropiados por los designios de la voluntad de poder instaurada en la potencia tecnológica y la lógica del mercado; está incrustada en las instituciones sociales que organizan los mundos de vida de la humanidad y en la racionalidad del sujeto moderno. El desafío es filosófico, epistemológico y político. Se trata de una reapropiación del mundo al que apela el concepto de *Ereignis* como evento empropiador del ser, pero que se manifiesta como un proceso de re-apropiación de la naturaleza, del patrimonio biocultural de los pueblos de la Tierra, en la construcción de nuevos territorios de vida; de la recreación del mundo en la inmanencia de la vida.

La cuestión ambiental llama a pensar. Pero, ¿de cuál modo y dentro de qué registros es posible pensar la cuestión ambiental como una condición para acceder y restaurar las condiciones de la vida en los modos de habitar el planeta? *Dasein* es el ente pensante, capaz de pensar el ser, su ser y su mundo. Pero si pensar la cuestión ambiental no es en el modo del pensamiento científico, tampoco lo es en el registro de la “conciencia ecológica” de los individuos, de la ciudadanía, las naciones o los gobiernos. Pensar la cuestión ambiental no es una atribución del *Dasein* en su condición existencial de “ser para la muerte”; mas debiera serlo para un *Da-sein* entendido como “ser para la vida”, para habitar en sus condiciones de existencia “ante la muerte entrópica del planeta”. El *Dasein* no piensa su mundo desde un aura del ser que le estaría a la mano, sino desde su condición trascendental: desde su “falta en ser” (Lacan); falta en ser que es el impulso del deseo de vida que si ha sido “nihilificado” en la condición existencial del *Dasein* en el mundo de la *Gestell*, resurge como la responsabilidad de pensar el mundo y la sustentabilidad de la vida

en los imaginarios sociales y los modos de ser-en-el-mundo de los pueblos de la Tierra, desde su derecho de ser, su necesidad de emancipación, sus luchas de resistencia y sus procesos de reexistencia.

Más allá de estar dotado de una capacidad de pensar el ser, el ser humano está atrapado, sujetado por la racionalidad que configura y formatea su comprensión del mundo, condicionado por el campo estratégico en el que puede emanciparse de la sujeción del orden global como un imperativo de autonomía y de posibilidad de vida, de producción de existencia, ante la razón de fuerza mayor del poder hegemónico del mundo actual. Lo que viene a cuestionar que el *Dasein* codificado por el pensar objetivante – por el *ego cogito*, el sujeto de la racionalidad, del *rational choice*– pueda emanciparse de su condición de sujeción –de *subjectum*– para reactivar la pregunta por el Ser y emanciparse del dominio de la *Gestell*.

Hoy lo que pulsiona la cuestión ambiental –lo que late en el fondo de la Tierra–, son los procesos de emancipación de los Pueblos de la Tierra para reinventar los modos de habitar un mundo sustentable. Ello implica una reapropiación del mundo: de la naturaleza, de la cultura, de la vida. El acontecimiento de tal reapropiación no emerge desde el *Ereignis* del Ser, de la restauración de un devenir trastocado por la racionalidad por una disposición a la serenidad (*Gelassenheit*) para “dejar ser al ser”. La restauración del mundo de la vida y de la vida en el mundo emerge desde la potencia neguentrópica de la vida, la resiliencia ecológica de la biosfera y la resistencia cultural de los pueblos; desde el *Dasein* situado en un territorio, constituido por un saber, en una cultura en donde desde sus imaginarios culturales –en los que se han decantado-reconfigurado-significado las condiciones de la vida–, irrumpen los movimientos de *reexistencia* de los pueblos, en la re-apropiación de su patrimonio biocultural en que se sustenta la vida.

El *Dasein* es un ser situado en un mundo, constituido por su sentido de ser-en-el-mundo, inscrito en las condiciones ecológicas de su existencia: es un ser constituido por un saber, una identidad, un sentido de vida; un ser que ha arraigado en modos de habitar un mundo, de territorializar la vida en una tierra que en su devenir cósmico, en el despliegue de la φύσις, en la organización de la biosfera, ha generado las condiciones ecológicas en las cuales se han constituido las culturas de los pueblos, sus modos de ser-en-el-mundo. La ontología de la vida se funda en territorios de vida donde ha co-evolucionado el ser cultural con su medio ecológico, generando en esa interacción sus modos fácticos de habitar el mundo, territorializando su ser-en-el-mundo.

El *Ereignis* como evento empropiativo se traslada hacia los procesos vivos de reapropiación del ser cultural de sus condiciones de existencia. Esta empropiación del ser cultural se da como una rememoración (*Andenken*) sobre el plano originario de su ser, desde el plano de la vida colonizada por la racionalidad moderna. No es la vuelta a un origen, sino la emancipación del mundo desde las condiciones actuales de expropiación de su mundo de vida; de la reapropiación de sus territorios de vida como empropiación de sus condiciones de existencia en el mundo trastocado por la imposición de la modernidad (*Gestell*). De esta manera resuenan los conceptos heideggerianos en el campo de la ecología política.

La emancipación de los pueblos abre el campo de la ontología política como un proceso de re-territorialización de la vida del ser cultural que ha sido des-territorializado, emplazado por la *Gestell*, racionalizado por la razón, sitiado por el capital. En este sentido, los pueblos de la tierra reinventan sus identidades ante la crisis ambiental, ante la muerte entrópica del planeta, desde sus “condiciones de ser *en* la vida”, en sus imaginarios y prácticas, a través de sus estrategias de supervivencia y emancipación que los lleva a descolonizar las razones que los subyugan y a reapropiarse sus territorios de vida.

9.1 Condición y Sentido de la Vida: del Mundo de la *Gestell* a la Racionalidad Ambiental

La indagatoria heideggeriana sobre el mundo remite a una meditación del Ser, a reestablecer la Verdad del Ser como el camino para reestablecer el olvido de la metafísica y reconstruir el mundo en la dignidad del Ser. Esta tesis toma distancia de la tambaleante idea de que llegar a pensar el ser de la *Gestell* sería en modo reparador de la crisis ambiental, capaz de reconducir la degradación entrópica del planeta hacia la sustentabilidad de la vida. Con ello abandonamos la onto-teología que subyace en la meditación sobre la “verdad del Ser”, de la nostálgica recuperación del paraíso perdido: del Andenken del momento histórico en el que Ser y Pensar fueron Uno (Parménides), en el que se dieron el primer y el último beso. En ese momento originario del primer comienzo se instaura el pensamiento metafísico, en el λόγος de la φύσις, en el primer instante en que el lenguaje nombra al ente y dice “es”; en el modo de presenciarse el ser, en que la λέγειν como la recolección de la totalidad de los entes en su unidad va cercando y conduciendo la potencia emergencial de la φύσις en esa voluntad de unificación y universalización del ser.

La obsesión de Heidegger fue desentrañar el sentido de la Verdad del Ser que quedó oculto en el pensamiento originario del Ser desde el primer comienzo. Heidegger busca desanudar la verdad del Ser atrapada en el pensamiento metafísico (c)errado, abriéndole el camino al *Dasein* como ente capaz de pensar el ser desde su condición existencial –ser-para-la-muerte– y desde su esencia fundante del ser. En su idea de la *Geviert*, Heidegger busca pensar el entramado de relaciones entre tierra y mundo, mortales y dioses, pero la constelación de la *Geviert* se mantiene en el *eidōs* del pensamiento: no baja a tierra para pensar el ser de los pueblos, para reconstituir el pensamiento desde su real condición de estar-en-el-mundo; no desentraña la complejidad de la temporeidad del *Dasein* y las temporalidades en que se despliega lo Real en la termodinámica de la vida y en los procesos de territorialización del *Dasein* culturalmente configurado por su saber. Heidegger quiere un nuevo principio, *otro* comienzo para pensar la verdad del Ser; en su deconstrucción hermenéutica desentraña el momento originario del pensamiento griego, cuya huella habría de seguir la historia de la metafísica. La vuelta al ser resuena como un eco freudiano: donde eso fue (el evento originario), *allí* habrá de advenir el Ser en “otro” comienzo, en un pensamiento renovador del ser que le devuelva la dignidad perdida del hombre en el ocultamiento de la verdad del ser.

La reflexión sobre las condiciones de la vida no va tras las trazas del Ser, no sigue la huella de Heidegger en su eterno retorno hacia la Verdad del Ser. Pensar la vida es abrir una indagatoria sobre la condición del mundo desde las condiciones de la vida y de la vida humana en el planeta vivo que habitamos. La ontología existencial remite a una ontología

de la vida. En esta indagatoria hemos seguido el camino abierto por la ontología hermenéutica de Heidegger para recordar el acontecimiento fundador de la metafísica al pensar el ser como presencia del ente; para comprender la destinación del ser que de allí nace y se proyecta hacia la objetivación del mundo; de la crítica radical al modo cartesiano de apropiarse cognitivamente la naturaleza que ha llevado hacia la tecno-economización del mundo, a la instauración de una racionalidad que conduce los destinos de la humanidad hacia la muerte entrópica del planeta. Esta indagatoria sobre la constitución y operatividad de la racionalidad de la modernidad que gobierna al mundo pone en diálogo a Heidegger con Marx, Weber, Foucault y Castoriadis.

