Polis
Revista Latinoamericana

27 | 2010
Sujeto, subjetividad, identidad y sustentabilidad

El desvanecimiento del sujeto y la reinvención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental

The fading of the subject and the reinvention of colective identities in the era of environmental complexity

La disparition du sujet et la réinvention des identités collectives à l'ère de la complexité environementale

O desvanecimento do sujeito ea reinvenção da identidade coletiva na era da complexidade ambiental

Enrique Leff

Edición electrónica
URL: http://journals.openedition.org/polis/862
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Edición impresa
Fecha de publicación: 9 diciembre 2010
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica
Enrique Leff, « El desvanecimiento del sujeto y la reinvención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental », *Polis* [En línea], 27 | 2010, Publicado el 18 abril 2012, consultado el 30 abril 2019. URL : http://journals.openedition.org/polis/862

Este documento fue generado automáticamente el 30 abril 2019.

© Polis

El desvanecimiento del sujeto y la reinvención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental

The fading of the subject and the reinvention of colective identities in the era of environmental complexity
La disparition du sujet et la réinvention des identités collectives à l'ère de la complexité environementale
O desvanecimento do sujeito ea reinvenção da identidade coletiva na era da complexidade ambiental

Enrique Leff

NOTA DEL EDITOR

Recibido: 15.10.2010 Aceptado: 17.11.2010

A la memoria de mi padre

Aurora y ocaso del sujeto

1 La sociedad del conocimiento tuvo que contaminar al mundo entero y nublar el entendimiento de la naturaleza, para poder llegar a develar la turbia mirada que lanzó al mundo el iluminismo de la razón y hacer visible la falta de transparencia de la ciencia para conocer objetivamente la realidad; para hacer evidente la imposible introspección de una lúcida conciencia del sujeto sobre la interioridad de su ser.

2 Hoy, la crisis ambiental anuncia el ocaso de la modernidad y la disolución del sujeto como principio del saber y de la acción social. Empero, el sujeto resiste a su muerte: persiste en tanto que categoría de análisis de las ciencias sociales como representante y soporte de las funciones sociales que le atribuye la teoría. De allí la urgencia de repensar la cuestión del sujeto: no solo porque la conflictividad social que emana de la globalización forzada de la racionalidad modernizadora genera problemáticas que afectan a los seres humanos, interpelando y sujetando a los sujetos, infiltrándose en su subjetividad, llamando a su conciencia y reflejándose en su interioridad; sino porque esas problemáticas emergen de las formas como ha sido pensado el mundo, como se ha objetivado la realidad y como se ha forjado la subjetividad del ser, llamando a repensar las categorías del análisis sociológico del "sujeto social".

3 La disyunción entre el ser y el ente en el pensamiento metafísico fue seguida por la disociación entre el objeto y el sujeto del conocimiento en la ciencia moderna: del cuerpo y el alma; de la razón y el sentimiento; de las ciencias naturales y las ciencias sociales. El sujeto que abordan las ciencias sociales no es otro que el sujeto de la ciencia –como bien señaló Lacan (1971b)–, aquél que fue configurado por la epistemología y la metodología de la ciencia que nacen con Descartes, con el iluminismo de la razón, con el humanismo de la Ilustración. Allí se forja la idea de un sujeto auto-consciente y de su supuesta libertad, que llevarían a fundamentar la ideología del individualismo metodológico de la ciencia, del sujeto trascendental del idealismo filosófico, del actor social de la democracia y del individuo innovador de la libre empresa, figuras del sujeto de las que tanto se vanagloria la sociedad moderna.

4 Fue Nietzsche –ese primer deconstructor del pensamiento metafísico y precursor de la posmodernidad– quien anunciara desde su *Gaia Ciencia*, la *Genealogía de la Moral* y *El Ocaso de los Dioses*, hasta sus últimos manuscritos publicados en *La Voluntad de Poder*, la crisis y del sujeto forjado en el molde del método cartesiano de la ciencia y del racionalismo kantiano del humanismo. Pues junto con, y más allá del poder del conocimiento objetivo que produce la ciencia, construyó también al sujeto que se reconoce en su yo, en esa verdad inconmovible afirmada en la objetividad de la realidad así construida, que genera las resistencias y cierra las vías hacia otras verdades posibles.[1]

5 Ciertamente, antes de que la ciencia fundara al sujeto –al sujeto de la ciencia, a la subjetividad configurada en el molde de la racionalidad moderna–, el lenguaje humano fue el crisol donde se forjó la subjetividad del ser hablante que se autodesigna e identifica en el ser que se enuncia y se afirma en el "yo soy". Esa afirmación identitaria está presente en todos los idiomas occidentales: yo soy, *eu sou*, *I am*, *ich bin*, *je suis*, *sono io*. Esa incrustación del sujeto en el ser que se instaura a partir de la gramática del lenguaje, ha sido la raíz y la columna vertebral desde las cuales se extienden las derivaciones de esa identidad originaria hacia el individualismo subjetivo y la ipseidad del yo.[2] Mas cabe preguntarse si es esta una forma natural y general de estructuración de todo lenguaje que determinaría de esta manera la subjetividad del ser humano; si esta constituye su inescapable e inescrutable condición existencial, manifiesta igualmente en las lenguas no occidentales y en otros mundos de vida.[3]

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

7 Esta autoafirmación del yo es la precondición, el molde, el suelo endeble sobre el cual se afianza el hombre moderno, desde el cual observa el mundo el sujeto de la ciencia desde la jaula de racionalidad de la modernidad. En este sentido, la emancipación del ser, el desujetamiento del yo, implica la necesidad de descubrir, desentrañar y desconstruir el hilo conductor que va de la auto-identificación del yo hasta la autoconciencia del sujeto: que sostiene al ser-ahí en la ipseidad del yo desde la afirmación "yo soy", hasta la estructura de la racionalidad que surge del giro cartesiano y que se instaura en el discurso de la modernidad que forja al sujeto, lo atrapa, lo envuelve y lo ciega, aniquilando su capacidad de manifestarse desde su ser: de ser **dentro** de un mundo; de ser ante **otro**.

8 Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX nace el sueño antropológico sobre una "analítica de la finitud", con la formación de la biología, la economía política y la filología (Foucault, 1966). Al mismo tiempo, el humanismo que se forja en la idea del sujeto trascendental con Kant (Foucault, 2009), terminaría de sedimentar al sujeto en su auto-referencialidad, en su falsa imagen de autonomía y libertad, en el centro de la agencia constructora del mundo objetivado, de la producción y consumo de un mundo economizado. Así, de las precondiciones del yo como sujeto de la gramática (Derrida, 1971), del sujeto del imaginario pre-lingüístico (Lacan, 1971a), de la ipseidad del yo como hermenéutica de sí (Ricoeur, 1996), la analítica de la finitud da curso a la ideología de la infinitud del progreso; el yo da un salto hacia el hinchamiento del ego de la modernidad.

9 La categoría de sujeto nace así en la modernidad como el doble siamés del objeto en el *cogito* cartesiano y del idealismo trascendental. Nietzsche fue el iniciador de la crítica del sujeto (la sustancia-ego) que ha creado un mundo cosificado, al señalar que:

> El lenguaje pertenece en su origen a la edad de la forma más rudimentaria de psicología: nos encontramos en medio de un rudo fetichismo cuando buscamos en la mente las presuposiciones básicas de la metafísica del lenguaje -es decir, de la **razón**.Es *esto* loque ve en todas partes acción y actor; esto lo que cree en la voluntad como causa en general; esto que **proyecta** sucreencia en la sustancia-ego hacia todas las cosas –sólo así *crea* el concepto de 'cosa'. (Nietzsche, 1968:38).

10 En la *Carta sobre el "Humanismo"*, Heidegger subvierte las categorías de objeto y de sujeto como pilares del pensamiento metafísico instaurado en la modernidad:

> Efectivamente, 'sujeto' y 'objeto' son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la 'lógica' y de la 'gramática' occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar el orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar [...] Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la sustancia de lo ente en cuanto su 'sujeto' para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder de ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada 'objetividad' (Heidegger, 1946/2000).

11 De esta manera, Heidegger desenmascara la ilusión del sujeto trascendental para emanciparse de su condición de sujeto-sujetado por el mundo objetivado que habita. La categoría de sujeto se había mostrado inadecuada e inconsistente con la **doctrina del eterno retorno** de Nietzsche y como un obstáculo para la **vuelta al Ser** preconizada por Heidegger. Pues como declarara en su conferencia de 1938 sobre **"**La época de la imagen del mundo", preconizando la crisis de la globalización guiada por la racionalidad técnica,

> En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la

> subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico(Heidegger, 1938).

12 Heidegger clarificó así las vías cerradas del sujeto (metafísico o trascendental), a cualquier trascendentalismo o a la acción soberana del sujeto:

> Partiendo de la crítica del trascendentalismo –neokantiano o fenomenológico–, precisamente en nombre de exigencias existenciales, en sentido amplio kierkegaardianas [...] Heidegger llega a una 'negación' y superación de estas mismas exigencias. Se contrapone el individuo cristiano-burgués al sujeto trascendental; pero, por fin, precisamente la *Kehre* ontológica descubre y pone en evidencia que aquel individuo [el sujeto cartesiano] tiene las mismas dimensiones que este 'sujeto' [el sujeto del idealismo kantiano y de la fenomenología trascendental], y que la crítica al trascendentalismo comporta también la crisis de la individualidad cristiano-burguesa [...] tienen las mismas raíces, y la negación de una no puede no conducir a la negación de la otra. (Vattimo, 1998a:53)

13 Para Gadamer, la subversión que opera la ontología existencial al subjetivismo trascendental, de Kant a Husserl,

> es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en *Ser y tiempo,* el fundamento último del que debe partir un planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho mismo de que exista un 'ahí', un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser (Gadamer, 1977/2007).

