

Antroposapiencia de la vida. Imaginarios sociales y racionalidad ambiental ante la crisis civilizatoria planetaria

Enrique Leff

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.94169>

Recibido: 30/01/2024 • Revisado: 17/06/2024 • Aceptado: 30/06/2024

ES Resumen. La crisis socioambiental que acecha al planeta y a la humanidad abre una nueva indagatoria de la Antropología en el campo de la ecología política sobre la crítica del estado del mundo ante el colapso ecológico del planeta. La Antropología debe cuestionar el saber posible de la humanidad sobre las condiciones de la vida y sobre la propia condición humana en su responsabilidad ante los destinos de la vida. Hoy la cuestión crucial a la que debe responder la humanidad es la de la posibilidad de transitar hacia un mundo sustentable, antes de seguir acelerando las inercias hacia el colapso de la vida generadas por el iluminismo de la razón, el conocimiento científico de la realidad y la producción capitalista del mundo; pero también sobre los modos de comprensión de la vida y las pulsiones del inconsciente humano que movilizan las prácticas de apropiación y transformación de la naturaleza: para aprender a habitar el planeta en las condiciones de la vida. Se abre allí una indagatoria sobre los imaginarios tradicionales de vida de los pueblos de la Tierra, que han tenido la sensibilidad para vivir dentro de la naturaleza, para construir su mundo en la inmanencia de la vida.

La categoría filosófica de racionalidad ambiental se re-apropia el sentido de la razón para contraponerse a la racionalidad teórica e instrumental del capitalismo, para deconstruir la racionalidad tecno-económica que conduce la apropiación destructiva de la vida, reorientando las ciencias humanas para pensar una transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida.

Palabras clave: crisis civilizatoria; racionalidad ambiental; sustentabilidad; saber de la vida.

EN Anthroposapience of Life: Aspects of Environmental Rationality in the Face of the Planetary Civilizational Crisis

EN Abstract. The socio-environmental crisis that threatens the planet has opened a new inquiry in the fields of anthropology and political ecology about the criticality of the state of the world in the face of the ecological collapse of the planet. Anthropology must question humankind's possible knowledge about the conditions for life and its own human condition in order to take responsibility for the destiny of life on Earth. Nowadays, the crucial question to answer is how to follow the path towards a sustainable world before the collapse of life produced by the rationality of enlightenment of reason, by the scientific way of knowing of reality and the capitalist mode of production of the world. But, also about the ways of understanding the unconscious drives that mobilize the practices of appropriation and transformation of nature: to learn to inhabit the planet under the

conditions for life. This opens a new inquiry about the traditional imaginaries of life of the peoples of the earth, who have the sensibility of being part of nature and building their worlds within the immanence of life.

The philosophical category of environmental rationality intends to rescue the sense of reason in the way to contest the theoretical and instrumental rationality of capitalism, to deconstruct the techno-economic rationality that destroys life, in order to reorient human sciences to think the historical transition toward the sustainability of life.

Keywords: Civilizational crisis; environmental rationality; sustainability; *savoir* of life.

Cómo citar: Leff, Enrique. 2024. "Antroposapiencia de la vida. Imaginarios sociales y racionalidad ambiental ante la crisis civilizatoria planetaria". *Revista Española de Antropología Americana* 54 (2): 265-278.

La crisis socioambiental –el calentamiento global, el cambio climático y el riesgo del colapso ecológico– que amenaza a la vida en el planeta y a la supervivencia misma de la humanidad está llegando a un punto culminante en la historia biológica y humana, al desquiciamiento de la evolución creativa de la vida. Este acontecimiento que fue madurando a lo largo de la historia, irrumpió hace medio siglo en el mundo cuestionando la racionalidad y sacudiendo las certezas del iluminismo de la razón de la modernidad, señalando la falla de la humanidad para comprender y para habitar el planeta en las condiciones de la vida como la conocemos, y la institucionalización de una razón suprema que domina al mundo por encima de la conciencia humana. Esta constatación abre una nueva reflexión de la Antropología en el campo de la ecología política sobre la crítica del estado del mundo y de la responsabilidad de la humanidad ante el inminente colapso ecológico del planeta. En ese sentido, pensar la Antropología desde las orillas conduce a una reflexión al borde del precipicio; es una incitación a dilucidar la cuestión más enigmática de la condición humana que ha conducido a esta crisis civilizatoria.

El concepto de Antropoceno no ha sido acuñado para glorificar la vida humana, sino para señalar los daños y riesgos que ha infringido la intervención de la humanidad en las transformaciones de la biosfera y en los destinos de la vida, abriendo una indagación crítica sobre la degradación socio-ambiental del planeta como una responsabilidad propia. Esta reflexión sobre la condición humana como causante de poner riesgo la vida en el mundo actual, reabre la pregunta originaria del pensamiento humano que desde la Biblia se repite como un enigma al cual ni la filosofía ni las ciencias han terminado de dar respuesta: ¿qué es el hombre? Es esa pregunta la que incitara las primeras reflexiones de la humanidad, que fueran inscritas en piedra y papiro en las sagradas escrituras del Antiguo Testamento a partir del siglo VIII a.C., trasladando el enigma al ámbito de la espiritualidad y de la fe, buscando moderar el comportamiento humano a través del mandato divino. Empero, la pregunta que quedó en suspenso no ha tenido una clara respuesta sobre el carácter del animal racional, que derivara sobre todo en una reflexión sobre la emergencia del logos humano, el de su constitución ideal y de la racionalidad que se ha instituido en su psique. Quizá haya sido el psicoanálisis el campo teórico que ha penetrado en lo más profundo de la constitución del hombre, del animal habitado por el lenguaje, en aquello que produce lo más siniestro que habita en el alma humana –lo *unheimlich*, como lo nombró Freud–, aquello que expulsó al ser humano del paraíso, que lo ha llevado a vivir fuera de su propia morada desde que llega al mundo como un ser simbólico.