En este camino, la crítica al idealismo trascendental inaugurado por Kant y al modo científico de indagar el mundo instaurados por la razón cartesiana ha sido fundamental esencial para trascender la *Lebensphilosophie* y una concepción científicista-racionalista de la vida (biológica, termodinámica, económica, sociológica, antropológica). Mas al mismo tiempo, la pregunta que abre la cuestión ambiental y hacia la cual apunta la cuestión de la vida –de vivir conforme a las condiciones de vida en el planeta– no podría poner de lado lo que la ciencia ha podido aportar en la comprensión de la dinámica de la vida, del metabolismo de la biosfera como la casa del *Dasein*, del *oikos* como su territorio de vida; de la manera como la racionalidad tecno-económica conduce los flujos de materia y energía en el mundo como soporte de la existencia humana. La ontología de la vida tendrá que encontrarse-engarzarse-confrontarse con las teorías de las estructuras económicas y sociales y con las teorías termodinámicas para entender el orden neguentrópico-entrópico de la biosfera en la que se juegan los destinos del planeta y de la humanidad.¹⁶⁰

Hoy que el mundo ha sido intervenido y destinado por la ciencia, lo que la filosofía pensó sobre la condición del mundo desde la ontología del ser, de la vida, de la diversidad y la diferencia, no puede prescindir de la comprensión científica de la termodinámica de la vida para enderezar la comprensión y la construcción humana del mundo. La termodinámica de la vida es la actualización (en modo metafísico) de la ontología del ser que los presocráticos denominaron φύσις, como comprensión del modo de ser de los entes. Este principio de generatividad transformadora de la vida, constitutivo de la φύσις, sustentada en una ontología de la diversidad (Deleuze, 1969) y de la diferencia (Derrida, 1989b) resurge hoy en la ciencia termodinámica como un proceso de complejización creciente de la vida a través de la reducción de los gradientes termodinámicos en la Tierra y en el Universo. Frente al fatalismo de la muerte térmica del Universo y de la muerte entrópica de la Tierra a las que conducía la comprensión de la universalidad de la segunda ley de la termodinámica, hoy emerge una “visión optimista” de la colonización del Universo por la vida, como destino de un proceso de complejización de la organización energético-material de la Tierra

¹⁶⁰ Las ciencias piensan las estructuras generadoras de las realidades que aparecen así producidas, indagan las diversas regiones de lo Real. Habrá que discernir estas estructuras de lo Real como regímenes ontológicos, como ontologías regionales del Ser del mundo objetivado de la *Gestell*. En este sentido, Bourdieu (2009) analiza el entre-juego de estructuras sociales objetivadas y la acción de sujetos sociales no objetivados-subjetivados por la racionalidad científica, seres culturales actuando dentro de estructuras socio-culturales que de esa manera enactúan el metabolismo de sus territorios de vida.

y el Cosmos, impulsada por la termodinámica de la vida (Kauffman, 2003; Schneider y Sagan, 2008).

En este reencuentro de la historia de la metafísica con la vida resurge hoy la pregunta por el Ser, por la condición tecnológica del mundo y por la potencia de la vida: la de saber si el olvido del ser, si la construcción humana del mundo –el mundo “entificado” y “objetivado” que conduce hacia la globalización tecno-económica en el régimen ontológico de la *Gestell*–, contraviene a la inmanencia de la vida. ¿Cuál es el sentido de la ontología de la vida-en-sí y de las ontologías existenciales como modos de ser-en-el-mundo, ante la condición de lo Real de la Vida, de la organización termodinámica del planeta vivo que habitamos; de la vida atrapada, codificada, emplazada, dispuesta y destinada por la *Gestell*, por la racionalidad tecno-económica que gobierna al mundo?

Sin pretender asimilar el pensamiento filosófico y sociológico a una termodinámica de la vida o al supraparadigma de una ecología generalizada, la ontología de la diversidad y de la diferencia se “acopla” a la ciencia de los gradientes termodinámicos. Es la tensión de la diferencia –del gradiente de la *diferencia* (Derrida, 1989b)– lo que más allá de toda trascendencia fenomenológica o dialéctica conduce los destinos de la naturaleza y del mundo humano a través de los gradientes termodinámicos de la vida. La condición del mundo, de la vida, no puede ser pensada solamente desde una filosofía que busca rescatar la verdad del ser; tampoco por la ciencia incapaz de pensar su modo de pensar el mundo, o por una “modernización reflexiva” incapaz de reflexionar sobre los procesos de racionalización que la hacen girar sobre sus propios ejes de racionalidad. La condición del mundo de hoy es la resultante de la evolución de la condición de la vida intervenida por el pensamiento metafísico a través de la ciencia y la tecnología, constreñida por la dinámica económica, por las estructuras y las prácticas sociales que conducen los flujos de la vida en el planeta Tierra.

Heidegger buscó re-pensar el ser del mundo, descodificar mediante su *destruktion* hermenéutica el pensamiento metafísico que interceptó los cursos de la generatividad de la φύσις, llevando a construir las estructuras dominantes y destructivas del mundo de la *Gestell*. Por ello, la comprensión de la condición del mundo y de los mundos de la vida llaman a repensar el mundo desde el “olvido del ser”, hasta las determinaciones sociales instauradas en la modernidad; a comprender los procesos materiales, energéticos y simbólicos que tensan la trama de la vida material y los sentidos de la existencia en la confluencia de la potencia neguentrópica, los flujos energéticos y los procesos entrópicos en que se juega y conjuga la vida en el metabolismo de la biosfera.¹⁶¹

¹⁶¹ Si la crisis ambiental es efecto del modo de comprensión del mundo de la modernidad, si la sustentabilidad se juega en el encuentro de la potencia creativa de la vida y la ontología de la *Gestell* con las diferentes ontologías existenciales de los modos de ser-en-el-mundo de los pueblos de la Tierra, habremos de indagar la inteligibilidad que abre la ley límite de la entropía y el principio de neguentropía para comprender las tendencias encontradas entre los procesos que conducen hacia la muerte entrópica del planeta y los procesos emancipatorios que abren caminos hacia la construcción de un mundo sustentable desde la termodinámica de la vida.

A partir del “olvido del ser”, del “error metafísico”, se ha construido un mundo humano –el mundo de la *Gestell*– en el que se ha configurado una racionalidad que gobierna el mundo, que guía el proceso que ordena y desordena las fuerzas de la naturaleza de donde emerge la vida, donde se sostiene la vida y por tanto, sobre lo cual es necesario pensar la vida. Hoy se impone “enderezar” el pensamiento y aprender a vivir conforme a las condiciones de la vida. Esto no implica vivir conforme a lo que la ciencia alcanza a pensar sobre la vida. Tal conocimiento (físico, biológico, termodinámico) está constreñido por ya la racionalidad que ordena el modo de producción del mundo moderno, modulado por el pensamiento metafísico. Pero al mismo tiempo es imposible prescindir del conocimiento científico: no como el saber objetivo de las condiciones de la vida, sino del modo como la ciencia condiciona la racionalidad del biopoder que gobierna al mundo. Hoy, la inmanencia de la vida que intuyera Heráclito en la categoría de φύσις, se lee con lente termodinámico en términos de autopoiesis, entropía, neguentropía, gradientes, evolución, emergencia. Mas la termodinámica de la vida no alcanza a comprender las condiciones de sustentabilidad de la vida desde el orden cósmico, la organización ecológica y las configuraciones simbólicas e imaginarias de la vida; ante los designios del mundo de la *Gestell* y bajo el dominio de la racionalidad tecno-económica; desde los sentidos de la vida y la producción de existencia de los seres humanos que habitan el planeta, de sus modos de ser-en-el-mundo que enactúan el metabolismo de la vida en la biosfera.

Lo que llama a pensar la crisis ambiental es que no la estamos pensando. Pero ¿como pensar no solo lo impensado de tal crisis –sus causas ontológicas–, sino la crisis que viene de lo impensable de la condición de la vida? Heidegger habría puesto en cuestión el ser, la diferencia ontológica, el *Ereignis*. ¿Y la vida? Si la vida es la condición para pensar la vida, ¿cómo habremos de llevar a la claridad y enderezar el pensamiento de la vida para que este sea un *pensar desde la potencia, en el sentido y las condiciones de la vida*?

Heidegger afirmaba que la esencia de la técnica no es técnica, lo que significa que su origen no es técnico, que lo que llevó a configurar el orden técnico pertenece a otro orden del ser. Lo que mueve a la técnica no es una tecno-logía, una lógica inmanente inscrita en la propia técnica. Lo que trastoca la esencia de la vida (de la φύσις) y de la técnica (la τεχνέ) pertenece al orden del pensamiento, al modo metafísico de pensar el mundo que está ya en germen en el λόγος y lleva a exacerbar la violencia de la τεχνέ sobre la φύσις en el orden de la racionalidad de la modernidad. La pregunta por la técnica ante la cuestión ambiental lleva a pensar si la técnica es connatural con la vida, si es la expresión de una evolución de la vida, o si en la historia de la metafísica ya desde el momento de pensar la φύσις desde el λόγος humano y de apropiarse la potencia de la φύσις desde el poder de la τεχνη se va constituyendo un régimen ontológico que atenta contra la vida. Lo que conduce hacia una pregunta crucial: saber si en última instancia, el orden técnico puede reinscribirse en la inmanencia de la vida. Sólo así podremos responder a la ambivalencia de decir si y decir no a la tecnología.

Heidegger no dirige el pensamiento del ser hacia la vida. Pensar la vida en clave heideggeriana no conduce a una indagatoria sobre la ontología de la vida, sobre el “ser de la vida”, sobre lo Real de la Vida. La analítica existencial da un rodeo para pensar la “facticidad de la vida” alejada de las condiciones termodinámicas y ecológicas de la vida. La pregunta por la vida desde el *Dasein*, inquiera al ser pensante que piensa la vida como

su condición existencial y sus modos de estar-en-el-mundo, desde la significancia de sus prácticas de vida. En el mundo de la *Gestell*, el *Dasein* está asechado y constreñido en su capacidad de pensar su condición existencial a través de la conciencia racionalizada de su subjetividad. El *Dasein* no consigue pensar los riesgos e incertezas del cambio climático y la transgénesis de la vida; carece del pensamiento que lo guie para reinscribirse en una “ontología de la vida”.