14 Esa separación entre el ser y el ente habría de desplegarse en la metafísica cartesiana en la dualidad entre objeto y sujeto, entre cultura y naturaleza, hacia el idealismo trascendental. Allí se opera ese juego de disociaciones del yo, del sujeto, de la idea, de lo simbólico, del lenguaje, de la cultura frente al objeto, lo real, lo material, lo fáctico. Gilles Deleuze sintetizó el nudo íntimo de esa simbiosis entre objeto y sujeto, que anidan en la ilusión de representatividad del mundo por el concepto, que funda la epistemología de la modernidad en la metafísica cartesiana:

> La representación es el lugar de la ilusión trascendental. Esta ilusión tiene varias formas, cuatro formas interpenetradas que corresponden particularmente al pensamiento, a lo sensible, a la Idea y al ser. El pensamiento, en efecto, se recubre por una 'imagen', compuesta por postulados que desnaturalizan su ejercicio y su génesis. Estos postulados culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general. Se ha producido un deslizamiento del mundo platónico al mundo de la representación [...] Lo 'mismo' de la idea platónica como modelo, garantizado por el Bien, ha cedido su lugar a la identidad del concepto originario, fundado sobre el sujeto pensante. El sujeto pensante da al concepto sus concomitancias subjetivas, memoria, reconocimiento, conciencia de sí. Pero es la visión moral del mundo la que se prolonga así, y se representa, en esa identidad subjetiva afirmada como sentido común (*cogitatio*

> *natura universalis*). Cuando la diferencia se halla subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto [...] lo que desaparece es la diferencia en el pensamiento, esa *genitalidad* de pensar, esa profunda fisura del yo (je), que lo lleva a pensar tan solo al pensar su propia pasión y hasta su propia muerte en la forma pura y vacía del tiempo. Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante (Deleuze, 2002: 394).

15 Al mismo tiempo, la objetivación del sujeto permitió que se fuera acentuando el reflejo identitario del sujeto en la mismidad del yo, en la supuesta autonomía de la conciencia subjetiva y en la intencionalidad del sujeto trascendental de la filosofía crítica. Como señala Foucault,

> el desarrollo de la conciencia de sí y del yo soy: el sujeto que se afecta en el movimiento por el cual deviene objeto para él mismo [...] el mundo es descubierto en las implicaciones del "yo soy" como figura de ese movimiento por el cual el yo, al devenir objeto, toma lugar en el campo de la experiencia y halla en él un sistema concreto de pertenencia. Este mundo así sacado a luz no es, pues, la *physis* ni el universo de validez de las leyes... (Foucault, 2009:91-92)

16 Hoy, ante la crisis ambiental –crisis de la razón y del conocimiento de la que emerge la complejidad ambiental–, el sujeto gramatical se disuelve en el vacío, al trastocarse el verbo que desactiva su acción consciente y desvincularse de un predicado que lo sostenga, pues la sustentabilidad falta en el diccionario, como sustantivo o como adjetivo de un proceso de racionalización social que ha llegado a sus límites de expansión.

17 ¿Como podría emanciparse de esta crisis de racionalidad el sujeto a través de su autoconciencia, como pensaba Theilard de Chardin o como postula hoy Alain Touraine? ¿Es posible liberarse de la sobredeterminación impuesta por el **logocentrismo** de la ciencia que ha conducido a la alienación del sujeto, a la naturalización del orden social y al automatismo de la acción social? Si hoy ha quedada desactivada toda dialéctica liberadora de las "contradicciones" del sistema-mundo por la vía de la conciencia de sí y para sí llevadas a la lucha de clases ¿Cómo podría liberarse el sujeto por un rodeo de la fe, por la acción de la ciencia o por la resignación? La liberación del sujeto por la vía de la autoconciencia lleva a la ironía del famoso Barón de Münchhaussen, quien al hundirse en el pantano, pretende salvarse jalándose de sus propios cabellos.

18 La liberación de esa prisión exige la desconstrucción del pensamiento metafísico, de la filosofía racionalista y del **logocentrismo** de las ciencias. Luego de la emergencia del sujeto en la ciencia clásica y del individuo de la sociedad moderna –y de su supuesta libertad–, el mundo, al irse objetivando, fue atrapando al sujeto en su jaula de racionalidad. En la **episteme** estructuralista y del pensamiento sistémico, el sujeto queda sujetado por las determinaciones objetivas de la realidad. El sujeto es un **efecto-sujeto** de las estructuras inconscientes que lo determinan (Lacan, 1977), de las estructuras simbólicas de la cultura (Lévi-Strauss, 1968), del sistema de la lengua (Saussure, 1964), de las estructuras de poder que se filtran en la configuración de la gramática, del discurso y del saber (Nietzsche, 1968b; Derrida, 1971; Foucault, 1980).[4] El estructuralismo saca al sujeto del centro de la creación de su mundo y lo pone en la mira de los efectos de dominio y las relaciones de poder de un sistema-mundo-objetivado: de estructuras de poder y de poder en el saber. La subjetividad del sujeto aparece como posiciones subjetivas configuradas y determinadas por una estructura: estructura de clases, del inconsciente, de la lengua, del discurso, del ecosistema: el sujeto económico convertido en simple fuerza de trabajo; el sujeto político alienado por la burocracia, el sujeto jurídico

remitido a sus derechos individuales; el sujeto psicológico sujetado a las formaciones del inconsciente.

19 El problema fundamental no subyace en los excesos racionalistas del estructuralismo como forma de indagación sobre la verdad de un mundo sobredeterminado, sino en los procesos del pensamiento que llevaron a objetivar al mundo, a construir las estructuras de la racionalidad moderna (del orden económico y jurídico) donde el sujeto que ha quedado atrapado en sus mallas de racionalidad.[5]

20 Entre estas estructuras ocupa un lugar central la configuración de las estructuras económicas, de la acumulación originaria del capital hasta la globalización del mercado como ley suprema que organiza y degrada el orden de la vida. Pues es esta estructura la que mayormente ha contribuido a construir al sujeto de ese orden económico. La economía desustantiva a la persona, elimina los atributos del hombre, para convertirlo en trabajo abstracto y energía productiva. Al romper los vínculos con el cosmos y la naturaleza, las relaciones de reciprocidad –el dar y recibir que forja los lazos sociales de identidad y solidaridad–, el ser humano se convierte en sujeto igualitario, en objeto para un intercambio de equivalentes. Es como reacción que este sujeto dominado y vaciado de sentido busca emanciparse a través de una conciencia de sí y una conciencia para sí. La ipseidad de su yo queda ya atrapada por las circunstancias de una racionalidad social en la que se configuran sus horizontes y sentidos de vida: en la lucha de clases que establece la estructura del capital, como lúcidamente develara Carlos Marx (1965).

21 El sujeto ha sido siempre configurado por un discurso que genera una red de determinaciones y sentidos que se interiorizan en la subjetividad –así como la lógica del *rational choice* codifica al *homo economicus*. El sujeto no es sólo el sujeto lingüístico de la frase que afirma su yoidad, sino el sujeto de un discurso que desde el andamiaje de estrategias de poder, diseña posiciones subjetivas que interpelan –que revisten y embisten– al sujeto. Así como la música de una época establece la pauta sonora que moldea la sensibilidad del sujeto –las formas de sentir a través de las formas de expresión musical–, así las estrategias discursivas no sólo tejen el tapete por el cual deambula el sujeto, sino que inscriben una partitura –el tono, la tónica, el modo y el ritmo– en la cual se activa el verbo en diferentes sentidos y sentires del actor social.[6]

22 Asimismo, los modos de construcción lógica y semántica del discurso filosófico han creado diferentes formas de subjetividad, generando al sujeto de la metafísica y de la ciencia, creando al "hombre" que encarna la idea del sujeto trascendental, diseñando las identidades y las formas de ser que se configuran en la trama de la fenomenología y de la ontología existencial, trazando el salto del sujeto histórico del materialismo dialéctico hacia las identidades en la complejidad ambiental.

23 Por ello, al preguntarnos hoy sobre la condición del sujeto, de un sujeto oprimido, reprimido y deprimido; de un sujeto enceguecido por una realidad cada vez más incierta y compleja que nubla su mirada, mal podríamos rescatarlo desde la clarividencia y libertad de la autorreflexión de su conciencia alienada. La sujeción del sujeto no lleva a una salvación mítica del yo, o a su restauración gracias a la emergencia de una conciencia ecológica, sino a preguntarnos, desde una mirada sociológica, la manera como anida el mundo trastocado y trastornado en el alma triste del hombre desasosegado; las motivaciones que encarnan en su deseo de vida y movilizan su acción social; las razones que pueden justificar ciertas conductas autodestructivas o emancipatorias; para entender por qué vías se mueve el animal humano asechado, acosado y atrapado por la modernidad; un sujeto impotente y vaciado de sentido por la sobrecarga de imperativos

categóricos y de contradicciones dialécticas, por la irrupción de una hiperrealidad en la que se manifiestan las estrategias fatales de un mundo sobre-objetivado, donde se desencadenan los efectos de procesos de los cuales han desaparecido las causas; de un mundo que se aleja de una posible acción responsable de un sujeto autoconsciente (Baudrillard, 1983).