En tanto, la filosofía que nace en la antigua Grecia hace unos 2600 años, desde los presocráticos, inclinó su reflexión hacia la pregunta sobre el ser, desde Parménides, Platón y Aristóteles hasta Heidegger. Pero hay otra gran pregunta que ha quedado en el olvido por la soberanía del pensamiento ontológico del ser: la falta de los modos de comprensión de las condiciones de la

vida del propio ser. Estas son las preguntas sin respuesta que están en el origen de la crisis socio-ambiental, de la crisis civilizatoria de la humanidad.

Heidegger afirmó en toda su obra que el problema de la humanidad, el que ha conducido a la destrucción del planeta, es “el olvido del Ser”. Creo que lo que ha llevado a la degradación de la vida es el olvido de esas dos grandes preguntas: ¿Qué es la vida? y ¿qué es el hombre? (Leff 2018, 2020). Lo más sorprendente y paradójico de este olvido de la vida, es la falta de reflexión sobre la condición humana, de la configuración del orden simbólico en el logos humano, que nos remite a un problema pre-ontológico, al enigma de la disyunción en el orden de lo real –del orden cósmico del cual emergió la vida unos 3.800 millones de años atrás–, del orden simbólico que caracteriza al género humano. En la evolución creativa de la vida (Bergson 1998), en un punto crítico del universo y del espacio sideral, surgió la vida en el planeta Tierra; en la evolución de las especies emerge el *Pythecantropus erectus*; y en esa dinámica evolutiva, a través de “el gesto y la palabra” (Leroi-Gourhan 1964-1965), se configuró el orden simbólico que caracteriza al ser humano como ser pensante: el lenguaje convierte al hombre en el animal racional que tiene un logos. El iluminismo de la razón llevó la arrogancia del logos humano a un punto culminante de la separación del orden de lo real y el orden simbólico: de la *res cogitans* y la *res extensa* del dualismo cartesiano. Las ciencias modernas se configuran en este régimen ontológico de la modernidad, en el mundo del *Gestell* de la representación ideal de un mundo objetivo que prepara a la naturaleza, y a la vida misma, como objetos dispuestos para ser apropiados por el orden del capital que allí se configura y se instituye como el poder supremo y soberano sobre los destinos de la vida. El iluminismo de la razón conduce al nihilismo de la razón que ha desquiciado el metabolismo de la biosfera y degradado los sentidos de la existencia humana. La razón se ha desbordado hacia la incomprensión y más allá de la capacidad de contención de la reflexión humana sobre las condiciones de la vida.



Figura 1. Raíz de un árbol muerto que será descompuesto y retornado en forma de nutrientes a la biosfera (fotografía de Enrique Botello)

La Antropo-*logía*, como lo dicen sus propias letras en la articulación etimológica de *anthropos* y *logos*, aspira al conocimiento del ser humano que se esencializa en un *logos*, que no es otro que el logos humano que lo caracteriza. La Antropología, como disciplina propia de las ciencias humanas, configura sus paradigmas en el marco de comprensión de los modos de ser y las formas culturales de organización de los seres humanos que se codifican y significan en el orden del discurso de la modernidad (Foucault 1971), en el orden de las ciencias modernas en el que la Antropología, como las otras ciencias humanas, construye un esquema teórico para tratar de comprender los modos de organización del denominado “hombre primitivo”, de las culturas

originarias y tradicionales, de aquellas formas de organización humana que, siendo hijas del logos humano, no han sido sometidas por el dominio del iluminismo de la razón a la condición del sujeto y de la racionalidad de la civilización moderna.

La Antropología es la ciencia que busca entender “otros” modos de “organización del logos humano” –el pensamiento mítico, el “pensamiento salvaje”, los imaginarios sociales de los pueblos originarios y tradicionales– que instituyen otros modos de ser-en-el mundo de los humanos; pero no deja de ser un modo de acercamiento para entender la diversidad de modos de organización cultural y social, desde el logos humano: por eso es Antropo-*logía*. Ciertamente, la indagatoria sobre la condición del ser humano ha sido codificada por el pensamiento de la modernidad, por la constitución del sujeto cartesiano, del sujeto de la ciencia. Ese modo de indagar la condición humana se extiende a otras disciplinas sociales: la Sociología, la Psicología, y en general a las Ciencias Sociales y las Humanidades en la modernidad y su incorporación en la subjetividad humana (Foucault 1966). Así, el “logocentrismo” de la ciencia (Derrida 1989) ha dominado los modos de conocer las cosas del mundo: la naturaleza, la vida, al ser humano, sus formas de organización social.



Figura 2. Naturaleza muerta proveedora de vida (fotografía de Enrique Botello).

El enigma de esa falla de comprensión, a la que hoy la vida llama a la humanidad a responder, va más allá del hecho de que el logos humano sea una esencialidad del ser humano, al haber acoplado el intelecto a las formas de la materia, como lo pensara Bergson. Ciertamente, si el pensamiento ideal, empirista, causal, calculador, mecanicista, objetivista, racional, científico y tecnológico ha dominado al pensamiento occidental, es porque había algo natural en el orden del logos humano que permitió y provocó esas formas de adaptación del intelecto a la comprensión de todo aquello que emerge de la potencia creativa de la *physis*, a las formas de agregación y desagregación de la materia (Bergson 1998), que se convirtió en el modo dominante y hegemónico de comprensión del mundo.