Con la crisis ambiental, por primera vez el ser humano es llamado a pensar la afectación del planeta por sus modos de habitar el mundo y repensar otros modos de vida conformes con las condiciones no humanas de la vida en la que se sostiene su humana existencia, las condiciones ambientales para ser-en-el-mundo. El mundo se hace mundo al ser dicho y pensado por el *Dasein*. Pero el mundo es intervenido por el pensamiento que piensa el ser como ente. El mundo de la *Gestell* ya no reúne al Ser en el mundo en su relación con la tierra, cielo, mortales y dioses. Los entes se hibridan al ser intervenidos por la tecno-economía. Sólo los pueblos de la tierra mantienen la esencia de su ser en constelaciones de vida análogas a la *Geviert* pensada por Heidegger: en la relación de sus imaginarios e identidades, sus dioses y cosmovisiones, con la trama de sus ecosistemas y sus relaciones sociales; en su relación antagónica con el mundo globalizado y sus relaciones solidarias con los otros y con otros mundos de vida, a través de sus prácticas de vida en las que el ser cultural funda y arraiga la vida en sus territorios de vida.

En esta comprensión de los regímenes ontológicos en los que se juega la vida, en la complejización e hibridación de los entes como consecuencia de la historia de entificación del ser a través de las diferentes épocas de la historia del ser, se vuelve vacuo y vano el propósito de Heidegger de dar un giro hacia “otro” comienzo, para pensar de otra manera la “cosa en sí”, como si pudiera aprehenderse cualquier “cosa” (objeto, ente, idea, concepto), como cosa no determinada ya por su proceso de advenimiento a la presencia, por el régimen ontológico que la produce, sea un ente generado por la evolución biológica o etno-biológica, o por la determinación tecno-económica del ente: un organismo natural, una semilla transgénica, un objeto tecnológico, una teoría cuántica, un fractal. ¿Que es la “cosa en sí” de un *cyborg*, de un ente híbrido compuesto de materia, vida, tecnología y símbolos? Es más y “otra cosa” que la articulación de las teorías sobre los órdenes ontológicos que allí se conjugan en una determinación que rebasa la comprensión de un paradigma de la complejidad, donde el “ser del ente” se sustrae al conocimiento de una esencia originaria o a una ontología relacional, una vez que la vida ha sido trastocada por la intervención del conocimiento sobre lo real.

Para Heidegger, todo esfuerzo teórico es inútil si antes no acontece el revelamiento de la “verdad del ser”. Podemos consentir en que “ni las perspectivas económicas, ni las políticas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni siquiera las metafísicas y religiosas, bastan para pensar lo que está pasando en esta era” (Heidegger, “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”, *Caminos de bosque*:197). Mas, ¿cómo acceder al ser si el olvido del ser es lo propio del ser? En su empeño por desentrañar el sentido del ser, Heidegger termina su *destruktion* de la metafísica en una fuga hacia la “Verdad del Ser”. La superación (*Überwindung*) del nihilismo conduce así a la “propiación (*Verwindung*) de la metafísica por la empropiación (*Ereignis*) del ser, por la “verdad del ser” (GA-65).

Al afirmar que “la razón es el adversario más obstinado del pensamiento”, Heidegger se refiere a la reducción del pensamiento al modo de pensar de la racionalidad teórica y de la axiomática de la ciencia, al pensamiento racionalizado por la racionalidad formal e instrumental, a la verdad como adecuación. Es esta la esencia de la razón moderna que efectúa la destinación de la metafísica y se plasma en el discurso teórico de la modernidad: en sus esquemas funcionalista, estructuralista y determinista; burocrático e informático; previsor, intencional, utilitarista y práctico: objetivador, calculador y planificador. La potencia de lo racional se ejecuta a través de sus dispositivos de poder: de sus métodos de investigación, de sus instrumentos tecnológicos y sus procedimientos jurídicos, que legitiman los modos de apropiación “objetiva” de la naturaleza “objetivada”. Es esto lo que define el modo técnico de pensar de la *Gestell* como imposición, emplazamiento y disposición de la totalidad de los entes, el “proyecto matemático de la naturaleza” como voluntad de apropiación y dominio del mundo frente al sentido originario de la φύσις, la τεχνή, la θεωρία, la ἐπιστέμει y la ἀλήθεια griegas.

La ciencia ha quedado atrapada en el modo técnico de pensar. Por ello Heidegger afirmará que la ciencia no piensa... en el modo de la filosofía (WHD). La ciencia piensa dentro del modo de pensar instaurado desde el emplazamiento al ser que objetiva la presencia de los entes, que los ordena en paradigmas teóricos, cuya verdad se prueba en la falsación de su verdad objetiva (Popper, 1973). Esta estructuración del modo de indagar lo Real y la realidad que instaura el método cartesiano, dispone ya al pensamiento crítico-objetivo de las ciencias sociales y a la criticidad de los sujetos sujetados dentro de las estructuras sociales en las que piensa el *homo academicus* (Bourdieu, 2008), emplazado por el régimen ontológico de la *Gestell*. La ciencia no piensa en el modo de la filosofía, de la desconstrucción del pensamiento teórico y científico en el que se codifica su racionalidad científica y la construcción de sus verdades objetivas, sus axiomas, sus funciones, sus modos formales y preformativos. La ciencia –el modo supremo del conocimiento de la modernidad–, no puede pensar el fondo del que emergen sus paradigmas, ni sus efectos sociales, ni los dispositivos de poder detrás de la eficiencia-eficacia-legalidad-legitimidad de su instrumentalidad fraguados dentro de la jaula de racionalidad de la modernidad.

La técnica ya no moviliza al mundo bajo la figura (la explotación) del trabajador, sino por la aplicación tecnológica de la ciencia a la producción, dentro de la automatización de sus procesos de racionalización y de una lógica inercial que desencadena un proceso ineluctable de degradación de la vida.¹⁶² La apropiación de la naturaleza por el

¹⁶² “Un ejemplo de esta excentricidad de las cosas, de esa deriva en la excrescencia, es la irrupción del azar, de la incertidumbre y de la relatividad. La reacción a ese nuevo estado de cosas no ha sido un abandono resignado de los viejos valores, sino más bien una loca sobre-determinación, una exacerbación de sus valores de referencia, de función, de finalidad, de causalidad [...] una redundancia de la determinación en el vacío. La finalidad no desaparece en beneficio de lo aleatorio, sino en beneficio de una hiperfinalidad, de una hiperfuncionalidad [...] la hipertelia [...] ese desafío de finalidad que responde a una indeterminación creciente [...] el mundo habrá llegado a su fin cuando todos los encadenamientos seductores hayan cedido su lugar a los encadenamientos racionales. Ésa es la empresa catastrófica en la que estamos comprometidos: resolver toda la fatalidad en la causalidad o en la probabilidad [...] es la verdadera entropía” (Baudrillard, 1983: 11-12, 168). Y en otro lugar: “Estamos gobernados no tanto por el crecimiento sino por crecimientos. Nuestra sociedad está fundada en la proliferación, en un crecimiento que prosigue a pesar de que no puede medirse frente a ningún objetivo claro. Una sociedad excrescente cuyo desarrollo es incontrolable, que ocurre sin considerar su autodefinition, donde la acumulación de efectos va de la mano con la desaparición de las

conocimiento científico se inserta en los mecanismos de la racionalidad económica que reducen a esos objetos naturales en valores económicos y los transforma y degrada materialmente según los ritmos que dicta la valorización del valor en la reproducción ampliada del capital (Marx, 1965). La racionalización de la producción convierte al proceso económico en una “maquinación”, en el dispositivo en el que cristaliza la voluntad de poder que transforma al mundo y lo degrada jalado por la ley universal del mercado y sujeto a la ley-límite de la entropía (Georgescu Roegen, 1971).

En el despliegue de la *Gestell* en la modernidad se configuran diversos regímenes ontológicos y se constituyen diferentes órdenes de racionalidad: teórica, económica, tecnológica, jurídica. En esta constelación de órdenes de racionalidad toma preeminencia la racionalidad económica –la ciencia económica– y la institución del modo de producción capitalista. La racionalidad económica operan la “gran transformación” de la modernidad (Polanyi, 1992) desde el momento en que el pensar objetivador se instaura con el método cartesiano y traduce la objetivación del mundo al modo de la racionalidad económica: a la reducción de la totalidad de los entes a su valor económico. La configuración de la racionalidad moderna y de los órdenes de racionalidad que la constituyen generan un proceso de racionalización de la razón de la modernidad. La *Gestell* como disposición de la totalidad de los entes se va configurando dentro de los órdenes de racionalidad formal-teórica y técnica-instrumental que generan el cierre de la modernidad en las retroacciones de la modernización reflexiva, en la racionalización de la racionalidad moderna. Empero, la racionalidad ambiental abre la vía para pensar la existencia de otros modos de comprensión y otros modos de ser-en-el-mundo.

La racionalidad económica, científica y tecnológica que configuran la instrumentalidad de la *Gestell* son las formas de concreción y materialización de la metafísica. Lo que llama a pensarla y desconstruirla no es solamente el que la objetivación del mundo sea indigna del Dasein, sino que la funcionalidad de esta racionalidad como la fuerza encargada de la movilización total del mundo globalizado, desencadena un proceso de degradación de la naturaleza que trastoca la vida misma. La técnica moderna se convierte en tecno-logía (Marcuse, 1968), instaurando un nuevo modo de movilizar la potencia de lo real y traer a la presencia al ser. La economía se convierte en la razón última que mueve al progreso técnico, y con ello sus formas de producción de la realidad desde la potencia de lo real. La tecnología no es una producción autopoietica que parte de su propia esencia, del modo técnico de ordenar el mundo de la *Gestell*. La potencia tecno-lógica es generada por la racionalidad económica, por la dinámica del proceso económico que hace girar el mundo en el sentido contrario a la condición de vida de la biosfera.