24 En la posmodernidad encontramos a un sujeto alienado, desasosegado e impotente ante el desbarrancamiento de un mundo desbocado y desgarrado por el cúmulo de determinaciones que se han venido entretejiendo como una avalancha de sinergias negativas que se abaten sobre la sustentabilidad del mundo y los mundos de vida las personas: que se manifiestan en la muerte entrópica del planeta, la inequidad e injusticia social, y el sinsentido de la vida humana. El sujeto se posiciona ante el mundo en crisis para volver a la pregunta sobre el ser, ya no sólo como una indagación ontológica y existencial, sino como un imperativo de supervivencia, como el deseo de revivir la vida misma.

Renacimiento fallido: la segunda muerte del sujeto

25 La filosofía de la posmodernidad ha emprendido la desconstrucción del **logocentrismo** científico y del discurso ideológico de la racionalidad moderna (Derrida, 1989). En esta crisis de la razón y del conocimiento, en el tránsito de la modernidad hacia la posmodernidad, han surgido nuevos paradigmas que intentan ofrecer una mejor comprensión del mundo. Ante el fin de los modelos lineales y del pensamiento unidimensional jalado por la racionalidad instrumental y la ilusión del progreso sin límites, las teorías de sistemas, los métodos interdisciplinarios, el pensamiento ecológico y los paradigmas de la complejidad buscan comprender el mundo globalizado del que emana la complejidad ambiental: para calmar el vacío existencial, para generar estrategias de cambio social: para construir caminos hacia la sustentabilidad de la vida.

26 Hoy, luego del cuestionamiento que ha hecho la filosofía crítica y el pensamiento posmoderno –de Nietzsche a Heidegger, Derrida y Levinas–, a la categoría de sujeto y a la sujeción misma del sujeto, renace una nueva ilusión de emancipación del sujeto por la autorreflexión sobre sí mismo, por la emergencia de una conciencia restauradora del ser, o en la espera de la llegada del Ser.

27 Una vez certificada el acta de defunción del sujeto, firmada y lacrada con el sello personal de Nietzsche, Freud y Heidegger, del estructuralismo y el post-estructuralismo francés (Saussure, Levi-Strauss, Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan), hoy renace el sujeto como tema privilegiado de la sociología. Antes de quedar sepultada junto con el sujeto, la sociología heredera del racionalismo crítico busca resucitar al sujeto por un último giro de la razón, por una nueva vuelta de tuerca de la racionalidad moderna para atornillar los mecanismos de la modernidad, para dar un golpe de timón a un razonamiento que permita iluminar nuevamente el camino y orientar la acción social por la vía de una **modernidad reflexiva** (Beck, Giddens y Lash, 1997) o una **racionalidad comunicativa** (Habermas, 1989, 1990) hacia un orden social más justo y sustentable.

28 El sujeto renace en esa reacción ante el nihilismo y el fin de la historia, sobre la idea de una modernidad reflexiva, que más allá del despertar de la esperanza de la posibilidad de una dialéctica trascendental dentro de la racionalidad instaurada en las estructuras institucionales de la modernidad, vuelve sobre el sujeto como el agente movilizador de la

trascendencia histórica y los cambios sociales. Estas transformaciones no solo son exigidas para mantener el imaginario evolucionista de la sociedad y el progreso de la humanidad, sino por los reordenamientos y reacomodos y sociales que exige la adaptación social ante un mundo en crisis: crisis de incertidumbre, crisis de inseguridad, crisis de sentido, crisis ambiental. En este contexto busca rescatarse de su anomia al sujeto individual, al sujeto social y colectivo, ya sea por la autorreflexión del sujeto sobre sus condiciones de existencia, por la reflexión del pensamiento sobre sus modelos mentales, por la reflexión de la acción social sobre los instrumentos de racionalidad de la modernidad, o por el ánimo emancipatorio del actor social.

29 En la perspectiva de una mejor comprensión de la realidad actual, de los procesos de interiorización y subjetivación, de conflictividad y transformación social en la complejidad ambiental, ¿cómo repensar al sujeto, luego que la reflexión crítica –desde Nietzsche, Freud, Heidegger y Lacan– desembocó en la subversión del sujeto en la filosofía, en el psicoanálisis y en el estructuralismo; en el descentramiento del sujeto que abrió el pensamiento hacia la cuestión del ser (Heidegger, 1923/1951) y la ética de la otredad (Levinas, 1977, 1999)? ¿Cómo situar al sujeto frente a la inseguridad y la violencia; al actor social ante las estructuras y dinámicas del poder instaurado en las inercias de la globalización, las amenazas del cambio climático y las incertidumbres en la construcción de un futuro sustentable?

30 Instaurada la figura del sujeto como la forma del ser-ahí en la modernidad, la conflictiva social que surge de la inequidad y de la insustentabilidad de la racionalidad instituida, de las relaciones de dominación, explotación y exclusión, la conflictiva interna del sujeto se refleja en esos entes-sujetos: en las formas de cognición y de emotividad de sus mundos de vida, suscitando reacciones, inquietudes, motivaciones para organizarse socialmente y movilizarse políticamente en actos de resistencia y reposicionamiento en el mundo, con el propósito de mejorar sus condiciones de existencia.

31 Pero cual podría ser el grado de libertad del sujeto para movilizar y transformar las estructuras sociales donde está inserto, determinado, condicionado; para emanciparse de la condición constitutiva de su antropocentrismo por la reflexividad sobre sí mismo; para modificar desde la ipseidad de su yo las condiciones de existencia de este sujeto de la ciencia, conformado y codificado por el pensamiento metafísico y remitido a la ideología de la libertad creadora de su ser individual?

32 El problema que enfrenta la categoría de sujeto social deriva ciertamente de su constitución misma como sujeto de la ciencia; de los modos y procesos de objetivación del sujeto que Foucault delineó en su analítica del **biopoder** y en sus regímenes de **poder/saber**, como producto de las **tecnologías del yo**, de las prácticas disciplinarias de normalización del sujeto (Foucault, 1976) utilizadas para "domesticar los cuerpos" y "atemperar los deseos".[7] Mas no bastará para liberar al sujeto y constituirle su lugar en el mundo –y en la teoría social– el adosarle un conocimiento de las determinaciones que le vienen dictadas como sujeto de la lengua y del discurso, como objeto de la disciplina del biopoder, para convertirlo en un sujeto consciente de sus determinaciones inconscientes y sociales, para emanciparlo de su estado de sujeción, para dotarlo de una conciencia ecológica con la cual reordenar y recomponer al mundo.

33 Touraine (2005), adscribiéndose a un campo de la sociología de la "desmodernización" pretende reinstaurar en el sujeto una libertad para ejercer una acción contra la lógica dominadora de los sistemas a través de su capacidad de autorreflexión. Touraine piensa, con razón, que la economía global y el individualismo que está en la base ideológica de la

racionalidad que la ha desencadenado, ha hecho saltar en pedazos los modelos de sociedad y a las anteriores categorías del análisis sociológico; pero paradójicamente, cree que ello deja incólume al sujeto como categoría sociológica y como agente capaz de operar las transformaciones de este mundo en crisis; de un sujeto que busca una vía de escape como dueño de su propia vida –de sus derechos, sus instituciones, sus acciones–, de un sujeto capaz de construir reflexivamente su propia existencia.

34 Frente a tal ilusión, hoy podemos observar cómo la racionalidad del orden neoliberal administra el comportamiento y las emociones de los sujetos, definiendo las funciones que debe asumir el individuo dentro de la esta economía del poder. Es esta racionalidad la que crea al "individuo auto-prudencial, aquel que se maneja racionalmente, cuyo destino depende de sí mismo y ya no necesita de un dispositivo mayor, como el Estado, para disciplinar su psiquis y su comportamiento. De esta manera, el individuo es controlado de una forma más económica por el sistema, porque él mismo se auto-controla [Se postula así...] la necesidad de que sean los propios individuos quienes asuman la responsabilidad por la gestión del propio yo, de su bienestar físico y psíquico", porque han interiorizado en su ser la racionalidad social que los habita y los inhabilita (Mazorco Irureta, 2010).

35 Más allá de pensar las condiciones de producción del sujeto y de su subjetividad para abrir los caminos para su emancipación, el sujeto postulado por la modernidad reflexiva aparece dotado de voluntad propia para liberarse de aquello que oprime su existencia. Como ave fénix, surge de sus cenizas, se reconstituye en una conciencia ecológica del mundo; el sujeto se atrinchera en su yo consciente y cognoscente de las determinaciones en las que vive, revitalizando y reviviendo su libertad, su capacidad de acción, su posibilidad de emancipación en el marco de la democracia moderna. Touraine hipostasia la autonomía del sujeto, su capacidad para producir sus condiciones de existencia. Así, la sociedad formada por un conglomerado de individuos libres, que recrean autónomamente sus condiciones y sus sentidos de vida, no sólo contravienen a toda una tradición de la sociología centrada en la estructura social y sus determinaciones sobre los sujetos, sino que disuelven el concepto mismo de lo social por encima de la voluntad consciente de los individuos que la integran.[8]

36 Siguiendo a Touraine, Gutiérrez (2002) acierta en señalar que es necesario construir una teoría del sujeto social fuera de los lugares y sentidos que le asigna el estructural funcionalismo. Empero, Touraine postula a un sujeto libre y autónomo, gestado por el propio movimiento de la modernidad, al agente de una modernidad reflexiva, a un sujeto identificado y unificado en su yo. Este intento de crear un sujeto sociológico, un actor social de carne y hueso, no logra romper con la idea abstracta del sujeto del idealismo y de la fenomenología trascendental, de la conciencia ecológica y de la ética ambiental: el sujeto moderno que escapa a su jaula de racionalidad. Este sujeto –el sujeto configurado y codificado por los sentidos de la racionalidad instaurada; el sujeto encadenado a la cadena de significantes de su inconsciente y del discurso dominante; el sujeto como un eslabón de los bucles de retroalimentación de una ontología y una epistemología recurrente (Morin); los sujetos de una racionalidad comunicativa (Habermas)– no podrían constituirse en la "agencia", el actor social capaz de transformar el sistema-mundo.