Pero hay algo que no puede desagregarse sin perder su consistencia y su naturalidad: la vida. La dificultad de pensar la vida –no en el sentido ya objetivado de la evolución de la vida en el pensamiento darwiniano, o de la bio-termodinámica de lo real de la vida–, radica en el enigma de lo que Derrida llamó *différance*, del punto originario y fundacional de la historia humana: de la disyunción del orden simbólico de lo real de la vida. De allí se desprende el gran enigma de la constitución del orden simbólico –el orden del logos, de la razón, de las pulsiones inconscientes– que en su devenir histórico han desviado y alienado la comprensión del mundo, de la inmanencia de la vida; de la forma como el orden simbólico que emerge desde lo real de la vida, de la materia

del cosmos, se reconfigura e instituye en la psique y el logos humano, se resignifica e incorpora en el deseo inconsciente y en los impulsos humanos, acarreado un proceso de racionalización que ha resultado ser antitético con la sustentabilidad de la vida. Ese es el gran enigma al que se enfrenta la cuestión ambiental: ¿cómo es que el pensamiento humano, el logos humano, los impulsos humanos, que nacen de la vida, terminan volviéndose contra la vida?, ¿cómo es que el espíritu humano se convierte en el ángel exterminador, en el agente destructor que interviene, pervierte y degrada la vida... cuando proviene de la vida misma?



Figura 3. Incendio en el Parque Nacional Sierra de San Pedro Mártir (fotografía cortesía del Parque Nacional Sierra de San Pedro Mártir).



Figura 4. El bosque en llamas (fotografía de Enrique Botello).

Curiosamente la Antropología no parece haberse planteado esa cuestión, salvo con raras excepciones de pensadores radicales como George Bataille, que se preguntó por la “parte maldita” de los pueblos originarios: su “pulsión al gasto” (Bataille 1967). La pregunta propiamente sobre qué es el hombre pasó a ser dominio de la Filosofía desde la Grecia Antigua. Desde el Antiguo Testamento de la Biblia hasta la filosofía moderna –de la ética de Aristóteles a la voluntad de poder de Nietzsche y la reflexión sobre el humanismo– han tratado de desentrañar la esencia de

este ser vivo que es el humano. Todavía Michel Haar, confrontando a Heidegger sobre el sentido del ser, reclamaba el olvido de la “esencia del hombre” (Haar 1993). Hoy, en la era del Antropoceno tenemos que volver a preguntarnos qué es lo propio del hombre, del género humano, desde los orígenes de las civilizaciones humanas, en toda su diversidad cultural a lo largo de la historia sobre aquello que siendo humano –demasiado humano, diría Nietzsche– ha instituido una razón y una pulsión ecocida. La humanidad tendrá que desentrañar sus demonios, eso que le es propio y que es antitético con la vida, para repensar la vida, para comprender la vida en el sentido y las condiciones de la vida; para lograr vivir dentro de la inmanencia de la vida.

El caso de Heidegger es sintomático de este olvido de la vida por parte de la Filosofía. El mayor filósofo del siglo XX desarrolló su ontología fundamental en controversia con la *Lebensphilosophie*, la filosofía de la vida tan en boga en su tiempo, al cuestionar que ésta no descansaba en la pregunta esencial, que para él era la pregunta por el ser. En su ontología fundamental en *Sein und Zeit* (Heidegger 1927) el *Dasein*, quintaesencia del ser humano, es el “ser-ahí” que se pregunta, no por el hombre o por la vida, sino por el ser. Heidegger lleva al pensamiento ontológico a su culminación en su indagatoria sobre la “verdad del ser”, sin preguntarse sobre las condiciones de la vida.

Para Heidegger, lo más digno del pensamiento filosófico –del ser humano– es pensar al ser; pero este pensamiento del ser es consecuencia del evento cósmico que dio lugar a la vida, de la emergencia del lenguaje y las configuraciones del orden simbólico que ocurrieron previamente, a partir de la disyunción entre lo real y lo simbólico, antes de cualquier pensamiento ontológico. La ontología emerge ya en el orden simbólico, del lenguaje, para decir las cosas que se presencian ante la mirada de la humanidad y poder decir que algo es. De esa afirmación surge una pregunta lógica ¿qué es el ser cuando decimos que algo es? Ese pensamiento sobre el Ser ha dominado la historia de la filosofía hasta su punto culminante en la ontología de Heidegger. En esa deriva del pensamiento hacia la meditación sobre el ser, la humanidad ha dejado de reflexionar sobre las condiciones propias de la vida, de la manera como lo han pensado y como lo han vivido las poblaciones que no han sido colonizadas por la ontología, por la soberanía del pensamiento del ser.

Cuando Giorgio Agamben abre la cuestión del poder que se abate sobre la vida desnuda (Agamben 1998), esa soberanía ya no debemos entenderla como la voluntad absoluta que ejerce el rey sobre sus súbditos, o de un presidente electo democráticamente sobre su pueblo, o en aras de la soberanía del Estado-Nación. Hoy el poder soberano ha cristalizado en un régimen ontológico que rige al mundo sobre la humanidad y la vida en la Tierra, por encima de la conciencia y del poder mismo de los hombres y mujeres de Estado. Es la voluntad de poder que, habiendo nacido del logos humano, ha instituido en el mundo los imperativos categóricos de la razón impuestos por la racionalidad de la modernidad, y la “razón de fuerza mayor” (Nicol 1972) que se ha instituido en el régimen ontológico del capital. Los gobernantes son operadores de ese poder soberano; son siervos del logos que gobierna al mundo, del régimen del capital que reina tanto en las decisiones de los gobiernos más reaccionarios de derecha como en los progresistas de izquierda, ambos sometidos al principio incontrovertible del progreso de la humanidad conducido por el poder de la razón y la potencia de la tecno-logía, sometidos a los designios de las leyes férreas del mercado que rigen los destinos de la vida: de un progresismo que cerca la mirada y constriñe el pensamiento a la realidad existente; que no permite comprender la racionalidad que ilumina y domina sus decisiones, sobre sus actos de soberanía que están encaminados a ejercer un dominio sobre la vida que conduce progresiva e ineluctablemente hacia la muerte de la vida.