En esta realidad, ¿Cual podría ser la verdad de la esencia de la tecnología? ¿Qué ἀλήθεια es capaz de exorcizar los designios de la *Gestell*? De dónde emerge la potencia que sus-trae la vida del fondo del Ser, que ex-trae de lo Real de la geosfera y de la biosfera la materia y la

causas. El resultado es un congestionamiento sistémico bruto y un malfuncionamiento causado por una hipertelia: por un exceso de imperativos funcionales, por una suerte de saturación [...] Las causas mismas tienden a desaparecer, a volverse indescifrables, generando la intensificación de procesos que operan en el vacío [...] cuando el sistema se precipita sobre sus supuestos básicos, desbordando sus propios fines [...] no estamos contemplando ya una crisis sino una catástrofe [...] Lo que llamamos crisis es de hecho la anticipación de su inercia absoluta (Baudrillard, 1993: 31-32).

energía que dispone en el mundo como “existencias” a ser apropiadas y transformadas por el proceso económico, desencadenando la incalculable e ineluctable degradación entrópica del planeta? El modo tecnológico de producción de lo exist-ente no sólo objetiva todo lo que encuentra a su paso; no sólo degrada la materia y la energía; su potencia no es solo producir cosas que producen cosas. La globalización económica convierte al mundo en un proceso de producción de mercancías por medio de mercancías (Sraffa, 1973). Su motor es la producción de ganancia económica; su destino último es la reducción de todo lo existente al valor económico como medio para la acumulación de ganancias. Esta es la voluntad de poder que degrada todo lo que en la φύσις es potencia generadora de diversidad y de vida al tiempo que disuelve el sentido del mundo y de la vida. Su efecto es un devenir llevado a la deriva por el poder del narcotráfico, del riesgo ecológico y financiero, el desquiciamiento del deseo humano llevado por la virtualidad de un mundo inapresable.

¿El concepto *Gestell* no capta la “esencia” del proceso que pone en marcha –en una marcha sin fin– la racionalidad tecno-económica. Lo que revela la *Gestell* en la era atómica –de la transgénesis, de la nanotecnología y el mundo informatizado– no es solamente la potencia del átomo, de la intervención tecnológica de la vida, de la volatilidad económica en la globalización informática. ¿Cómo se “presentan las cosas”, cómo se metabolizan los entes, cómo se declina la vida con la explosión tecnológica de la naturaleza? El descubrimiento de la técnica en la era de la crisis ambiental revela una verdad más oculta y profunda: la *degradación entrópica del planeta*.

¿Cual sería el camino para desconstruir el mundo de la técnica, el de la racionalidad moderna, para enactuar la transformación del mundo desde la potencia emergencial y en el sentido de la φύσις, de la inmanencia de la vida, de una creatividad y productividad neguentrópica? ¿Es posible volver a ese punto originario del ser, subsumir la τεχνή en la φύσις, desandar el camino de la tecnologización del mundo, desconstruir las estructuras de dominación de la racionalidad instaurada en el mundo, des-fatalizar la destinación de la *Gestell* por el camino de la serenidad y la esperanza de un pensamiento salvador y restaurador, en la profecía de Heidegger del acontecimiento del *Ereignis* para restaurar la vida en la inmanencia de la vida? ¿Podremos apropiarnos humanamente el proceso entrópico desencadenado por el proceso económico instaurado por la metafísica de la misma manera como el ser humano vive ante la ineluctable condición de la finitud de su existencia? La crisis ambiental no sólo plantea la dignidad de la existencia: cuestiona las posibilidades y los sentidos de la vida. El desafío de la sustentabilidad es reinsertar la tecnología en el sentido de la vida, restaurar el poder de la τεχνή en el sentido de la potencia emergencial de la φύσις y en la inmanencia de la vida.

La ciencia comprende la sustentabilidad desde el conocimiento que produce sobre los procesos biológicos, ecológicos, termodinámicos, psicológicos, económicos y sociales de la vida, pero no podría pensar la inmanencia y el sentido de la vida, que es el ámbito propio de la filosofía, de la consistencia del pensamiento con la inmanencia de la vida (Deleuze y Guattari, 1993). Vivir en la inmanencia de la vida no es un ajuste del comportamiento humano al dictado de la razón que responde al conocimiento de la vida, en el que la existencia humana sigue siendo extraña y el ambiente sigue siendo exterior a la intelección del mundo racionalizado. Vivir dentro de las condiciones de la vida es la acción reflexiva de saber-se viviendo dentro de las condiciones de la vida. Vivir humanamente implica un

saber-ser-en-la-vida, comprender-se en la vida. Empero, desde el cerco del pensamiento racional, se abre la posibilidad de un in-cierto conocimiento de las condiciones ecológicas, termodinámicas, simbólicas y culturales de la vida, que sin elevarlo a las alturas del saber supremo y la verdad objetiva de la ciencia, aportan una comprensión que dialoga con la alteridad, la diferencia y la otredad de los imaginarios y los saberes de la vida de los Pueblos de la Tierra. En ese diálogo de saberes se abren caminos para pensar otros modos de ser-en-el-mundo; para producir, habitar y territorializar la vida en las condiciones de la vida.

En la historia de la metafísica se ha producido una transhistoriedad conceptual: disyunciones y demarcaciones teóricas, diferenciaciones y resignificaciones de los modos de pensar el ser. Si por una parte se pierde el sentido originario de la ἀλήθεια y de la φύσις en el olvido del ser y la objetivación del mundo, huellas de ese pensamiento originario permanecen latentes en la sociología comprensiva así como en el pensamiento y las ciencias de la complejidad. De esta manera, un cierto sentido de la φύσις/αλήθεια late en la ciencia en la época de la *Gestell* como autopoiesis, complejidad emergente, sistemas abiertos, neguentropía. La concepción de los ecosistemas como sistemas holárquicos auto-organizativos abiertos (J. Kay) confronta el propósito de una planificación ecológica basada en un cálculo de sus funciones fundado en la ciencia. La φύσις aparece como la emergencia de formas y procesos inéditos e impredecibles en tanto que en la productividad y dinámica de los ecosistemas se oculta la esencia del principio de neguentropía, de la potencia que posibilita el despliegue de la vida en la biosfera.

El concepto de racionalidad ambiental convoca un espacio de reflexión para pensar lo por-pensar de la cuestión ambiental y la sustentabilidad de la vida, un espacio de encuentros del pensamiento, donde se conjugan estrategias teóricas y se abre un diálogo entre las ciencias, y con los imaginarios y saberes de los pueblos. La racionalidad ambiental se construye en la desconstrucción del modo de pensar metafísico que cristaliza e interviene al mundo en la racionalidad moderna; piensa el curso del pensar para desconstruir las armaduras de la racionalidad formal, teórica, técnica e instrumental de la modernidad, para dar su lugar en el mundo a la dignidad de otros modos de pensar y de habitar la Tierra, de ser-en-el-mundo y de construir territorios de vida en la inmanencia de la vida.

9.2 La Reapertura de la Historia: Horizontes de Sustentabilidad y Territorios de Vida

Siguiendo los senderos de la historia de la metafísica hemos llegado a una encrucijada de la vida. Pensar el ser condujo hacia la inercia centrípeta de modernización reflexiva cercada por la razón, a un impasse, a un punto de no retorno a la vida. Si la historia de la metafísica ha desembocado en el nihilismo de la razón y el fin de la historia, la bio-termodinámica de la vida vislumbra otros destinos, mira con Nietzsche hacia nuevos horizontes, hacia el eterno retorno de la vida. Estos horizontes son tan amplios como la circunferencia de la Tierra: son dirigidos y destinados por los regímenes ontológicos que movilizan la vida. Desde la potencia originaria de la φύσις, la vida se expande hacia lo posible de la vida movida por los gradientes termodinámicos del universo y de la biosfera, así como por los gradientes creados por las demandas económicas y la potencia tecnológica que movilizan la transformación de la naturaleza. Si la vida misma se expande por la “presión de la vida” acumulada en las formas de vida organizadas en la biosfera y el poder solar, la tecnología

se autopotencia por el poder de lo racional, en su propio campo de potenciación. La tecnología se expande siguiendo la *Regla de Gabor*: “Todo lo que es tecnológicamente factible debe realizarse, ya sea que esta realización se juzgue moralmente buena o condenable.”

A lo largo de este texto hemos tratado de desentrañar el olvido de la vida en la historia del ser: la manera como la inclinación de la filosofía a pensar el ser dejó de lado y ensombreció la comprensión de la vida; el modo de pensar el ser que condujo a regímenes ontológicos que han dominado la vida, que en la época de la *Gestell* y el mundo de la técnica han intervenido la vida, en que la apropiación económica de la vida ha desencadenado la degradación ambiental y destinado la muerte entrópica de la vida.

Pero al final del camino nos encontramos con un enigma tan grande como el que provocó el inicio de esta indagatoria: pensar la vida –la inmanencia de la vida; las condiciones de la vida– conduce indefectiblemente a preguntarnos: ¿Qué es la vida? Si nuestra indagatoria conduce a pensar lo inmanente de la vida para vivir conforme a las condiciones de la vida, tal condición nos devuelve a la pregunta por la vida, y más allá del saber sobre cómo es la vida, a la pregunta inicial: ¿qué es la vida? Y este modo de formular la pregunta, al preguntar ¿que *es* la vida?, nos regresa al terreno de la ontología, al *ser de la vida*. Y esto más que un círculo tautológico nos hace retornar al cerco aporético del pensamiento humano. Y al límite de lo pensable: el Ser; la Vida.