37 El *impasse* hacia la salvación del sujeto y la restauración del mundo por la vía del sujeto trascendental, nos remiten a explorar el destino del sujeto en el orden del ser y en la configuración de los imaginarios sociales y las identidades culturales como entidades donde se forjan "sujetos colectivos" y actores sociales ante los límites y constreñimientos

del orden económico y tecnológico mundial. Este paso del sujeto a la identidad no se da por la vía de una autorreflexión, por la autoafirmación del sujeto en su voluntad de poder, en su capacidad de producir libremente su propia existencia como la coincidencia perfecta entre ser y significado. La identidad se configura y constituye en la tensión de desconstruir la metafísica del sujeto y la forja del ser en la sustentabilidad de la vida.

38 La difícil emancipación del sujeto autónomo conduce a una indagatoria sobre los procesos de desconstrucción del sujeto –las relaciones de fuerzas que constituyen a los sujetos y sus formas de subjetividad–, atravesadas por relaciones de poder y de poder en el saber; por el desplazamiento del sujeto de la ciencia hacia el ser que se constituye en su saber y donde se forjan las identidades colectivas que movilizan procesos de cambio social, donde los imaginarios, las ideologías, el pensamiento y los conceptos se instauran en la fragua de nuevos actores sociales en la construcción de otra racionalidad social: de una racionalidad ambiental.

39 Antes habremos de detenernos en analizar la emergencia del pensamiento ecológico para indagar si éste pudiera llevar a constituir un nuevo sujeto, dispuesto a romper la su autorreferencialidad y su separación con el mundo objetivado por la configuración de un "*self* ecológico" y el reverdecimiento de un yo, capaces de restaurar la trama de la vida.

La emergencia del *self* ecológico y el reverdecimiento del yo

40 Ante la crisis ambiental que marca el ocaso de la racionalidad de la modernidad, ante los límites del pensamiento lineal y fragmentario, del **logocentrismo** de las ciencias, las estructuras institucionales y las relaciones de poder que han sujetado y desactivado al sujeto, emerge el pensamiento ecológico para intentar repensar las interrelaciones de un mundo complejo; para reinventar al sujeto sometido y subyugado; para rescatar al ser y construir la sustentabilidad de la vida.

41 Desde una nueva visión del mundo fundada en la ecología como "ciencia de las interrelaciones entre los seres vivos y su entorno", han surgido la *Hipótesis de Gaia* (Lovelock, 1985), *La Trama de la Vida* (Capra, 1998) y la *Teoría de la autopoiesis* (Maturana y Varela, 1994). Siguiendo las anteriores teorías propuestas por Theilard de Chardin (1982) sobre la emergencia de la noosfera desde la generatividad de la materia, surge la idea de una nueva "conciencia ecológica", en la cual los individuos, dotados de una nueva identidad y una nueva interioridad, modificarían su pensar, su sentir y su actuar en el mundo para sanearlo y para salvarse. De esta manera, el pensamiento humano estaría asimilando el orden complejo del cosmos y el ordenamiento ecosistémico de la biosfera, dislocado por el pensamiento unitario, mecanicista y lineal; así, el pensamiento ecologista estaría preparando la restauración del mundo en el giro de una trascendencia hacia un mundo ecologizado. Esta no sería un cambio operado por los actores sociales en una dialéctica de la historia o la intencionalidad de los sujetos en una fenomenología trascendental, sino una restauración ecológica generada por una ecología de la mente (Bateson, 1972); por una conciencia de especie capaz de conducir a la humanidad hacia un nuevo orden ecológico.

42 Mas, este "sujeto ecológico" no podría derivarse del pensamiento reflexivo del sujeto sobre sí mismo, sus operaciones y sus acciones, concepción con la cual el ecologismo estaría recreando la idea de un sujeto ideal fuera de las determinaciones que lo

configuran y someten a un orden externo, a las órdenes dictadas por los imperativos categóricos y razones de fuerza mayor que determinan sus condiciones de existencia. El sujeto y su conciencia no existen fuera del orden ontológico de lo real y de la realidad del sistema mundo que habita, separado de los efectos simbólicos, tecnológicos y económicos, así como las relaciones de poder que invaden a la conciencia, al pensamiento, al ser del sujeto. Porque justamente es ese orden de determinaciones lo que ha trastocado la idea de "sí mismo" del sujeto auto-consciente –de su introspección y su auto-análisis– en las condiciones actuales del **ser en el mundo**.

43 Empero, la idea de un sujeto ecológico deambula no sólo en el orden de las ideas –de la ecología de la mente de Bateson o de la ecología generalizada y el pensamiento complejo de Morin–, sino que se ha decantado en el campo de la ecología política. En este sentido, desde una perspectiva ecofeminista y siguiendo la idea del "reverdecimiento del yo" de Joanna Macy (1991), Petra Kelly planteaba los principios ideológicos y espirituales de una política verde:

> Hemos de aprender a pensar y actuar desde nuestros corazones, a reconocer la interconexión de todas las criaturas vivientes y a respetar el valor de cada hilo de la vasta trama de la vida. Es una perspectiva espiritual y la base de toda la política verde [...] la política verde requiere de nosotros que seamos tiernos y subversivos a la vez [...] El planteamiento verde de la política [...] reconoce que cada uno de nosotros es parte de los problemas del mundo y también somos parte de la solución [...] No hay necesidad de esperar hasta que las condiciones sean ideales. Podemos simplificar nuestras vidas y vivir de un modo que afirme los valores ecológicos y humanos. Llegarán condiciones mejores porque hemos empezado [...] la meta fundamental de la política verde es lograr una revolución interior, 'el reverdecimiento del yo' (Kelly, 1994:39-40).

44 Esta nueva política ecológica, esta nueva cultura verde, está anclada en una nueva concepción del yo. En ella se despliega una estrategia discursiva que busca reposicionar al ser ante el mundo en la construcción de una nueva identidad, de un *self* ecológico que trasciende al yo del sujeto aislado, al ego del yo mismo, para conectarse con otros seres y con el planeta vivo. En la visión de Joanna Macy,

> El yo (*self*) es un constructo metafórico de la identidad y de la acción (*agency*), el suelo hipotético sobre la cual construimos nuestras estrategias para la supervivencia, la noción alrededor de la cual enfocamos nuestros instintos de auto-conservación, nuestras necesidades de auto-aprobación y las fronteras de nuestro propio interés [...] La noción convencional del yo (self) [...] a la que hemos estado condicionados por la cultura dominante se está derrumbando. Lo que Alan Watts llamó el 'ego encapsulado en la piel' y al que Gregory Bateson se refirió como 'el error epistemológico de la civilización occidental', se está desprendiendo y despellejando. Está siendo reemplazado por constructos más amplios de identidad y de auto-interés por lo que podríamos llamar el *self* ecológico, coextensivo con otros seres y la vida de nuestro planeta. Es a esto a lo que llamo el 'reverdecimiento del yo (self)' (Macy, 1991).

45 Esta nueva conciencia del yo es un cambio en la forma de identificación, que permite extender la idea de intersubjetividad para enlazar al ser-ahí con el ser del mundo, con los otros seres de la naturaleza. En palabras de Macy, esta identidad:

> es capaz de extender el sentido del *self* para comprender el ser del árbol y de la ballena (los seres de la naturaleza). El árbol y la ballena dejan de ser objetos removibles, separados y desechables que pertenecen al mundo 'de afuera'; son intrínsecos a nuestra propia vitalidad. A través del poder de este cuidado, la experiencia del yo mismo (*self*) se expande más allá del ego encapsulado en la piel [...] expresan un deseo y una capacidad que se libera de la prisión de los viejos

> constructos del yo [...] el reverdecimiento del *self* implica una combinación de lo místico con lo práctico y lo pragmático, trascendiendo la separación, la alienación y la fragmentación [...] La emergencia del *self* ecológico sucede por la convergencia de tres desarrollos. Primero, [...] el ego-*self* está siendo trastocado por los efectos psicológicos y espirituales que sufrimos de los peligros del exterminio masivo. Segundo [...] la visión sistémica que surge de la teoría general de sistemas o de la cibernética. Desde esta perspectiva, la vida se comprende como sistemas auto-organizativos que se sostienen por sus interrelaciones. La tercera fuerza es el resurgimiento de espiritualidades no dualistas [...] Esto nos permite reconocer nuestra profunda interconexión con todos los seres [...] es una medida de la apertura del corazón que abre lugar para el saneamiento del mundo [...] y es una respuesta adaptativa [...] que reconoce nuestro enraizamiento en la naturaleza, que supera nuestra alienación del resto de la creación, y cambia la manera como experimentamos nuestro *self* a través de un proceso siempre ampliado de identificación (Macy, ibid.).