Así lo vimos y lo vivimos en la audiencia sobre el megaproyecto del Tren Maya celebrado en la ciudad de Valladolid en Yucatán en marzo del año 2023, y que condujo al juicio de ecocidio y etnocidio emitido por el Tribunal Internacional de Derechos de la Naturaleza, el cual es sintomático y representativo del modo como opera la inserción del logos humano en el régimen del capital como un modo de comprensión de la verdad dominante en nuestro mundo que rige el destino de la vida y de la humanidad, a través de las políticas del gobierno actual, para no hablar en abstracto del régimen ontológico que domina y aniquila la vida. Los megaproyectos programados para

llevar la modernidad al sureste de la República Mexicana han generado ya una vasta deforestación de los territorios y el colapso del acuífero maya; la modernización forzada y la colonización turística masiva habrán de sepultar a las culturas tradicionales de la gran civilización maya. La resistencia y re-existencia de las comunidades mayas a lo largo de más de 500 años de historia, desde los procesos de conquista y colonización de la cultura maya, habrán de sucumbir ante la ceguera ecocida y etnocida de la Cuarta Transformación.



Figura 5. Crisis hídrica en Michoacán, México (fotografía de Margarita Arreola).

La criticidad del mundo actual, atormentado por la crisis socioambiental, por la violencia que se ha desencadenado hacia la vida, se manifiesta ya en el desplazamiento forzado por el cambio climático al estarse ya rebasando este año el umbral de 1,5° Celsius establecido en los acuerdos de París. El calentamiento global está generando olas de calor extremo e inundaciones descomunales, junto con el desabastecimiento de agua en las poblaciones marginadas y las comunidades indígenas. La acumulación por desposesión del capital está llevando al justo reclamo de los derechos territoriales y existenciales de los pueblos, antes de ser arrastrados por los efectos de la expansión del capital sobre los pueblos tradicionales y sus ecosistemas. Estos procesos en marcha atentan contra la sustentabilidad de la vida, colocando a la humanidad en un punto límite y extremo de su capacidad de responder a esta crisis planetaria que ha generado la humanidad por el imperio de una razón ajena a las condiciones de la vida.



Figura 6. Desecación del Lago de Janitzio, Michoacán (fotografía de Margarita Arreola).

Hoy, la humanidad vive bajo el dominio de un poder soberano, del régimen del capital que rige el orden de un mundo global en el que ha cristalizado la historia de la metafísica: de un modo de comprensión del ser que se ha incrustado en la razón y en el corazón humano, que genera los impulsos ecodidas como una pulsión destructiva y autodestructiva que se mantiene hasta cierto punto inconsciente; porque uno supondría que si fuera consciente, nadie podría mantenerse impávido ante sus cada vez más evidentes consecuencias en la destrucción de la vida. Irónicamente, Heidegger habría tenido razón al pensar, contra el humanismo de su tiempo, que el centro de la reflexión de la destrucción del planeta no podría ser el hombre, porque ya es siervo de un orden supremo que lo domina; porque es ya el *subjectum* del mundo de la técnica que lo gobierna. Ese régimen que moviliza al mundo y trastoca el metabolismo de la biosfera en nuestro tiempo es el capital.

El capital es la estructura social en la que se ha realizado esa voluntad de dominio de la vida. Es eso lo que tenemos que desentrañar y deconstruir, en el sentido que lo hizo Carlos Marx, demostrando no solo la no naturalidad del modo de producción capitalista, sino lo que implica la cosificación de la naturaleza como materias primas y medios de producción, y del ser humano convertido en pura fuerza de trabajo. Hoy necesitamos pensar ya no la trascendencia del capitalismo hacia un socialismo que quedó atrapado en la jaula de racionalidad de la modernidad (Weber 2014), sino salir de la tradición filosófica del idealismo trascendental, e incluso de la dialéctica de la historia como fuera concebida en el marco del materialismo dialéctico, para pensar la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida a través de un diálogo de saberes que pone en juego la fecundidad del encuentro de los diversos modos de comprensión del mundo y de las condiciones de la vida (Leff 2019a).

El diálogo de saberes, como modo y estrategia de transición hacia la sustentabilidad de la vida, pone en juego las diversas comprensiones del mundo y de las condiciones de la vida que se configuran en la racionalidad del régimen ontológico del capital y en los diversos imaginarios de la vida de los pueblos y comunidades humanas, que desde sus saberes a medias intervienen y movilizan el metabolismo de la biosfera. Esta nueva comprensión de la historia implica romper la vía única trazada por el pensamiento unidimensional (Marcuse), de la hegemonía de la racionalidad tecno-económica que se ha convertido en el motor de la historia y que guía la transformación del mundo en sentido contrario a la evolución creativa de la vida. El diálogo de saberes activa la fecundidad del encuentro de otredades, de verdades intraducibles; de las sinergias positivas que genera el encuentro –las confluencias y disyunciones, los mestizajes e hibridaciones de identidades, los flujos y reflujos de materia y energía– en el devenir de la diferencia originaria entre lo real y lo simbólico. En ese juego de lenguajes progresa la comprensión posible de las condiciones de la vida, en el sentido de avanzar hacia la armonización entre las diversas y diferentes vías de comprensión del mundo –de la conjugación de los diversos verbos de la vida– de su confluencia en la movilización del metabolismo de la biosfera y sus efectos conjugados en la construcción de la sustentabilidad de la vida.