Preguntémonos si al final de las *Beiträge zur philosophie*, Heidegger nos aporta una claridad sobre ¿qué es el Ser?; ¿alcanzamos una comprensión sobre el modo como el Ser se apropia la totalidad de los entes; sobre cómo destina al mundo, un mundo que ciertamente “evoluciona”, se transforma, se confronta con la vida misma? Si el modo de apropiación no es una genealogía, si no es propiamente una determinación del Ser, ¿Cómo alcanzar una comprensión del Ser de la tecnología en este punto crítico de la “Historia del Ser”, en que el mundo es em-plazado –des-plazado, a-plazado, rem-plazado– en que el orden de la *Gestell* prepara la destrucción total del planeta? Si el destino histórico de una cultura, una sociedad o de la humanidad en su conjunto está marcada por una concepción ontológica de su mundo y tal horizonte de vida se comprende a través de las categorías, los conceptos y los imaginarios con los que los seres humanos comprenden su mundo; si en cada caso “el ente aparece como ente a la luz del Ser”¹⁶³, ¿el Ser llega en algún punto a clarificar al ente? Heidegger reclama serenidad en la espera de que el Dasein alcance la claridad del Ser, en que la Verdad del Ser venga a restablecer la dignidad del ser –y por ende del Dasein humano en el mundo. En tanto, el problema filosófico ya no es clarificar los modos de interpretación del ente en cada época del Ser para desentrañar finalmente la “Verdad del Ser”. La organización de la vida en la biosfera ha sido conmocionada, trastocada por la Historia del Ser, por el orden ontológico de la *Gestell*, por el poder de la racionalidad tecn-económica que ha invadido –si no aún invalidado– la vida. La cuestión ambiental ha abierto la pregunta sobre los modos en que la comprensión del ente no sólo traza horizontes

¹⁶³ En la introducción a “*Was ist Metaphysik*”, Heidegger asevera: “Cualquiera sea la forma en que se interpreta al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como ‘energeia’ o como eterno retorno de lo mismo, en todos los casos aparece como ente a la luz del Ser.”

imaginarios, sino la manera como estos movilizan, orientan y destinan los cursos de la vida, la evolución hacia lo “adyacente posible” de una potencia originaria que no tiene decidido a priori un fin, cuyo horizonte de posibilidad es definido por la contienda entre regímenes ontológicos: entre el orden de la vida y el orden de la racionalidad tecno-económica.

En respuesta a la pregunta ¿Qué es la vida?, la termodinámica de la vida nos ha acercado a comprender cómo funciona, como evoluciona la vida. Pero apelar a las condiciones de la vida –a la sustentabilidad de la vida– abre la pregunta para definir la esencia de la vida; y más aún el límite de la vida. Más allá de la intuición nietzscheana “el desierto crece”, podemos constatar el hecho del conjunto de procesos socio-ambientales que ha conducido a procesos de desertificación en el planeta: procesos que sin ser absolutamente irreversibles, resultan improbables o al menos económicamente inviables. Pero, si el dictum la “muerte entrópica del planeta” –que hemos repetido casi como un *leitmotiv* a lo largo de este texto– no es sólo una metáfora, una escatología fatalista de la destrucción irreversible del planeta, y el fin de la vida, ¿cuál es el punto límite en el cual la degradación entrópica de los ecosistemas o de la biosfera venciera la resiliencia neguentrópica del planeta, en que la máxima de Heráclito sobre la φύσις “aquello que nunca declina” hubiera cedido al embate de la tecno-economía, en que la φύσις hubiera pasado la estafeta de la potencia emergencial de la vida al poder de la tecnología, en que el carácter definitorio de la vida como proceso auto-organizativo hubiera sido transferido al cerco cibernético de la tecnología; en que la vida hubiera muerto.

La radicalidad de la cuestión ambiental nos ha llevado al fondo de la pregunta por la vida. Pues no se trata tan sólo de preocuparnos por el alto grado de erosión de la biodiversidad en el planeta, sino de saber si llegado a cierto umbral de destrucción de la compleja trama de la biosfera, la humanidad –o el capital– pudiera llegar a colapsar el sistema de soporte de la vida de la biosfera. Si hemos puesto el acento en lo Real de la Vida, más allá de la experiencia y la facticidad de la vida, entonces la cuestión de la degradación ambiental no sólo concierne a los riesgos ecológicos que se abaten sobre las poblaciones, la degradación de las condiciones ambientales que trastocan mundos de la vida, destruyen el hábitat, disminuyen la productividad de un territorio de vida y afecta la salud de la población. Si la vida ha sido intervenida por la tecnología; si entendemos que en la modernidad no hay más ontologías regionales puras y vivimos en el mundo de los cybogs, de entes híbridos cuya esencia es tecno-económico-simbólica; ¿cuál es el punto en el que la vida habría dejado de ser propiamente vida? ¿es posible reclamar una esencialidad a la vida? ¿podemos hablar con propiedad de la inmanencia de la vida? Ciertamente la vida podría reorganizarse desde los organismos vivos más resistentes, incluso a partir de las moléculas que dieron origen a la vida; hoy se especula incluso la posible organización de una diversidad de biosferas en el universo. Entonces, ¿en qué sentido podemos reclamar una reconstitución de la biosfera dentro de las “condiciones de la vida” o en la “inmanencia de la vida”, que no derive en un juicio retórico o en un antropocentrismo romántico? Si la crisis ambiental ha sido generada por el modo humano de comprender y habitar la vida del planeta, ¿en qué sentido se puede afirmar que la tecnología atenta contra la vida y destruye la esencia humana?

Si la vida se organiza degradando energía, no por ello es pura entropía. Su impulso creativo es neguentropía; su devenir es dispersión, diversificación, diferenciación. El λόγος humano ha tenido, desde el primer comienzo la intención de con-tener, re-colectar y re-unir la

dispersión que emerge de la φύσις para darle unidad al ser. En el λόγος se expresa ya una voluntad del entendimiento, que antes de poder contener la fuerza expansiva y dispersiva de la φύσις, la dispara en otras direcciones: las que habrán de fraguar en el orden tecnológico. Esa ha sido la función del λόγος. Pero de qué manera queda allí contenida –incluida y excluida– la vida? Para volver a la vida, para estar en la vida, para ser en la vida, ¿habría que cerrarle la puerta a la letra, a la palabra, al λόγος, al discurso que vino a pervertir el libre curso de la vida? Para entrar en el *Stimmung* de la vida ¿tendríamos que ser meros átomos de vida resonando en la música del universo, sin voz ni palabra? ¿Habríamos de penetrar en la música pura de la vida para poder escuchar el canto de la Tierra? La cuestión ambiental parece remitirnos a la pregunta sin respuesta que se anuncia en la voz cósmica del Λόγος originario.

Reabrir la historia hacia los horizontes de sustentabilidad de la vida implica desandar los caminos pavimentados por la civilización humana (cuál otra?) desde la primera palabra que significó al ente, se fue configurando en el orden del λόγος humano, en la sintaxis de una discursividad que como recursividad a la fonología primera –y en el eterno retorno del λόγος sobre la φύσις, fue configurando el *logocentrismo* de la ciencia que fue construyendo la vida. Mas, ¿dónde encontrar la salida posible al laberinto del logos y al *enclosure* de la modernidad? ¿Hay moduladores éticos capaces de equilibrar la balanza y llevar a un justo medio el poder de la tecnología desencadenado por los demonios de la pregunta ontológica y los designios de la economía? La modernidad, definido su carácter, su esencia y su temporalidad histórica por el “racionalismo occidental” (Weber), se habría autonomizado como el régimen ontológico por antonomasia, generado su propio e inescapable círculo vicioso en el que gira la modernización reflexiva –de una reflexividad sobre sus propios ejes de racionalidad– como el proceso de racionalización de la modernidad misma? Si hasta hace dos siglos Hegel pudo apelar a la razón como el “poder reconciliador de las positivities de una época desgarrada”, y aún hoy Habermas busca hegelianamente una superación de la propia racionalidad que ha desgarrado el tejido de la vida en los dos siglos que siguieron para recomponer et tejido social por medio de la acción comunicativa (Habermas, 1989-1990), luego de la crisis ambiental parece imposible que la razón causante de la destrucción planetaria pudiera ofrecer los instrumentos para la restauración ecológica de la biosfera y para el saneamiento del alma humana. La crítica a la razón ya no se ejerce desde su falso fundamento en la subjetividad –registro desde el cual Habermas (1985/1989) encuadra y desenvuelve su crítica al *Discurso filosófico de la modernidad*–, sino desde los efectos de la racionalidad de la modernidad en la crisis ambiental.

Podemos enmudecer al mundo, silenciar el estruendo de la tecnología, acallar el grito de la Tierra, consolar el gemido de la humanidad? Puede aún la poesía proferir una palabra salvadora? Podrá la palabra llegar a decir el Acontecimiento de la Vida? O habremos de renunciar a la intelección racional de la vida (como sugiere Bergson) y contentarnos con una vida intuitiva? Tal acontecimiento ha quedado atrapado entre un imposible ahora –el *Jetztzeit* de Walter Benjamin– en el que pudiera fincarse y abrirse el *Principio esperanza* (Bloch) de una vida futura. Si la *Lebensphilosophie* no podría comprender lo Real de la vida –las condiciones de la vida como experiencia de la vida–, la vida tampoco se instala en la mente como un noein que corresponda al noema de la vida. Tampoco podría reducirse al modo del cuidado del Dasein en el que quedan excluidas las condiciones ecológicas de la vida. Hoy, por primera vez en la historia, la humanidad “toma conciencia” de que ha

desviado los cursos de la vida; que la vida posible –y lo imposible de la vida– depende de los modos de intervención humana en la termodinámica de la biosfera. Y ello no sólo implica tener que desentrañar del pantano planetario la huella histórica que ha dejado la pisada humana –el modo de pararse, de caminar, de cementar sus cimientos sobre la trama ecológica de la vida–, sino la imaginación sociológica para conducir la construcción de sociedades nequentrópicas.