46 Mas ese intento de reconfigurar al sujeto a través de la redefinición de un *self* ecológico que trascienda al "sí mismo" del sujeto autoconsciente, no se escapa al atrapamiento reflexivo del *self*. Sobre todo cuando esa revolución del sujeto proviene, más que de una desconstrucción de la racionalidad del mundo, de una autorreflexión del yo en el **sí mismo** de su individualidad al que remite la noción del *self*, sin antes dilucidar, más allá de su intencionalidad de abrirse hacia la intersubjetividad y de conectarse con otros seres, el problema de la interculturalidad y de la otredad a que debe conducir el principio del *self* ecológico en la restauración de un mundo globalizado.

47 Más allá de la ecología de la mente, de los enfoques sistémicos y el pensamiento complejo, resulta imposible comprender los procesos socio-ambientales como un agregado de acciones centradas en un *self* individual dotado de conciencia ecológica. Pues los procesos que deciden sobre la emergencia de una conciencia colectiva en la reconexión de las culturas con la naturaleza no pueden provenir de la subjetividad del individuo aislado, ensimismado y autorreflexivo. Como afirma Bateson, "la unidad auto-correctiva que procesa la información es un sistema cuyas fronteras no coinciden ni con las fronteras del cuerpo o con aquello que popularmente llamamos 'self' o 'conciencia'." Bateson afirma así que el 'self' –el sujeto autocontenido en su conciencia– es una falsa construcción de la modernidad que ha conducido a la crisis ambiental.

48 En una evaluación perspicaz, que al tiempo que celebra la ideología contracultural que se expresa en el ecologismo como una identidad global frente al poder sin rostro de la globalización que se sustenta en el sujeto abstracto, ironiza sobre la posibilidad de trasladar la idea del *self* ecológico hacia una conciencia de especie que implique una solidaridad de los humanos con sus otros culturales y con los otros del mundo vivo, Castells comenta:

> Esta nueva 'identidad como especie', que es una identidad sociobiológica, puede superponerse fácilmente a las tradiciones históricas, los lenguajes y los símbolos culturales multifacéticos, pero es difícil que se mezcle con la identidad nacionalista estatal. Así pues, hasta cierto punto, el ecologismo supera la oposición entre la cultura de la virtualidad real, que subyace en los flujos globales de riqueza y poder, y la expresión de las identidades fundamentalistas culturales o religiosas. Es la única identidad global que se plantea en nombre de todos los seres humanos, prescindiendo de sus ligaduras específicas sociales, históricas o de género, o de su fe religiosa. Sin embargo, puesto que la mayoría de la gente no vive su vida de forma cosmológica y la asunción de una naturaleza compartida con los mosquitos aún plantea algunos problemas tácticos, el asunto esencial en cuanto a la influencia de la nueva cultura ecológica es su capacidad para tejer los hilos de las culturas

> singulares en un hipertexto, compuesto por la diversidad histórica y la comunidad biológica. Denomino a esta cultura la "cultura verde" [...] en los términos de Petra Kelly [...] La ternura de la subversión, la subversión de la ternura: estamos muy lejos de la perspectiva instrumentalista que ha dominado la era industrial, tanto en su versión capitalista como en la estatista. Y estamos en contradicción directa con la disolución del significado en los flujos del poder sin rostro que constituyen la sociedad red. La cultura verde, según se propone en un movimiento ecologista multifacético, es el antídoto de la cultura de la virtualidad real que caracteriza los procesos dominantes de nuestras sociedades (Castells, 2003).

49 Ciertamente, frente a la problemática ambiental emergente, que traza nuevas responsabilidades y horizontes de acción, es posible pensar un sujeto ecológico dentro de la configuración de un campo ambiental, y en la dimensión subjetivada de las expresiones de los sujetos y los actores sociales que allí se inscriben, de los autores de los discursos que allí se formulan y de la "dimensión instituida de los movimientos y organizaciones como la acción instituyente de sus agentes", como protagonistas de un nuevo movimiento de cambio histórico o de un nuevo paradigma societario (Carvalho, 2006). Este procedimiento sociológico permitiría tipificar y caracterizar a los sujetos-actores sociales del ambientalismo complejo y multifacético, donde emergen nuevos actores sociales dentro de una red de intereses en conflicto y una disputa de sentidos e interpretaciones de la naturaleza que rompe el espejo de la representación de los imaginarios de las identidades originarias y la configuración de subjetividades provenientes del idealismo de la filosofía de la conciencia, incluyendo al supuesto sujeto ecológico derivado de la emergencia de una conciencia ecológica o una conciencia de especie.

50 La emergencia del ecologismo ha venido así a replantear la cuestión del sujeto como el surgimiento de un ser inserto en su entorno, con una conciencia de sí y una visión holística del mundo que habita. Pero la nueva reflexión sobre el sujeto no sólo proviene de una sustitución del sujeto de la ciencia por un ser orgánico, por un sujeto inserto en la episteme post-estructuralista de la "ecología generalizada". Las nuevas identidades nacen de la crítica a la epistemología que crea al sujeto como sujeto de la ciencia; del estructuralismo crítico que concibió al sujeto como un 'efecto-sujeto' para analizar los procesos de subjetivación y de sujeción que producen los aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1971) y la jaula de racionalidad de la modernidad (Weber, 1983).

51 Este sujeto del ecologismo, no es el sujeto autoconsciente, liberado de toda estructura, de toda determinación, de toda condición. Es un sujeto que se re-identifica y contra-identifica con las estructuras que lo definen y lo condicionan, desde donde reinventa sus propias identidades en procesos de resignificación y de emancipación. Las identidades que se configuran en el campo de la racionalidad ambiental trascienden de esta manera la filosofía del sujeto de la modernidad que llevó a la autorreflexión y al cuidado de sí; a la conciencia en sí y la conciencia para sí, a la conciencia ecológica y al cuidado del ambiente, como respuesta y responsabilidad por las condiciones de vida del sujeto.

52 El supuesto "sujeto ecológico" no podría emerger de la autorreflexión del sujeto de la lengua, de la metafísica, de la ciencia. El "sujeto ecológico" se configura a través de un pensamiento crítico y complejo, en la producción de un nuevo discurso sobre la inscripción del ser humano en la naturaleza, dentro de una posición política de reapropiación del mundo –de la naturaleza, de la cultura– y una ética de la otredad en la cual se abren los cauces para la recreación del mundo en el horizonte de la sustentabilidad. Allí se forjan nuevas identidades colectivas que reconstruyen las

relaciones entre culturas y entre estas y la naturaleza en la construcción de nuevos territorios de vida.

53 El sujeto no se libera de sus amarras, de las determinaciones estructurales generadas por el proceso de racionalización que lo sujeta al mundo virtual generado por la objetivación del mundo, por un acto de autorreflexión. El sujeto se emancipa transformando su carácter de sujeto-objetivado-sujetado en la invención y forja de una nueva identidad; de una identidad que proviene del origen constitutivo de una cultura, de una nueva comprensión de la condición humana inserta en las condiciones ecológicas de la naturaleza; en la desconstrucción teórica y política del mundo objetivado y del pensamiento que lo ha generado; por una acción social transformadora, no solo de la interioridad del sujeto, sino de la organización y del devenir del mundo externo en el que vive el sujeto, de manera que ese otro mundo posible cambie las formas posibles de ser y de vivir en el mundo real.

54 Esa transformación es la que opera el juego de la invención de las nuevas identidades del ser cultural; es decir, en la forma como los seres humanos colectivos reinventan sus identidades al pensarse en su mundo relacionándose con otras culturas en un diálogo de saberes, entendido como un diálogo de seres culturales diferenciados; no de sujetos ecológicos aglutinados en una solidaridad global –la de una supuesta conciencia de especie–, sino la de identidades colectivas arraigadas en territorios de vida que se enlazan en una política de la diferencia y una ética de la otredad, en el reconocimiento de una diversidad de formas de vida cultural armonizadas en sus diversos contextos ecológicos.

55 La reflexión sobre el sujeto desde el ambientalismo no lleva a una ecología del ser o a promulgar la emergencia de un sujeto ecológico, sino a una exégesis de la constitución del sujeto y de la subjetividad, a una hermenéutica de la ipseidad del yo, a la desconstrucción de la autoconciencia del sujeto, para repensar el ser en su relación constitutiva con el mundo que habita, para rescatar al "ser ecológico" desde sus imaginarios de vida, en sus formas de territorialización, sus encuentros en la otredad cultural, en un mundo de diversidad, en una ontología y una política de la diferencia. En las perspectivas de la desconstrucción del mundo objetivado y de la construcción de una sociedad ecológica, el sujeto se transforma en la reinvención de sus identidades, que comportan un pensamiento y acciones estratégicas para desconstruir la racionalidad dominante y construir una racionalidad ambiental.

Emergencia de la identidad: ontología del ser y ética de la otredad

56 Heidegger lo había dicho y predicho: el problema de nuestro tiempo es que no lo estamos pensando; que lo miramos desde el discurso autocomplaciente de la modernidad instaurada y de la verdad de la ciencia. Pero, "la ciencia no piensa": no piensa en el sentido de la restauración del ser y de la condición de la crisis de sustentabilidad del mundo. De tener esa aseveración alguna dosis de verdad, la construcción de un futuro sustentable no podrá provenir de la autorreflexión del sujeto de la ciencia ni de las nuevas visiones holísticas de la complejidad, si estas se configuran como paradigmas científicos que continúan procurando la apropiación subjetiva de un mundo objetivado y la recuperación del control social del mundo en la era del riesgo, en un falso aseguramiento del sujeto frente a su creciente incertidumbre, alienación y desasosiego.