La transición hacia la sustentabilidad implica un complejo proceso de deconstrucción crítica y resignificación de los conceptos que han fundado las verdades de los paradigmas teóricos en los que se ha fundado nuestra comprensión del mundo para dilucidar la manera como el cierre conceptual de un paradigma entrapa la lucidez del pensamiento abierto para construir otros mundos posibles. Los ejemplos sobre la ceguera ocasionada por el encapsulamiento de lo real en el *a priori* de la razón y en la codificación teórica de lo real a lo largo de la Historia de la Ciencia son innumerables. A ello no escapa siquiera el pensamiento teórico de Marx (1965). Ejemplo de ello es el concepto de metabolismo con el que un cierto ecomarxismo ha pretendido en tiempos recientes realizar una hermenéutica de un Marx ecologista, abriendo la pregunta sobre las posibilidades de armonizar el metabolismo del capital con el metabolismo de la biosfera. Empero, el metabolismo es propio de los organismos vivos, no de seres no vivos o de entidades mecánicas. Los ciclos de retroalimentación del orden cibernético que opera como un paradigma para el control de la realidad no se corresponden con las retroalimentaciones de la materia y la energía en el orden termodinámico de la evolución creativa de la vida. La doctrina del eterno retorno no es una cibernética.

El orden del capital no es el de un organismo vivo como la biosfera; por el contrario, el proceso económico es la agencia que hoy incide con más fuerza en alterar el metabolismo de la vida en la Tierra. Los ciclos del capital –la acumulación orgánica y la reproducción ampliada del capital; los ciclos de producción-realización-reinversión de plusvalía– no constituyen un metabolismo propiamente dicho de un ente que se auto-organiza alcanzando su propia estabilidad. El capital es un modo de producción constituido dentro de un régimen social y un orden ontológico que no logra su equilibrio a través de un metabolismo capaz de regular su reproducción; lleva inscrito un mecanismo que tiende a su crecimiento, a su expansión y reproducción ampliada, cuya condición es la apropiación y transformación creciente de la naturaleza como una reserva infinita de recursos disponibles, sin considerar sus límites de regeneración y las condiciones termodinámicas y ecológicas de la biosfera.

El capital, en su dinámica propia, interviene el metabolismo de la Tierra destruyendo la compleja trama ecológica de la biosfera al transformar ecosistemas diversos en campos de monocultivo de especies de alta demanda en los mercados internacionales, erosionando la biodiversidad del planeta. Al transformar la materia que extrae de la geosfera para la producción de mercancías, activa la ley de la entropía que constituye la ley-límite que rige el metabolismo de la vida. El capital no interviene a la naturaleza propiciando el orden creativo de la vida –la productividad neguentrópica del planeta a partir del fenómeno de fotosíntesis que transforma la energía radiante proveniente del Sol en biomasa–, sino induciendo un proceso de acumulación destructiva al trastocar el metabolismo de la biosfera, entropizando la vida en el planeta. En consecuencia, el capitalismo moviliza a la naturaleza; pero el orden del capital no es el de un órgano vivo; al contrario, es un proceso mortífero y ecocida que activa la ley de la entropía en el metabolismo de la vida, negando la vida.

Si la institución del capital en el mundo ha sido el resultado de la intervención del logos humano en la potencia en emergencia de la vida a través de la historia de la metafísica –la reducción de todo lo existente al equivalente universal del dinero– hoy en día la humanidad es responsable de los destinos de la vida. La vida ya no es un orden creativo proveniente del cosmos, que está destinada por un Ser con mayúscula, o por una voluntad divina. Los destinos de la vida han caído en manos de una voluntad de poder suprema: de la soberanía del capital, el poder de la razón y la potencia de la tecnología. El logos humano ha convertido al capital en el motor de esa historia. Hoy, ante la crisis ambiental, corresponde a la humanidad comprender la manera como la racionalidad de la modernidad instaurada en el mundo global está desquiciando el metabolismo de la biosfera a través de procesos generados por el iluminismo de la razón, rebasando la capacidad de comprensión humana y conduciendo a la desvalorización y degradación de la vida en todas sus dimensiones y manifestaciones. No sólo al colapso ecológico, sino a la degradación de la existencia humana: al crimen organizado y las desapariciones forzadas, a los feminicidios y homicidios. Es decir, a la desvalorización de la vida misma y la destrucción de la compleja trama ecológica, que está llevando al mundo a la muerte entrópica del planeta.

Esta crisis civilizatoria no habrá de resolverse a través de la reflexividad de la modernidad sobre sus propios ejes de racionalidad, mediante reformas y ajustes en las políticas públicas con el propósito de hacer efectivo un orden de gobernabilidad ya constituido dentro de un orden de racionalidad que genera sus propias irracionalidad e ineficacia, incapaz de restaurar la corrupción y desquiciamiento de la vida pública mediante un conocimiento interdisciplinario. Hoy corre el rumor de que la humanidad debe reinventarse. Ello implica que la humanidad pudiera hacer una reflexión reconstitutiva de su propia condición simbólica, hacerse cargo de su propia existencia para poder así responsabilizarse por la vida en el planeta.

En todo caso, la Antropología debe volver su reflexión sobre la condición humana y sobre las condiciones de la vida. Hoy la cuestión crucial a la que debe responder la humanidad es la de deconstruir el régimen ontológico antitético con las condiciones de la vida y pensar una estrategia para transitar hacia un mundo sustentable, antes de seguir acelerando las inercias hacia el colapso de la vida generadas por el iluminismo de la razón, el modo de producción científico de la realidad, la producción capitalista del mundo y la intervención tecnológica de la vida que hoy nos ofrece un mundo virtual que anuncia la alienación de la humanidad de los destinos de la vida. Si

ya desde la cuna del *logos* nace la posibilidad de lo *pseudo* que burla la claridad de lo real, y de allí el falseamiento de toda realidad; si en el ámbito de la ciencia se rompió el espejo de representación –el principio razón, la correspondencia entre el concepto y lo real, y la objetividad del conocimiento– abriendo el campo de la fenomenología, la hermenéutica y del constructivismo; si las estrategias fatales del orden simbólico y la intervención del conocimiento en el mundo generaron la simulación y el simulacro de una hiperrealidad, dejando en su estela la “transparencia del mal” (Baudrillard 1983, 1993); hoy, con la emergencia de mundos virtuales, el orden simbólico apuntalado por la tecno-logía suplanta el campo de la ficción usurpando la realidad y el orden de lo real.