En tanto surgen respuestas a estas abismales preguntas, ¿cómo es posible pensar la vida, lo posible de la vida? Si el planeta Tierra ha entrado a la era del Antropoceno, eso significa que los destinos de la vida estarían determinados de manera dominante por las fuerzas que ha desencadenado la humanidad por encima de los horizontes que hubiera abierto la termodinámica de la vida desde la constitución de la biosfera hace 3.8 eones o desde que los seres humanos inventaron la palabra para designar como φύσις los designios de la vida. Tal vez debiéramos llamar Tecnoceno a esta época que en los tiempos más recientes, en que el *in crescendo* de las fuerzas desencadenadas por la Revolución Industrial, ha alterado la composición de la atmósfera al incrementar a más de 400 ppm la cantidad equivalente de moléculas de carbono en la atmósfera de las 230 ppm que estiman los climatólogos en que se habría estabilizado la composición de la atmósfera durante más de 3 eones para dar lugar a los procesos en que ha evolucionado la vida en la biosfera hasta nuestros días. Hoy, la Tierra sigue girando alrededor del sol revistiendo la verde piel de su cuerpo en el manto de una Tecnosfera, como una armadura que la penetra con su lanza mortífera hasta el corazón de la vida, desmantelando su cobertura forestal, cortándole las venas y poniendo diques al flujo sanguíneo que alimenta al organismo de la biosfera, triturando y haciendo saltar en pedazos la osamenta de sus capas geológicas para poder llegar al corazón del planeta y arrancarle el último suspiro a la Tierra.

La se-verdad de la vida –el ser-verdad de la vida– no se asevera –no se hace-verdad– en una tesis; en una argumentación que ha buscado confrontar la ontología con la vida, el devenir de la vida destinado por la ontología, mediante un discurso filosófico capaz de enderezar-rectificar-reconducir los cursos de la vida. Si la crisis ambiental pone en jaque la vida, pero no es el fin de la historia. Hasta este punto, la metafísica y la ciencia trataron de comprender el movimiento de la historia. Hoy no es ya cuestión de comprender la vida y la historia en términos del idealismo trascendental, de la dialéctica de la historia, de una hermenéutica ontológica, de una historia del ser o de una genealogía de la historia a partir de una dispersión de formaciones discursivas como huellas de la escritura de la vida.

Finalmente, se trata de alcanzar una comprensión de lo que está en juego en la cuestión ambiental: si se trata de una amenaza y un riesgo real sobre lo Real de la vida, o si la cuestión de fondo es la decisión sobre los modos de vida posibles a partir de la potencia emergencial de la vida: de dar lugar a los derechos a construir modos diversos de vida, del derecho a la existencia de modos diferenciados de ser-en-el-mundo, dentro de un mundo globalizado.

Hoy la historia no se rige por una ley de la φύσις que abre mundos desde su potencia emergencial. La vida ha sido intervenida por la técnica. En la historia sigue pujante la vida, pero cooptada por la técnica. Si la vida tiene futuro, habremos de comprender los modos en que la potencia de la vida es guiada por las formas de comprenderla e intervenirla, desde

los modos de existencia, de su contienda por romper la hegemonía de la técnica que destina la vida a la muerte entrópica. La vida no sólo ha dejado sus huellas en su inscripción de los textos y documentos desde donde puede descifrarse su genealogía. De manera más viva, se han incorporado en los imaginarios de la vida. Y es desde esos imaginarios que habrán de reconducirse los destinos de la vida.

Las filosofías de la modernidad no lograron superar el principio apodíctico que las funda: la certeza del ego cogitum, como principio y fundamento del ser. Si en Descartes el *ego cogitum* lleva al *ergo sum*, en Husserl es el sujeto psicológico el que efectúa la intencionalidad trascendental. La falla de Descartes estaría en pensar el ego cogito en su carácter meramente intelectual, como pensamiento puro, no en su facticidad como cuerpo viviente, que cree otorgarle Husserl, del ser sensible que remite a un en-si existente que no se reduce a su abstracción matemática, sino al contrario, a cuya abstracción por la trascendencia de la reducción fenomenológica desde el mundo de la vida en que habita el cuerpo y su psique. Para Heidegger, el Dasein, desde su esencia de ente que piensa el Ser, funda el ser. Mas si Dasein no es el sujeto autoconsciente y libre, tampoco escapa a esa apodicticidad del ente que desde su ser pensante, accede a la esencia del ser.

El diálogo de saberes abre la significancia de la vida más allá de la diversificación y alteridad de los sentidos que abre el propio signo, el proceso de temporización de la representación simbólica, como repetición y re-presentación. El diálogo de saberes abre la resignificación más allá de la alteridad del rostro, desde la contraposición y confrontación de modos alternativos de comprender el mundo y ser-en-el-mundo. En el diálogo de saberes se rompe el fono-logo-centrismo en el que el signo refiere a la identidad de un presente. Al diferirse el sentido, y confrontarse los sentidos, se abre la significancia hacia la dis-idencia del sentido, hacia la re-identificación del mundo: hacia un mundo capaz de congregar en una convivencia pacífica los diferentes mundos-de-vida que nos ha legado la vida.

Φύσις, la palabra matinal del pensamiento de la vida, seguirá abriendo el pensamiento a lo “por pensar” de la vida, mientras en la Tierra siga ardiendo el fuego de la vida.

Bibliografía

- Althusser, L. (1969), *Pour Marx*, Londres, Allen Lane.
- _____ (1970), “*Idéologie et appareils idéologiques d'état*”, *La Pensée*, 151, Paris.
- Bachelard, G. (1984), *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI.
- Badiou, A. (1997), *Deleuze, “El clamor del ser”*, Buenos Aires: Manantial.
- _____ (1999), *El ser y el acontecimiento*, Tomo 1, Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2008), *Lógica de los mundos: El ser y el acontecimiento*, Tomo 2, Buenos Aires: Manantial.
- Balmès, F. (1999), *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris: PUF/Collège International de Philosophie.
- Bataille, G. (1957/1997), *El erotismo*, México: Tusquets.
- _____ (1967), *La part maudite*, Paris: Minuit.
- Baudrillard, J. (1983), *Les stratégies fatales*, Grasset: Paris
- _____ (1993), *The transparency of evil*, UK: Verso.
- Bauman, S. (2007), *Tiempos líquidos*, Barcelona: Tusquets.
- Beck, U., Giddens, A. y S. Lash (1994), *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Stanford: Stanford University Press.
- Bergson, H. (1907/1998), *Creative evolution*, Mineola, New York: Dover Publications.
- Berthelot, J.M. (1990/1998), *L'intelligence du social*, Paris: PUF.
- _____ (2001) *Épistémologie des sciences sociales*, Paris: PUF.
- Blaser, M. (2013), “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology”, *Current anthropology* 54, no. 5:547-68.
- Boff, L. (1996a), *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo: Atica.
- _____ (1996b), *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta.

- Boltzmann, L. (1886), *The second law of thermodynamics*, en Ludwig Boltzmann : *Theoretical physics and philosophical problems : Selected writings* (ed. B. McGinnes), D. Reidel, Dordrecht, 1874.
- Bookchin, M. (1962), *Our synthetic environment*, New York: Knopf (publicado bajo el pseudónimo de Lewis Herber).
- _____ (1990/1996), *The philosophy of social ecology. Essays on dialectical naturalism*, Montreal/New York: Black Rose Books.
- Botero Uribe, D. (2002), *Vitalismo cósmico*, Bogotá: Corteza de Roble.
- Bourdieu, P. (1975/1988), “L’ontologie politique de Martin Heidegger”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 5/6, pp. 109-156, 1975 [*La Ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona: Paidós, 1991].
- _____ (1979/2012), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Buenos Aires: Taurus.
- _____ (2008), *Homo academicus*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2009), *El sentido práctico*, México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bricmont, J. (1997), *Science of chaos or chaos in science?* (chao-dyn 9603009).
- Bunge, M. (1961), *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba.
- Canguilhem, G. (1971), *La connaissance de la vie*, Paris: J. Vrin.
- Carlson, R. (1962), *Silent spring*, Houghton Mifflin.
- Cassirer, E. (1945), *Antropología filosófica*, México: FCE.
- Castoriadis, C. (1975/2010), *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets.
- _____ (1986), “El campo de lo social-histórico”, en *Estudios: filosofía-historia-letras*, México: Hemeroteca Virtual ANUIES, Primavera, 1986.
- _____ (1997), “El imaginario social instituyente”, *Zona Erógena*, N° 35.
- _____ (2007), *Figures of the thinkable*, Stanford: Stanford University Press (versión electrónica).

- Constante, A. (2004), *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Col. Seminarios, México.
- De la Cadena, M. (2010), “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”, *Cultural Anthropology*, Vol. 25, No. 2 pp. 334-370.
- Deleuze, G. (1968/1994), *Difference & repetition*, translated by Paul Patton, New York, Columbia University Press.
- _____ (1969/1994), *Lógica de sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona: Paidós.
- _____ (1988/1989), *El pliegue*, Barcelona: Paidós
- _____ (2000), *Nietzsche*, Madrid: Arena.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1980/1987), *A thousand plateaus*, Minnesota: The University of Minnesota Press.
- _____ (1991/2011), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J., (1967/1971), *De la gramatología*, México: Siglo XXI Editores, 9ª edición, 2008.
- _____ (1983), *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*, *Cahier de l’Herne* consacré à Heidegger, dirigé par Michel Haar, Paris.
- _____ (1987), *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris: Éditions Galilée.
- _____ (1987b), “Heidegger: l’enfer des philosophes”, *Le nouvel observateur*, Paris, 6-12 novembre 1987.
- _____ (1989a), “Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas”, en *Writing and difference*, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1989b), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- _____ (1996), *Apories: Mourir –s’attendre aux “limites de la vérité”*, Paris: Galilée.
- _____ (2006), *L’animal que donc je suis*, Paris: Galilée.
- _____ (2013), *Heidegger: la question de l’être et l’histoire* (Seminario 1964-65), Paris: Galilée.
- Derrida, J., Soussana, G. y A. Nouss (2001), *Dire l’évènement, est-ce possible?*, Paris: L’Harmattan.