Lo que necesitamos es una comprensión renovada del mundo, de las condiciones de sustentablidad de la vida y del sentido de la existencia humana, de saberes que no aportan los paradigmas científicos.[9]

57 No se trata pues de restaurar al sujeto de la ciencia –de valorar el conocimiento personal, como quería Polanyi (1958); de enganchar al sujeto en una cadena de relacionamientos entre órdenes ontológicos y epistemológicos, y en los bucles de retroalimentación del pensamiento complejo, como imagina Morin (1977, 1980)–, de aprovechar las fallas estructurales de los paradigmas científicos para colar por sus intersticios al sujeto iluminado por una nueva conciencia de si y para sí, de una conciencia de especie o una conciencia ecológica planetaria, de un método interdisciplinario instaurado en una fenomenología capaz de disolver la dualidad objeto-sujeto por la intencionalidad del sujeto. El reto no está en la capacidad de resistencia ante los imperativos categóricos de una globalización que avasalla la vida y subyuga la subjetividad, sino en la posibilidad de *re-existencia* del ser y de sustentabilidad de la vida, como lúcidamente señala Carlos Walter Porto Gonçalves (2006). Y eso deberá pasar por el cuestionamiento de la categoría misma del sujeto de la ciencia para llegar a una concepción renovada del ser humano en su relación con su saber y con el ser de la naturaleza.

58 Con la búsqueda de nuevos paradigmas sociológicos, la ciencia social intenta refundar al sujeto y reactivar al actor social, antes de que sucumba aplastado por el peso de la objetividad dislocada del mundo: por la simulación y el simulacro generados por las estrategias fatales de la hiperrealidad (Baudrillard, 1983). Mas ¿es posible rescatar al sujeto atrapado en la cruzada del conocimiento, subvertido por el inconsciente, sometido por la economía, disuelto en la complejidad ambiental?

59 El sujeto de la modernidad es el sujeto de la ciencia; la forma sujeto está conformada, constituida por el efecto de la formulación metodológica cartesiana: el sujeto separado, el sujeto sujetado, el sujeto efecto de las determinaciones de los paradigmas de la ciencia. Lacan buscó descifrar al inconsciente con una ley, estructurarlo para que fuera ciencia, la ciencia de otra verdad, la verdad como causa que emerge del inconsciente. Heidegger, con su proclama de "dejar ser al ser", no sólo vino a cuestionar el legado de la metafísica en la objetivación del mundo, sino también en su creación del sujeto, del sujeto de la ciencia que es la contraparte del objeto de la ciencia, así como de la realidad objetiva y objetivada. De esta manera abre la vía de una ontología que se enlaza con el ecologismo en su crítica de la ciencia mecanicista y fragmentada. De la ecología profunda aflora una conciencia que vendría a restaurar al mundo dislocado por la intervención de la ciencia y la economía a partir de los deseos que invaden y constituyen las predisposiciones subjetivas del sujeto ecológico para recomponer al mundo fragmentado, al planeta degradado y al sujeto desgarrado.

60 Esta ética ambiental –ética de la responsabilidad hacia la vida que emana de la "vuelta al ser"–, no se agota en una mera valorización del ente –la reivindicación de los derechos intrínsecos de la naturaleza–, pues como advierte Heidegger:

> Aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a "dios" el "valor supremo", lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa

> proclamar a son de trompeta la falta de valor y la unidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto." (Heidegger, 1946/2000)

61 La ontología heideggeriana abre nuevas perspectivas (no paradigmáticas) para pensar al mundo y al sujeto. La vuelta al ser abre la pregunta sobre el ser del mundo, el ser de las cosas del mundo, y sobre el ser-ahí, es decir, la forma de ser del ser humano como **ser en el mundo**. Mas las condiciones existenciales del ser humano, como ser finito, como "ser para la muerte", no implica una visión fatalista y finalista del ser humano; no es una visión subjetiva ante la condición límite del ser (que confronta la ideología del crecimiento sin límites). Pero tampoco se reduce a una ontología genérica y universal del ser. Hoy en día, ante la reemergencia de los pueblos indígenas, surge la cuestión del ser colectivo, que más allá de la oposición dialéctica de la conciencia del capitalista frente a la conciencia crítica del proletariado (y todos los movimientos sociales que se agitaron bajo esa bandera), hoy se resignifica en una **política de la diversidad y de la diferencia**. La identidad de los pueblos, que hasta ahora fuera pensada como una identidad originaria, como una esencia cultural, como la identidad de la lógica formal (A=A) que se transfiere a la mismidad del sujeto, se desplaza hacia una nueva noción de identidad dentro de una ontología de la diferencia y de la diversidad cultural (Escobar, 2008; Leff, 2004).

62 Del sujeto de la ciencia y el ser absoluto de Hegel; del sujeto sujetado por el biopoder y el sujeto preocupado por sí mismo (Foucault, 1980, 2002), la epistemología ambiental desplaza la relación de identidad entre el concepto y la cosa a la relación del ser con el saber, del yo con el Otro, del ser con su alteridad (Leff, 2004). Emerge allí una ética de la otredad que viene a dislocar la cuestión del sujeto, más allá de la cuestión del ser, hacia "otro modo que ser". Levinas afirma así que:

> 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, 1999:221)

63 En esta nueva panóptica del ser, se produce un quiebre ontológico, epistemológico y ético que desplaza el imaginario de la representación en la teoría del conocimiento, hacia la relación entre el ser y el saber. Este saber va más allá de la diferencia que establece Foucault (1969) entre conocimiento y saber, en el sentido de que el conocimiento mantiene separados al objeto y al sujeto, mientras que todo saber involucra y modifica al sujeto. El saber es significación del mundo, y en tanto que tal, todo saber es ya saber encarnado en el ser; es apertura a la otredad en un diálogo de saberes, que es un diálogo de seres:

> La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez y la inquietud que significa, no se constituyen 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 (Levinas, 1999:135).

64 Para Levinas, la significancia es proximidad; más que relación de una conciencia con un mundo es

> rechazo fuera de la objetividad que lleva a la no-indiferencia o a la fraternidad de la proximidad: La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, anárquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad. Esta aceptación en la fraternidad que es la fraternidad, nosotros la llamamos **significancia**. Es imposible sin el yo (o más exactamente sin el sí mismo) que, en lugar de representarse la significación en él, significa significándose (Ibid.:142-143).

65 Sobre la resignificación del yo en la significancia, donde se forjan y reinventan las identidades en la inscripción y reposicionamiento del ser en el mundo, Levinas habría escrito:

> Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un 'yo pienso' (Levinas, 1977:60)

66 Levinas viene así a resignificar el sentido del yo y del sujeto, más allá del sentido frío y fragmentado que les designa su lugar en la epistemología cartesiana como sujeto de la ciencia y como el sujeto trascendental del idealismo filosófico. Levinas profundiza y radicaliza la ipseidad del yo pensada por Sartre y Ricoeur al pensar al sujeto no sólo en su permanente proceso de re-identificación a lo largo de los acontecimientos de su vida y en la temporalidad de su existencia, para situarlo en una ética de la otredad. Esa capacidad de transformación del sujeto, más allá de la idea de una autorreflexión individual, se da en la fecundidad del ser en la erotización de la existencia que desplaza a la ipseidad del yo en la relación del sí mismo y a la autorreflexión del sujeto en la hermenéutica de la existencia individual, abriendo el horizonte del porvenir –de lo por-venir, de lo que aún no es; de lo posible más allá de lo posible, de lo visible y previsible en el presente, gracias al encuentro con lo otro, por la erótica de la otredad:

> El *Eros* [...] detiene el retorno del yo a sí [...] El *Eros* no extiende solamente más allá de los objetos y de los rostros los pensamientos del sujeto. Va hacia un porvenir que **no es aún** y que no sólo apresaría, sino que también lo sería: no se trata ya de la estructura del sujeto que vuelve de toda aventura a su isla, como Ulises. El yo se lanza sin retorno, se encuentra en el sí de otro [...] Su futuro no recae sobre el pasado que debía renovar [...] sino en trascender absolutamente en la fecundidad [...] Pero la referencia inevitable de lo erótico al porvenir a través de la fecundidad revela una estructura radicalmente diferente: el sujeto no es solamente todo lo que hará: no mantiene con la alteridad la relación del pensamiento que posee lo otro como un tema, no tiene la estructura de la palabra que interpela al otro, será otro que sí mismo al mismo tiempo porque sigue siendo **él mismo** [...] Esta alteración e identificación por la fecundidad –más allá de lo posible y del rostro– constituye la paternidad." (Ibid., 280-281)

67 En este sentido, Levinas piensa la capacidad del ser humano para repensarse, para resignificar su existencia y reidentificarse, desde su relación de otredad en un mundo de diversidad cultural. Mas ese reto de convivencia en la diferencia no emerge en un acto de trascendencia del sujeto –de la ipseidad del yo–, como si pudiera abstraerse del proceso de racionalización de la vida que ha generado la hiperrealidad de un mundo sobre-economizado, sobre-objetivado y cosificado; de una política desarraigada de la tierra. Hoy en día, las subjetividades se reconfiguran como identidades, como procesos de contra-identificación y de re-identificación en la confrontación con la globalización de la racionalidad económica que constituye al sujeto de la modernidad y en la reinvención de las identidades en la complejidad ambiental (Leff, 2000). La relación de otredad en el encuentro intersubjetivo se transfiere a un contexto más amplio de relaciones: hacia un diálogo de saberes comprendido como el encuentro de seres culturales diferenciados, como identidades colectivas que se miran frente a frente; que dialogan, intercambian

experiencias, construyen alianzas y dirimen conflictos desde mundos de vida diversos, desde sus identidades irreductibles e intransferibles, por la fecundidad de sus diferencias.