La crisis de este mundo racionalizado sugiere la sensatez de abrirnos a comprender otros modos de habitar el planeta, desde las formas tradicionales de los pueblos de la Tierra que han tenido la sensibilidad para saberse y sentirse parte de la naturaleza, para pensarse dentro de la inmanencia de la vida. Empero estos pueblos no escapan de ser presas de la voluntad de poder que habita en todo ser humano, de vivir dentro de estructuras sociales de dominio y de conducir sus prácticas a través de saberes que tampoco alcancen a comprender las condiciones de la vida. Si el inconsciente humano no es universal (Safuan 1977), cada pueblo o comunidad tendrá que hacerse cargo de su inconsciente colectivo, que es parte de su imaginario social.

La antroposapiencia de la vida enfrenta los enigmas y dilemas de entender el alcance de la comprensión humana sobre los procesos que ha desencadenado insapientemente la humanidad, y su capacidad para convertirse en un agente reflexivo y cognoscente, capaz de hacerse cargo de los destinos de la vida y de su propia existencia. Es en ese punto en el que la categoría de racionalidad ambiental emerge en el pensamiento humano como un imaginario que reorienta la reflexión de las Ciencias Humanas y de la Filosofía para pensar una transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida (Leff 2022). La racionalidad ambiental, no es estrictamente una racionalidad en el sentido de un *logos* que condensa en su totalidad la diversidad del mundo humano. La racionalidad ambiental se re-apropia el sentido de la razón como los diferentes modos de comprensión de mundos de vida diversos, contraponiéndose a la racionalidad teórica e instrumental del capitalismo, a la racionalidad tecno-económica de la modernidad que unifica al mundo en un solo mundo y conduce la apropiación destructiva de la vida. La categoría de racionalidad ambiental está fundada en un trípode de principios y valores:

- a. una ontología de la diversidad en el sentido de una comprensión de la multiplicidad de la vida, de la inmanencia de la vida como la potencia emergente de todo lo existente, del devenir de la vida como un proceso de auto-organización, de evolución creativa y complejizante de la vida. En este sentido retoma la intuición originaria de Heráclito y de los presocráticos sobre la *physis* como la potencia emergente y diversificante de la vida, como fuera pensado por Deleuze y Guattari (1987) como el rizoma que se despliega en mil mesetas o planos dentro de la inmanencia de la vida.
- b. una política de la diferencia, en el sentido de la constitución propiamente política de un régimen de convivencia humana dentro del sentido fuerte de diferencia, que rompe con la idea de un orden fundado en una unidad ontológica –del sentido del ser, la medida de la *ratio*, de la equivalencia de los entes a través del valor unitario del mercado, del sistema de homologías estructurales de una totalidad que anula la diferencia radical entre lo real y lo simbólico como la raíz del sentido divergente del mundo humano–, para instaurar los derechos políticos a la diversidad, a la diferencia y a la multiplicidad de la vida, a los derechos existenciales de las diversas formas de la vida humana y de la vida no humana. La política de la diferencia es una política de la convivencia pacífica de la diversidad autonómica de mundos-de-la-vida que integran al mundo global.
- c. una ética de la otredad. Ese principio es el más difícil de pensar e instituir en un nuevo mundo de convivencia en la diferencia. El mundo constituido por relaciones de otredad es lo más impensado, lo menos experimentado, lo menos vivido por la humanidad que ha estado guiada por los principios de lo uno y el ser (Parménides); por la idea de lo general y lo universal; por la ipseidad del yo y la autoconciencia del sujeto; por la identidad como igualdad y mismidad del ser; por la transparencia de la realidad y su correspondencia en el

concepto; por la afirmación del conocimiento y el saber del sujeto y el desconocimiento del otro y de lo otro; por el sujeto tachado que busca afirmar su existencia para cubrir su falta en ser que impulsa su voluntad de poder (Leff 2020, 2023). La ética de la otredad es el llamado a la humanidad a responder su falla constitutiva, a la fuente de los impulsos de dominio que encarna en los seres humanos como goce inconsciente, como la pulsión tanática que deriva de lo *Unheimlich*, lo más daimónico y siniestro que habita en el alma humana

Hoy necesitamos pensar la transición hacia la sustentabilidad de la vida bajo esos tres principios, a través de la disposición a comprender y responder a esas tres condiciones de la vida para pensar la construcción de otros mundos posibles; no solo de “un mundo donde quepan muchos mundos”, como decía el subcomandante Marcos¹, sino de un mundo constituido por la fecundidad del encuentro de diferentes seres culturales: del diálogo de saberes derivado de las sinergias, mestizajes e hibridaciones entre los diversos mundos de vida de la diversidad cultural que constituye a la humanidad. Para ello es preciso que la Antropología se acerque a comprender las condiciones materiales y simbólicas de la vida. No se trata de que la Antropología venga a suplantar a la Biotermodinámica, la Ecología, la Semiótica y el Psicoanálisis en su tarea de comprender las condiciones termodinámicas y ecológicas que ordenan el metabolismo de la biosfera; así como las condiciones simbólicas, culturales e inconscientes que llevan a constituir el logos humano, el poder de la razón, las formas de subjetividad humanas, las pulsiones del inconsciente, y la lógica que opera en la estructura simbólica del goce humano².