- Descola, Ph. (2005), *Par – delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Dilthey, W. (1923/1988), *Introduction to the human sciences. An attempt to lay the foundation for the study of society and history*, translated with an introductory essay by Ramon J. Betanzos, Detroit: Wayne State University.
- _____ (2002), *The formation of the historical world in the human sciences*, Selected Works, Vol. III, Princeton: Princeton University Press.
- Dreyfus, H.L. (2003), “Being and power” Revisited, in Milchman, A. y A. Rosenberg Eds. *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dryzek, J. (1987), *Rational ecology. Environment and political economy*, Oxford & New York: Basil Blackwell.
- Escobar, A. (1999), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.
- _____ (2008), *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham/London: Duke University Press.
- _____ (2014), *Sentipensar con la tierra*, Medellín: Ediciones UNAULA.
- Farías, V. (1989), *Heidegger and Nazism*, Temple University Press.
- Farrell Krell, D. (1992), *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press.
- Faye, E. (2005), *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- _____ (1968/1979), *Microfísica del poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 2a Ed.
- _____ (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- _____ (1971), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- _____ (1976), *Histoire de la sexualité*, Vol. 1, *La volonté du savoir*, Paris: Gallimard.
- _____ (1978), *Sexo, verdad y poder. Conversaciones con Michel Foucault*, Miguel Morey (Ed.), Barcelona: (Cuadernos Materiales 8).
- _____ (1980), *Power/knowledge*, New York: Pantheon Books.

- _____ (2002), *La hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.G. (1975/2007), *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 12a edición.
- George, S. (2015), *Heidegger and development in the global South*, New Delhi: Springer.
- Georgescu-Roegen, N. (1971), *The entropy law and the economic process*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Giddens, A., (1991), *Modernity and self-identity*, Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1956/1993), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorroutu.
- Gorz, A. (1975), *Ecologie et politique*, Paris: Seuil.
- _____ (2008), *Ecologica*, Paris: Galilée.
- Haar, M. (1993a), *Heidegger and the essence of man*, trad. William McNeil, New York: State University of New York Press.
- _____ (1993b), *The song of the Earth: Heidegger and the grounds of the history of Being*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Habermas, J. (1985/1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1989), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1990), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.
- Haesbaert, R. (2011), *El mito de la desterritorialización*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2013), A global sense of place and multi-territoriality: notes for dialogue from a ‘peripheral’ point of view”, in Featherstone, D. & Painter, J., *Spatial Politics: Essays for Doreen Massey*, Chichester: John Wiley and Sons.
- Haraway, D. (1991), *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York/London: Routledge.
- Hartmann, N. (1954/1964) *Ontología*, 2 Vols., México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Madrid: Ediciones Akal.

- Heidegger, M. (1921-1922), *Phenomenological interpretations of Aristotle. Initiation into phenomenological research*, Curso de invierno 1921-1922 (GA-61).
- _____ (1922), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Trad. Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta (GA-62).
- _____ (1923), *Ontology—The hermeneutics of facticity*, Curso 1923 (GA-63).
- _____ (1924/2008), *El concepto de tiempo* (Tratado 1924), Trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder Editorial.
- _____ (1925), *Prolegomena—History of the concept of time*, Curso 1925 (GA-20).
- _____ (1925/2009), “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)”, en Escudero, J.A. (tr. y ed.), *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009; pp. 39-98.
- _____ (1927/1951), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica (ST)
- _____ (1927), *Ser y tiempo*, Trad. J. E. Rivera (GA-2) www.heideggeriana.com.ar. (SZ)
- _____ (1929/30), *The Fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude* (GA: 29-30).
- _____ (1929/1938) “Qu’est-ce que c’est la métaphysique”, in *Questions*, Vol. I y II, Paris: Gallimard, 1968.
- _____ (1936-38/1989/1999), *Contributions to philosophy (from Enowning)*, Translated by Parvis Emad & Kenneth Maly, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press (GA-65).
- _____ (1936–1939) *Nietzsche I*, ed. B. Schillbach, 1996, XIV, 596p.
- _____ (1939–1946) *Nietzsche II*, ed. B. Schillbach, 1997, VIII, 454p.
- _____ (1937-1938), *Las cuestiones básicas de la filosofía: “problemas” selectos de “lógica”* (curso del semestre de invierno de 1937-38, Universidad de Freiburg (GA-45).
- _____ (1938-40/1998/2011), *La historia del ser*, Trad. Dina Picotti, Buenos Aires: Elhilodariadna, Biblioteca Internacional Martin Heidegger (GA-69).
- _____ (1941/2005/2007), *Sobre el comienzo*, Trad. Dina Picotti, Buenos Aires: Editorial Biblos, Biblioteca Internacional Martin Heidegger (GA-70).

- _____ (1941-42/2009/2013), *The event*, translated by Richard Rojcewics, Bloomington, Indiana: Indiana University Press (GA-71).
- _____ (1943/1979/2012), *Heráclito*, Trad. Carlos Másmela, Buenos Aires: Elhilodeariadna (GA-55).
- _____ (1943/1968), “De l’essence de la vérité”, in *Questions I et II*, Paris: Gallimard.
- _____ (1946/1966), “Lettre sur l’humanisme”, in *Questions III*, Paris: Gallimard.
- _____ (1946/2000), *Carta sobre el “humanismo”*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1949/1962), *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, Trad. Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard.
- L’origine de l’oeuvre d’art
 - L’époque des ‘conceptions du monde’
 - Pourquoi des poètes?
 - La parole d’Anaximandre
- _____ (1949/1984/2000), *Caminos de bosque (Holzwege: GA-5)*, Trad. Helen Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
- El origen de la obra de arte (1935-36)
 - La época de la imagen del mundo (1938)
 - El concepto de experiencia de Hegel (1942-43)
 - La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (1943)
 - ¿Y para qué poetas? (1946)
 - La sentencia de Anaximandro (1946)
- _____ (1951), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt: Klostermann (EHD).
- _____ (1952/1972), *What is called thinking*, New York: Harper & Row (WCT).
- _____ (1953/1987), *An introduction to metaphysics*, translated by Ralph Manheim, New Haven & London, Yale University Press (IM).
- _____ (1956/1968), “Contribution à la question de l’être”, in *Questions I et II*, Paris: Gallimard.
- _____ (1957/1988), *Identidad y diferencia*, traducción de H. Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos (ID)
- _____ (1959/1994), “Serenidad”, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____ (1959/1971), *On the way to language*, translated by Peter D. Hertz, San Francisco: Harper San Francisco (OWL) [El camino al habla (CH)].

- _____ (1962/1976), “Le tournant”, in *Questions IV*, Paris: Gallimard, pp. 307-322.
- _____ (1966/1968/1969/1976), “Les Séminaires de Thor”, in *Questions IV*, Paris: Gallimard.
- _____ (1936–1953/1994), *Conferencias y artículos (Vorträge und Aufsätze)*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- “La pregunta por la técnica” (1953) (pp. 9-37)
 - “Superación de la metafísica” (1936-1946) (pp. 63-93)
 - “¿Qué quiere decir pensar? (1952) (pp. 113-126)
 - “Construir, habitar, pensar) (1951) (pp. 127-142)
- _____ (1967/1998), *Pathmarks (Wegmarken)*, edited by William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press.
- What is metaphysics?
 - On the essence of ground
 - On the essence and concept of φύσις in Aristotle’s Physics
 - Postscript to “What is Metaphysics” (1943)
 - Letter on Humanism (1946)
 - Introduction to “What is metaphysics” (1949)
 - On the question of being (1955)
- _____ (1969/1976), “Temps et être”, in *Questions IV*, Paris: Gallimard, pp. 190-276 (TE).
- _____ (1969/1972), *On time and being*, Trans., Joan Stambaugh, New York, Harper & Row (TB).
- _____ (1971/2001), *Poetry, language, thought*, New York: Perennial Classics.
- The thinker as poet
 - The origin of the work of art (OWA)
 - What are poets for
 - Building dwelling thinking (BDT)
 - The thing
 - Language
 - “Poetically man dwells”
- _____ (1977), *The question concerning technology and other essays*, translated by William Lovitt, New York: Harperperennial.
- *The question concerning technology* (1955) (QCT)
 - *The turning* (1956) (TT)
 - *The age of the world picture* (1938) (AWP)
 - *Science and reflection* (1938) (SR)
- _____ (1991/1997), *Kant and the problem of metaphysics*, Trans. Richard Taft, 5a edición, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- _____ (2017), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, edited by Andrew J. Mitchell and Peter Trawny, New York: Columbia University Press.
- Henry, M. (2012), *Barbarism*, Trad. Scott Davidson, London/New York: Continuum International Publishing Group.
- Herrera, José Rafael, *Estudios de Filosofía Dialéctica e Historicista para la comprensión de la realidad latinoamericana*.
- Horkheimer, M. y T. Adorno (1969), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Huanacuni, F. (2010), *Vivir bien/Buen vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz: Convenio Andrés Bello/Instituto Internacional de Integración.
- Husserl, E. (1913/1962), *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, trans. W. Boyce Gibson, Collier Books.
- _____ (1936/2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Illich, I. (1973), *Tools for conviviality*, New York: Harper & Row.
- Ingold, T. (2000/2011), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge.
- Ingold, T. y Palsson, G. (2013), *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*, Cambridge University Press.
- Jacob, F. (1970), *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, Paris: Gallimard.
- Janicaud, D. (1985/1994), *Powers of the rational: science, technology and the future of thought*, Indiana University Press.
- Jonas, H. (2000), *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta
- Kant, I. (1952), *Critique of judgment*, ed. R. Hutchins, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., Ch. 65.
- Kauffman, S. (2003), *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Kay, J. (1991), "A Non-equilibrium thermodynamic framework for discussing ecosystem integrity", *Env. Mgmt.*, Vol. 15, No. 4, pp. 483-495.