68 Esta es la ética política que abre la racionalidad ambiental en la forja de un mundo llevado por la heterogénesis de su diversidad hacia un futuro sustentable.

El sujeto perdido en el laberinto de la complejidad ambiental

69 Luego del descentramiento, de la subversión y el desvanecimiento del sujeto en la era posmoderna, desde una ontología existencial y una ética de la otredad, ¿Cómo pensar al "sujeto" que intenta sobrevivir, reconocerse, reencontrar su lugar en el mundo, reinventar el sentido de su existencia? ¿Como renace ese ser alienado, que vaciado de las formas de pensamiento que daban sentido a su vida, ya solo responde a una necesidad de ser y a un instinto de emancipación para reordenar el mundo que desquició al mundo, que lo sujetó como sujeto, que lo encerró en la jaula de racionalidad, desde la cual lanza aullidos hacia algún escucha y mira hacia otro que ya no es el *alter ego* que reflejaba su imagen especular?

70 ¿Cómo desconstruir al sujeto de la modernidad? ¿Cuál sería la condición del "sujeto" en el mundo posmoderno? Para ello hay que entender que el sujeto –la noción de sujeto que forja al sujeto de carne y hueso–, es producto de un modo de pensar que ha generado no sólo al estructuralismo como paradigma, sino que al mismo tiempo ha producido las estructuras del mundo objetivo, los órdenes de racionalidad donde vive el sujeto. El sujeto re-existe frente a una estructura que lo atrapa, que lo sujeta, que define su ser, que constriñe su libertad, que configura los códigos de sentido en los que vive su existencia.

71 El sujeto es una categoría que nace de la forja del método científico y de la racionalidad de la modernidad. El sujeto (libre) quedó atrapado en ese mundo objetivado que lo sujeta. Sade, Nietzsche y Bataille, buscaron sacudir la subjetividad del sujeto subyugado. La autorreflexión del sujeto que se enfrenta a la complejidad ambiental no lo libera de su condición como sujeto de la gramática, del inconsciente, de la ciencia; que lo confronta con su ser desasosegado, desorbitado, vaciado de sentido por un mundo desbocado en el que habita, en el cual el sujeto no está más contenido por una norma, orientado por una ética, sostenido por una razón de ser. En su libertad condicionada por una racionalidad insustentable, el sujeto ha perdido todo asidero con la realidad y toda autoría de su existencia. El sujeto que busca recurrir a su autoconciencia se topa con un imaginario que ya no le devuelve ninguna certeza desde la mismidad de su ser, ni lo conduce hacia una hermenéutica que restaure el sentido de su vida.

72 ¿En que punto podría apoyarse el sujeto para catapultarse hacia la vida en un acto de autorreflexión, para dar cuenta de la interioridad de su subjetividad donde anidaron los imperativos categóricos de la racionalidad moderna y las condicionantes de la tecnoeconomía, instituyendo sus mundos de vida, donde se manifiestan sus motivaciones, sus acciones y sus aspiraciones? Podemos afirmar que en la medida que la racionalidad moderna generó estructuras determinantes (y no solo un pensamiento determinista), los sujetos así conformados han interiorizado –subjetivado– esas determinaciones. Somos sujetos del orden económico y jurídico, así como de los regímenes políticos dominantes, que no sólo nos sujetan y oprimen, sino que han incorporado en nuestra subjetividad formas de comprensión y sensibilidad hacia ese mundo racionalizado, la norma social, del

bien y del sentido de la vida humana moderna. Estas determinaciones subjetivantes han alcanzado hasta a las personas más marginadas por esta racionalidad, a los grupos humanos tradicionales y las poblaciones indígenas a través de un largo proceso de colonización de sus modos de vida para insertarlos en la unidad del Estado-nación y en el orden económico mundial.

73 Mas, ¿hasta qué punto los indígenas –llamados a ser importantes actores de la sustentabilidad– estos seres culturales configurados por sus cosmovisiones, sus imaginarios, sus *habitus* y sus prácticas han podido resistir ese proceso de subjetivación? ¿Hasta dónde pueden ser entendidos como sujetos? ¿Cómo conservar al sujeto en la entereza de su "autoconciencia", en la integridad de su yo, ante el desmoronamiento y la desintegración del mundo? El sujeto descentrado se ha desorbitado. El sujeto que mira desde fuera al mundo, el sujeto de la ciencia, construyó un mundo objetivo en el que el sujeto quedó atrapado. Del sujeto libre y neutro, de la Idea Absoluta de Hegel, del sujeto trascendental del humanismo kantiano, el ser quedó sujetado por las determinaciones de las estructuras del mundo objetivo: sujeto a las reglas de la economía y a las normas de la sociedad, sujeto a las estrategias del poder y a las significaciones de la cultura dominante.

74 El sujeto quedó aprisionado dentro de la racionalidad del Iluminismo de la razón, que lo convirtió en objeto de la psicología y de la antropología. El mundo objetivado se ha vuelto como un búmeran contra el sujeto para sujetarlo. El sujeto se volvió un receptáculo que interioriza una racionalidad económica que se filtra por su piel, que corre por la sangre de sus venas, que codifica las sinapsis de su pensamiento. El *homo sapiens* se convirtió en *homo economicus*. Vibramos, sentimos y sufrimos con los vientos huracanados que generan las oleadas y colapsos de la globalización económica y del cambio climático, sin saber cómo los generamos, sin que el sujeto de la ciencia –sobre todo el de la economía– pueda saber nada de la hiperrealidad que creó con la falsa ideología de la libertad del mercado, de su desconexión con las condiciones de sustentabilidad de la producción y de la vida.

75 ¿Cómo podría escapar el sujeto a este aprisionamiento? ¿En qué medida podría el pensamiento posmoderno ser una vía de liberación del sujeto? ¿Como habrá de reconstituirse el sujeto cuando hayan desaparecido las estructuras institucionales y cuando los órdenes de racionalidad de la modernidad dejen de regir su existencia; cuando el sujeto se haya desvanecido con la disolución de las estructuras por efecto de la desconstrucción de la racionalidad que le dio cuna? ¿De donde re-emerge y cómo re-existe el ser-ahí en la complejidad ambiental que lo habita?

76 Pues la complejidad ambiental no es un sistema, no es una estructura. La complejidad del mundo emerge de la saturación de las sobredeterminaciones que impone el proceso de racionalización de la modernidad; comienza a pensarse como un entramado de estructuras, dentro de una teoría de sistemas, donde los diferentes órdenes ontológicos y epistemológicos podrían articularse y enlazarse: donde el sujeto busca emanciparse de ese conjunto de órdenes de racionalidad, de estructuras objetivas, complejas e inconscientes que lo sujetan.

77 El sujeto emerge con la Ilustración producido por la ideología del individualismo, del sujeto auto-consciente, del sujeto libre. En el embrollo de las contradicciones que atrapan al sujeto en la posmodernidad y en la crisis ambiental, el ser no renace en la forma de un nuevo sujeto ético y ecológico; el sujeto se emancipa por la reinvención de sus identidades, en la hibridación de su ser cultural, en un nuevo encuentro entre lo real y lo simbólico.

78 El ser que se configura en la complejidad ambiental trasciende al sujeto de la ciencia que se define desde la objetividad y objetivación del mundo, para re-identificarse con el ser del mundo y como un ser en el mundo. Esta exégesis del ser, de la mirada del ser hacia el mundo, abre nuevas perspectivas para desconstruir y reconstruir al mundo y los mundos de vida de los seres humanos. Esta desconstrucción, más allá de conducir hacia un relativismo subjetivo, abre las diferentes formas del ser cultural que reinventan sus identidades y recrean diferentes mundos de vida. Si las subjetividades se forjan en la modernidad entre la estructura que atrapa al sujeto y su sueño de libertad, las nuevas identidades surgen de la reconfiguración del mundo ante el límite que marca la crisis ambiental a la sustentabilidad de la vida. No es la simple irrupción de un nuevo sujeto que emerge de una evolución de la *physis*, el sujeto autoconsciente del pensamiento complejo, del sujeto ecológico de la noosfera: es el ser frente a la muerte entrópica del planeta y la resignificación de la vida.

79 En la crisis ambiental se disuelve el sujeto y renace el ser cultural desde la reconfiguración de sus identidades. En la medida en que pensamos la subjetividad configurada por una cosmovisión o un paradigma que ordena la conciencia y los mundos de vida de las personas, los seres humanos son sujetos de una estructura, sea la del lenguaje, del inconsciente, del orden ecológico. La interioridad del sujeto es configurada por órdenes subjetivantes que producen sujetos objetivados por esa estructura. En la racionalidad ambiental se emancipa el ser de ese estado de subjetivación del sujeto. De la complejidad ambiental emergen identidades híbridas, que más allá de todo esencialismo, se forjan en una nueva relación entre lo real y lo simbólico, entre el ser del mundo y el ser en el mundo, en la relación del ser con lo otro, en el encuentro de seres culturales diferenciados y diversos.

80 Las identidades no renacen de una autorreflexión del sujeto individual, luego de andar penando en su vacío existencial y de haber interiorizado un pensamiento ecológico y complejo. La reinvención de las identidades es un reposicionamiento del ser en el mundo, de un mundo invadido y congestionado por la imposición de una racionalidad que avasalla la vida misma, de un mundo diezmado y degradado, de un mundo desbocado hacia la muerte entrópica del planeta. Las nuevas identidades anidan en un nuevo actor político, no del trazado por el pensamiento metafísico y dialéctico; no el sujeto de la contradicción que busca desujetarse del capitalismo conservando sus raíces yoicas y metafísicas, sino del ser ebrio de identidades híbridas por el encuentro con sus otros, por la interiorización e incorporación de otredades.