Lo que correspondería a la Antropología sería el estudio de la manera como se constituye la diversidad cultural de los seres humanos, de la singularidad de la relación entre lo ideal y lo material (Godelier 1984), de la encarnación de las fuerzas termodinámicas y la constitución del magma de significaciones que configura los imaginarios sociales que instituyen la singularidad a cada cultura (Castoriadis 2010) como una verdad de la vida que se encuentra, se enfrenta y dialoga con otros mundos de vida intraducibles y no unificables en un sistema global. Si cada imaginario social es un magma de significaciones que se configuran en la psique y el inconsciente colectivo de una cultura, el diálogo de saberes conjuga el macromagma de significaciones que convergen en una caosmosis (Deleuze y Guattari 2011), que se infiltra y territorializa en la biosfera movilizándolo el laberinto de los ciclos ecológicos trans-ecosistémicos que integran a una humanidad diversa en una sola Tierra.

Abrir esta nueva perspectiva implica superar el esquematismo de los abordajes de las diferentes escuelas de Antropología que han adoptado principios marxistas, estructuralistas, funcionalistas, ecologistas o fenomenológicos, para pensar la constitución-configuración-institución de los diversos seres culturales que desde sus imaginarios radicales, ya informados por la Biotermodinámica y la Ecología a través del diálogo de saberes, reinventan sus identidades y prácticas de intervención y transformación de los ecosistemas que habitan al fundar sus territorios de vida. De esta manera se conjugan los diversos modos de comprensión de la vida y la movilización de la dinámica de la biosfera abriendo los horizontes y destinos de la vida en el ámbito de la complejidad ambiental (Leff 2020).

Comprender las condiciones de la vida para pensar la complejidad ambiental, ya no puede ser la tarea de una disciplina ni de una hibridación inter o transdisciplinaria de las ciencias. Ya no podemos seguir pensando nuestra condición social a través de una socio-logía, o la condición humana ceñida a un esquema antro-po-lógico visto desde sus orillas y a través de sus fronteras. Para pensar los horizontes posibles de la vida es necesario salir del logocentrismo de la ciencia y entrar en la antroposapiencia de la vida: en los modos de comprensión de las condiciones de la vida que movilizan lo real de la vida en el planeta Tierra. Ello implica romper el espejo de representación de las

¹ Vocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, organización político-militar indígena activa en el estado de Chiapas desde 1994 a la fecha.

² Esta indagatoria conduce a una pregunta crucial: ¿es posible que el ser humano opere un giro en la estructura del inconsciente en el que se pervierten los impulsos vitales que llevan al ecocidio, para dar lugar a un goce de emancipación de la vida?

ciencias y deconstruir las estrategias de poder en el saber (Foucault 1980) que se inscriben en sus paradigmas: que han sido un espejismo, un ideal y una voluntad de poder que ha alienado la vida. Comprender la vida implica asumir que todo saber de la vida es un saber a medias, un saber no totalitario, sin garantía de certeza absoluta, siempre a mitad de camino, corriendo constantemente detrás del conocimiento de la vida; más allá de un saber holístico que sigue la ambición metafísica de un saber absoluto –de un conocimiento totalitario– implica explorar lo posible de la vida a través de un diálogo de saberes para la transición civilizatoria hacia la sustentabilidad de la vida; lo que supone confrontar lo impensado de las condiciones de la vida (Leff 2019a).

Para responsabilizarnos por la vida tenemos que renunciar a afianzar nuestra existencia como intelectuales en un título académico, allí donde cada quien entra al diálogo desde su identidad profesional, afirmándose desde los paradigmas que hemos incorporado como economistas, ecólogos, juristas, sociólogos o antropólogos. Pues quienes estamos en esta reflexión –en esta apuesta por la vida– hemos roto ya los esquemas teóricos en los que nos hemos formado, y hemos abandonado el marco estrictamente paradigmático de los dominios del conocimiento objetivo para poder acercarnos a pensar la crisis ecológica que acecha a la vida y a nuestra existencia en este mundo; para pensar lo impensado, para acercarnos a pensar lo otro, muchas veces impensable; para tratar de comprender las trampas de la razón y de los impulsos inconscientes que conducen a acciones ecocidas y etnocidas, pero también para empatizar con lo incomprensible para nosotros, seres occidentalizados, de los otros modos de ser y pensar de las comunidades y pueblos tradicionales que han sido el objeto de reflexión de la Antropología; para sintonizar con su otredad intraducible a los códigos de la antro-po-logía. La Antropología se enfrenta al desafío que plantea la condición de otredad de las culturas humanas que investiga, al tratar de desentrañar sus modos de cognición y sus formas de organización, los imaginarios y prácticas de las comunidades tradicionales, evitando imponer nuestra razón derivada de los modelos antropológicos que ha desarrollado la disciplina sobre la comprensión del modo de ser de los pueblos tradicionales.

La contención de la degradación de la vida en el planeta, y de la vida humana, no habrá de lograrse a través de una reforma de la racionalidad de la modernidad –de una “modernización reflexiva” (Beck *et al.* 1994)– como un proceso social que está ya inscrito en un régimen ontológico y un orden social que gira sobre sus propios ejes de racionalidad. Hoy, la sustentabilidad de la vida reclama abrir el cerco de racionalidad hacia su otredad, hacia lo impensado y lo por pensar de la *physis*, de esa intuición originaria del saber de la vida que pensara Heráclito como la potencia emergente de todo lo existente, del devenir complejizante de la vida –de la enigmática irrupción de la diferencia entre lo real y lo simbólico– para poder hacernos cargo de nuestra responsabilidad ante los destinos de la vida.



Figura 7. Megaproyecto Tren Maya y su impacto ambiental (fotografía cortesía de Agencia Cuartoscuro y revista Buzos de la Noticia).