- _____ (2000), "Ecosystems as self-organizing holarchic open systems: narratives and second law of thermodynamics", in S. E. Jorgensen e F. Müller (eds.), *Handbook of ecosystem theories and management*, CRC Press/Lewis, pp.135-160.
- _____ (2001), "Ecosystems, Science and Sustainability", in Ulgiati, S., Brown, M.T., Giampietro, M., Herendeen, R., Mayumi, K., (eds) *Proceedings of the international workshop: Advances in Energy Studies: exploring supplies, constraints and strategies*, Porto Venere, Italy, 23–27 May 2000, pp. 319–328.
- Kay J. y Schneider, E.D. (1991), "Thermodynamics and measures of ecosystem integrity", *Proceedings of a Symposium on Ecological Indicators*, Elsevier.
- Kay, J y Schneider, E.D. (1994), "Embracing complexity: the challenge of the ecosystem approach", *Alternatives*, Vol. 20, No.3 pp. 32-38.
- Kay, J., M. Boyle, H. Regier y G. Francis (1999), "An ecosystem approach for sustainability: addressing the challenge of complexity", *Futures*, vol. 31, núm. 7, pp. 721-742.
- Krell, D.F. (1992), *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Kuhn, T.S. (1970), *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1974-75), Seminario RSI (*Réel, symbolique, imaginaire*), mimeografiado.
- _____ SEMINÁRIO VII. *La Ética en el psicoanálisis*.
- _____ (1976), "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos*, México, Siglo XXI.
- _____ (1998), *On feminine sexuality the limits of love and knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX Encore* (edited by Jacques-Alain Miller), New York: Norton.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (1987), *La fiction du politique*, Bourgois.
- Lang, B. (1996), *Heidegger's silence*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Latour, B, (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- _____ (2012), *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, Paris: La Découverte.

- Law, J. (2011), "What's wrong with a one-world world", Heterogeneities dot net.
- Leff, E. (1975), "Hacia un proyecto de ecodesarrollo", *Comercio exterior*, enero, 1975.
- _____ (1986), *Ecología y capital. Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*, México: UNAM.
- _____ (1994), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2000), "Pensar la complejidad ambiental", en Leff, E. Coord., *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2001), *Epistemología ambiental*, São Paulo: Vozes.
- _____ (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010), "Imaginario sociales y sustentabilidad", *Cultura y representaciones sociales*, Núm. 9, México, pp. 42-121.
- _____ (2014), *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2015), "Political ecology. A Latin American perspective", en *Desenvolvimento e meio ambiente*, 35 (dossier Sociedade e Natureza na América Latina - conexões e (des) conexões), UFPR, Curitiba, Brasil.
- _____ (2017), "Power-knowledge relations in the field of political ecology", in *Ambiente & Sociedade*, Vol. 20, Num. 3, septiembre, 2017.
- Leroi-Gourhan, A. (1965), *Le geste et la parole*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (1934/1997) *Quelques réflexions sur l'hitlérisme*: 25. Paris: Rivage Poche.
- _____ (1967/2010), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- _____ (1977/1997), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme (4a edición).
- _____ (1978/1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 3ª edición, 1999.
- Lévi-Strauss (1955), *Tristes tropiques*, Paris: Plon.

- Lichnerowicz, A. (1975). "Matemáticas e interdisciplinariedad", in: Apostel, L. *et al.*, *Interdisciplinariedad*, México: Siglo XXI, pp. 147-8.
- López, H. (2004), *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Lotka, A.J. (1922), "Contribution to the energetics of evolution", *Proceedings of the National Academy of Science*, No. 8: 147-155.
- _____ (1945), "The law of evolution as a maximal principle", *Human biology*, núm. 17, septiembre de 1945.
- Lovelock, J. (1979/2009), *Gaia. A new look at the life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2009), *The vanishing face of Gaia. A final warning*, New York: Basic Books.
- Liotard, J.F. (1990), *Heidegger and the Jews*,
- Marcuse H. (1968) *L'homme unidimensionnel*, Paris: Editions du Minuit.
- _____ (2005), *Heideggerian Marxism* (Editado por Richard Wolin y John Abromeit), Nebraska: The University of Nebraska Press.
- Margalef, R. (1968), *Perspectives in ecological theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Margulis, L. y D. Sagan (1995), *What is life*, Berkeley: University of California Press.
- Marx, C. (1965), *Oeuvres*, Paris: Gallimard.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987), *The tree of knowledge. The biological roots of human understanding*, Berkeley: Shambhala.
- _____ (1994), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires: Lumen.
- Meadows, D. *et al.* (1972), *Los límites del crecimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- _____ (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.

- Milchman, A. y Rosemberg, A. Eds. (2003), *Foucault and Heidegger*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Monod, J. (1970), *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris: Editions du Seuil.
- Muñoz Fernández, A. (2010), *Cuadernos de filología alemana*, Año II, pp. 267-276).
- Naess, A. y Rothenberg, D. (1989), *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicol, E. (1972), *El porvenir de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1967), *The birth of tragedy*, New York, Vintage Books.
- _____ (1968), *The will to power*, New York: Vintage Books.
- _____ (1974), *The gay science*, New York: Vintage Books.
- _____ (1980), *On the advantage and disadvantage of history for life*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Odum, E. P. (1969), "The strategy of ecosystem development", *Science* 164: 262-270.
- Odum, H. T. (1971), *Environment, power and society*. New York: Wiley.
- Ott, H. (1993), *Martin Heidegger: a political life*, transl. by A. Blunden, New York: Basic.
- Passeron, J.C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris: Nathan.
- Peacocke, A.R. (1983), *An introduction to the physical chemistry of biological organization*, Oxford: Clarendon Press.
- Plessner, H. (1928/2006), *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Pöggeler, O. (1989), *Martin Heidegger's path of thinking*, translated by Daniel Magurshak & Sigmund Barber, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- _____ (1998), *The paths of Heidegger's life and thought*, translated by John Baliff, Amherst, N.Y.: Humanity Books.
- Polanyi, K. (1992), *La gran transformación*, México, D.F.: Juan Pablos Editor.
- Porto Gonçalves, C.W. (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI.

- Porto-Gonçalves, C.W. y E. Leff, (2015), “Political Ecology in Latin America: the social re-appropriation 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”, Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente 35, Programa de Pós-Graduação de Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná (Curitiba-Paraná-BRASIL).
- Prigogine, I. (1980), *From being to becoming*, San Francisco: Freeman & Co.
- _____ (1997), *El fin de las certidumbres*, Madrid: Taurus.
- Prigogine, I. e I. Stengers (1984), *Order out of chaos*, New York: Bentam Books.
- Rancière, J. (1999), *Disagreement: politics and philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rifkin, J. (1989), *Entropy. Into the Greenhouse World*, Bantam Paperback.
- Rifkin, J. y Howard, T. (1989), *Entropía. Hacia el mundo invernadero*.
- Rodríguez-Rideau Christian (2005), *Heidegger y la ecología. Pensando la técnica hacia una ecofilia*, Santiago de Chile: Ediciones Λόγος Latreya.
- Santos, M. (1996), *A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*, São Paulo: Hucitec.
- Scheer, H. (2000), *Economía solar global. Estrategias para la modernidad ecológica*, Barcelona, Galáxia Gutemberg.
- Schnaiberg, A. (1980), *The environment: from surplus to scarcity*, Oxford: Oxford University Press.
- Schneider, E.D, Kay, J.J. (1994), “Complexity and Thermodynamics: Towards a New Ecology”, *Futures* 24 (6) pp. 626–647, August 1994.
- Schneider, E. D. y D. Sagan (2008), *La termodinámica de la vida*, Barcelona: Tusquets.
- Schrödinger, E. (1944/1969) *¿What is life? The physical aspect of the living cell*, London-New York: Cambridge University Press.
- Schumacher, E.F. (1973), *Small is beautiful*, New York: Harper & Row.
- Sohn Rettel, A. (1977), *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1998), *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós Ibérica.

- Sommer, Ch. (2012), “Métaphysique du vivant: note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger”, *Philosophie*, 116 (4):48-77.
- Spaargaren, G. (2000), “Ecological modernization theory and the changing discourse on environment and modernity”, in Spaargaren, G., Mol, A.P.J. y F.H. Buttel, *Environment and global modernity*, London: Sage, pp. 41-71.
- Sraffa, P. (1973), *Production of commodities by means of commodities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, G. (1998/2001), *Después de Babel*, México: Fondo de Cultura Económica, 3a edición.
- _____ (1989), *Martin Heidegger*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Stengers, I. (2005), “The cosmopolitical proposal”, in Latour, B. & Weibel, P. Eds, *Making things public: atmospheres of democracy*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 994-1004.
- Teilhard de Chardin, P. (1982), *El fenómeno humano*, Madrid: Taurus.
- Varela, F. J. (1979), *Principles of biological autonomy*, New York: North Holland.
- Vernadsky, V. I. (1997), *La biosfera*, Madrid: Fundación Argentaria.
- Waltner-Toews, D., Kay, J.J. y Lister, N-M.E (2008), *The Ecosystem Approach, Complexity, Uncertainty, and Managing for Sustainability*, New York, Columbia University Press.
- Watts, M. (2015), “Now and then: the origins of political ecology and the rebirth of adaptation as a form of thought”, in Perrault, T., J. McCarthy y G. Bridge, *Handbook of political ecology*, London: Routledge.
- Weber, M. (1922/1983), *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wicken, J. (1987), *Evolution, thermodynamics, and information: extending the Darwinian program*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Wolin, R. (1993), *The Heidegger's controversy: A critical reader*, Cambridge, Mass./ London: The MIT Press.
- Zimmerman, M. (1990), *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, politics, art*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1994), *Contesting earth's future: Radical ecology and postmodernity*, Berkeley: University of California Press.