Y eso implica una disposición de la humanidad para acercarse hacia lo desconocido y lo enigmático de la vida; no para dejarnos atrapar nuevamente por una voluntad de poder y dominio de la ciencia, de la tecnología y de la economía reconfigurados en una ciencia omnicompreensiva de la complejidad, sino para acercarnos y tratar de comprender los diversos imaginarios sociales de los pueblos y comunidades que conforman a la humanidad, que condensan su comprensión de las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas, culturales e inconscientes de la vida: sobre todo para darle derecho de existencia a las diversas formas de la vida, incluyendo a aquellas formaciones humanas cuya lógica no comprendemos y que no pueden ni deben ser objetivadas a través de un paradigma antropológico para ser incorporadas al mundo global hegemónico que las ha negado a lo largo de la historia. Porque si queremos que haya vida necesitamos pensar cómo instaurar los derechos a la existencia de la vida, lo que implica la reconstrucción del mundo fincado en el desconocimiento y la voluntad de aniquilamiento del otro: de los otros que no comprendemos; para legitimar los derechos culturales, los derechos territoriales, los derechos existenciales de los pueblos de la Tierra, de esos diversos nos-otros³ que han resistido a la colonización de sus mentes y de sus modos de vida; que han incorporado una voluntad de vida gracias a la cual resisten a la pulsión de muerte que habita en el alma del hombre moderno, lo que hace que estén mejor dispuestos y habilitados para ser protagonistas de este cambio civilizatorio hacia la sustentabilidad de la vida; para abrirnos hacia la construcción de lo posible de la vida trascendiendo lo imposible de la vida en el cerco de racionalidad de la modernidad.

De esta manera, la antroposapiencia de la vida de los pueblos de la Tierra es una fuente de resiliencia y creatividad cultural que permite responder a los grandes desafíos que enfrenta la humanidad ante los desastres ecológicos que están sucediendo en nuestro mundo efecto de una crisis civilizatoria inducida por el logos humano y la racionalidad de la modernidad. En este punto se abre la pregunta sobre el papel que puede jugar la teoría crítica –la categoría de racionalidad ambiental– en las luchas ambientales de los pueblos y comunidades, y en los movimientos sociales de emancipación de la vida. La cuestión ambiental ha generado nuevas categorías y conceptos que están impulsando reflexiones muy importantes en el campo de la ecología política y de la ontología política, así como en diversos campos de las ciencias, que reorientan la acción social hacia la deconstrucción del capital y hacia la territorialización de la vida (Leff 2019b). Los conceptos abren el pensamiento, llevan a estructurar paradigmas y activan movimientos sociales. Mas la racionalidad ambiental no es propiamente un nuevo paradigma, es sobre todo una categoría disyuntiva, un concepto que moviliza el pensamiento para abrir los esquemas de racionalidad que están instituidos en las diversas disciplinas y que, de esta manera, permite pensar de otra forma lo que no ha sido pensado, o no se están investigando dentro de los paradigmas ya instituidos. La racionalidad ambiental no ofrece una verdad sobre la cuestión ambiental y la condición humana, sino que incita a pensar para desentrañar el enigma de la vida y hacernos cargo de nuestra propia humanidad.

En este sentido, la categoría de racionalidad ambiental convoca a una reflexión colectiva, a un diálogo de saberes para generar acciones estratégicas orientadas a impulsar procesos transformadores, que rompan esquemas y abran las fronteras del saber hacia nuevos horizontes del pensamiento y de la acción social, de solidaridad y acompañamiento a los procesos de emancipación de los propios pueblos, donde estas ideas tienen sentido y resultan útiles en sus luchas de resistencia y de re-existencia. Son nuevos espacios de reflexión que trascienden a la academia en muchos sentidos; que están pensados para romper el cerco del logocentrismo de la Ciencia y para enlazar los saberes de la vida de maneras innovadoras y críticas con las luchas en defensa de los derechos culturales, territoriales y existenciales de los pueblos de la Tierra; para que de allí irradie un diálogo de saberes sobre las condiciones de la vida que abra los caminos hacia la institución de un mundo humano en la inmanencia de la vida.

³ El nos-otros, la otredad intrínseca en el “nos” que hace a una comunidad humana.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Bataille, Georges. 1967. *La Part maudite*. París: Minuit.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Les stratégies fatales*. París: Bernard Grasset.
- . 1993. *The Transparency of Evil*. Nueva York: Verso.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Bergson, Henri. 1998 (1907). *Creative Evolution*. Mineola, Nueva York: Dover Publications.
- Castoriadis, Cornelius. 2010 (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987 (1980). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- . 2011 (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques. 1989. *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- . 1971. *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- . 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon, ed. Nueva York: Pantheon Books.
- Godelier, Maurice. 1984. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. París: Fayard.
- Haar, Michel. 1993. *Heidegger and the Essence of Man*. Nueva York: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. 1927. *Ser y tiempo*. www.heideggeriana.com.ar
- Leff, Enrique. 2018. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2019a. “Devenir de la Vida y Trascendencia Histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes”, Seção especial “Diálogos de Saberes Socioambientais: desafios para epistemologias do Sul”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 50: 4-20. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v50i0.66619>.
- . 2019b. *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2020. *El Conflicto de la Vida*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2022 (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2023. “El Conflicto de la Vida: la falta en ser y la voluntad de poder”, Sección especial “Psicoanálisis, Filosofía y Ecología Política”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 62: 316-337. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v62i0.84879>.
- Leroi-Gourhan, André. 1964-1965. *Le geste et la parole*. 2 vols. París: Albin Michel.
- Marx, Karl. 1965-1968. *Oeuvres*. París: Gallimard.
- Nicol, Eduardo. 1972. *El porvenir de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safouan, Moustapha. 1977. *¿El Edipo es Universal?* México: Siglo XXI Editores.
- Weber, Max. 2014 (1922). *Economía y sociedad*. 3ª edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.