81 Las identidades vienen a suplantar al sujeto determinado por las estructuras, al sujeto del conocimiento, al sujeto libre por obra de su autoconciencia y de la democracia liberal. Las identidades se reconstituyen como formas de reconocimiento del ser que se ha complejizando en el proceso de globalización. Las identidades han estado asociadas a una pertenencia a una raza, a una religión, a un país, a un pueblo, a una comunidad, a un territorio. En este sentido, estuvieron asociadas a un origen. El proceso de globalización, al propiciar y forzar los intercambios mercantiles y los encuentros humanos, ha intensificado los mestizajes raciales, iniciados por las conquistas y las colonizaciones, y seguidos por las emigraciones generadas por el comercio, por la dominación política y por las emergencias ambientales. Estos encuentros culturales no sólo han significado una mezcla de razas; con ellos se fue dando un proceso de hibridación cultural. Así, desde los orígenes de la civilización, se fueron forjando identidades a través del encuentro de ideologías que configuraban identidades y formas de ser en el mundo. La raza y la religión

definieron identidades. Con la emergencia del Estado-nación y los imperios religiosos (el imperio español-cristiano, el imperio otomano-musulmán, el imperio protestante anglosajón) se fundieron las identidades nacionales y religiosas, creándose incluso figuras emblemáticas, como la del mexicano-católico-guadalupano. En países pluriétnicos conviven diversas identidades nacionales arraigadas en grupos sociales, etnias, religiones y castas, donde más allá de los mestizajes raciales se dieron sincretismos culturales, conflictos interétnicos por territorios o por predominios religiosos en luchas internas de poder.

82 Estas mezclas raciales e ideológicas que fueron configurando identidades diversas, existieron siempre y fueron producto de mestizajes culturales. En la configuración de las identidades se fueron mezclando las matrices raciales, nacionales y políticas, predominando cualquiera de estas dimensiones según la fuerza dominante o subordinada de sus actores en la forja específica de individualidades colectivas. De esta manera, la fuerza de la ideología americana fue absorbiendo y subordinando los orígenes nacionales y raciales de sus inmigrantes (afrodescendientes, orientales, latinos, europeos) quizá con más fuerza que la capacidad de asimilación de las inmigraciones a otros países del orbe. La diáspora judía generó diferentes formas de asimilación y arraigo en las culturas de los diferentes países donde inmigraron, generando comunidades más o menos abiertas a la asimilación nacional y a su mixtura con otras razas y religiones, marcando diversas formas de identidad nacional-racial-religiosa-cultural.

83 Estos procesos de hibridación cultural e identitaria se están complejizando con la intensificación de los intercambios comerciales, de las emigraciones y de la emergencia de movimientos políticos radicales en el mundo. El proceso de globalización ha generado alianzas de clases internacionales congregadas en foros económicos, comerciales o empresariales, y en redes de resistencia congregadas en foros alternativos, entre los cuales es emblemático el Foro Social Mundial. Surgen procesos sociales, como la Vía Campesina, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México; a nivel regional la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), o las alianzas de movimientos indígenas como la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que son forjadoras de nuevas identidades supranacionales pero que se arraigan en movimientos sociales y procesos locales. En estos procesos se inscriben los movimientos de emancipación de los pueblos indígenas de América Latina y del mundo, desde los pueblos Mapuche del Sur hasta los Comcaac del Sonora en el Noroeste de México, que incorporan cada vez más en sus reivindicaciones la reapropiación de su patrimonio natural y cultural, y entre los cuales son emblemáticos el Proceso de las Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano por la apropiación de su biodiversidad y el de los *seringueiros* en el estado de Acre en Brasil para el establecimiento de sus reservas extractivistas. Asimismo se están reconstruyendo identidades emancipatorias en torno al sentido existencial del **vivir bien** de los pueblos aymara, como un imaginario solidario con la vida, capaz de resignificarse en diferentes culturas para construir alianzas en la diversidad para la construcción de un futuro sustentable.

La reinvención de las identidades y la construcción de la racionalidad ambiental

84 La sustentabilidad ha venido tejiendo una constelación discursiva de significados diversos, en la cual se inscriben diversos sujetos de sus enunciados, de los cuales derivan diferentes formas de subjetividad que se configuran dentro de los sentidos, los propósitos, las acciones y los comportamientos que orientan y a los que conducen tales formaciones discursivas. Pero vale preguntarnos si el "sujeto ecológico" que así se configura –el ser que se inscribe en los procesos de construcción de un mundo ecologizado, de una racionalidad ambiental y en el horizonte de la sustentabilidad– es un ser des-sujetado, o si la idea de sujeto que de allí se desprende no es sino una categoría construida *ad-hoc* para un abordaje de análisis sociológico y discursivo –el de las nuevas corrientes de la sociología ambiental–, aquel que permitiera aprehender a dichos actores, organizaciones y movimientos sociales, como constituidos por sujetos instituidos por una cierta conciencia y por intereses ecológicos, por objetivos y metas de sustentabilidad a ser alcanzadas dentro de la racionalidad social establecida. Las creencias, cosmovisiones e intenciones que derivan de una formación discursiva conforman a un sujeto, pero no agotan en su dialéctica la relación del ser con su saber, del cual emergen las nuevas identidades en la complejidad ambiental y los nuevos actores sociales, en quienes encarna una nueva racionalidad social para la construcción de un futuro sustentable.

85 El viejo actor social quedó mudo e inerme ante un mundo saturado que ha constreñido la subjetividad del sujeto. La acción social quedó paralizada, su inventiva cercada por la racionalización del modo de conocimiento de la realidad instaurada, coartando el acontecimiento capaz de reordenar los órdenes de racionalidad y de transformar las estructuras que determinan su posible libertad. Como ha analizado Bajtin,

> El encuentro de un elemento trascendente *a priori* en nuestra cognición no ha abierto una salida desde el interior de la cognición, es decir, desde su contenido semántico hacia el acto cognoscitivo real e históricamente individual, no ha superado el aislamiento y la mutua impenetrabilidad entre los dos, y para esa actividad trascendente tuvo que ingeniar un sujeto puramente teórico, históricamente inválido, una conciencia en general, una conciencia científica, un sujeto gnoseológico. Pero, desde luego, este sujeto teórico tuvo que plasmarse, en cada ocasión concreta, en cierto hombre real, actual y pensante, para comulgar desde su mundo inmanente del ser concebido como objeto de su conocimiento, con el ser del acontecer histórico, del que el primero es tan solo un momento (Bajtin, 1997:13).

86 Para revivir al actor social, para abrir el mundo posible al acontecimiento que permita restaurar las condiciones de sustentabilidad de la vida, debemos salirnos del encuadre analítico del sujeto epistemológico de la modernidad para pensar lo que está sucediendo en la "subjetividad de las personas", en sus mundos de vida, sus procesos cognitivos, sus imaginarios, sus simbolizaciones de la naturaleza, sus estrategias discursivas y políticas donde se definen los sentidos existenciales en la recreación de sus órdenes culturales, en sus procesos de reapropiación de la naturaleza, en su enfrentamiento con el proceso de globalización que tiende a sujetarlos (si no a marginarlos, a colonizarlos, a integrarlos y exterminarlos) a transformarlos en sujetos de un orden cosificador que los reduce a objetos funcionales para el sistema mundo económico-ecológico dominante, que ya no busca el cambio social, sino la adaptación al ineluctable cambio climático.

87 Pues los actores de la sustentabilidad no se inscriben en esos procesos emancipatorios y de reposicionamiento ante la crisis ambiental–, como sujetos determinados por las estructuras derivadas de la racionalidad que los ha colonizado y subyugado (incluyendo a las ciencias que los estudian y analizan como sujetos y agentes –la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la economía–, ni como sujetos autoconscientes de una modernidad reflexiva, sino como **personas**, como seres humanos que aspiran a forjarse un lugar en un mundo restaurado, en un mundo posible. Y ese posicionamiento no es la restauración de una identidad esencial y originaria, ni la adaptación del sujeto a las nuevas funciones que le asigna la globalización económico-ecológica, ni el reflejo del pensamiento ecológico en una conciencia de especie, sino la recuperación de su ser a través de la reinvención política de su identidad y en un proceso de reapropiación de la naturaleza, en la construcción de un futuro sustentable.

88 Lo que allí emerge es algo nuevo en el ser que no es comprensible como la suma de las determinaciones de diversas estructuras que sujetan al sujeto (del inconsciente, de la lengua, de la economía), pero que tampoco deriva simplemente de la definición y la libertad de un nuevo sujeto ecológico dotado de una conciencia holística derivada de un paradigma de complejidad. Se trata de ser cultural que reinventa su identidad en la complejidad ambiental y en la perspectiva de la construcción de un futuro sustentable.

89 La actualización del ser frente a la globalización está reconfigurando las identidades. La complejidad ambiental lleva a repensar el principio de identidad formal que afirma la mismidad del ente –incluso la autorreflexión del *self*-ecológico ante un mundo ecologizado– frente a la complejidad que anuncia la diversidad y la pluralidad del ser. Re-identificarse en la perspectiva de la complejidad ambiental implica dar un salto fuera de la lógica formal y del pensamiento ecológico, para pensar un mundo conformado por una diversidad de identidades, que constituyen formas diferenciadas del ser individual y del ser colectivo de los pueblos. En ese sentido, el saber que fragua en la identidad resiste y enfrenta la imposición de un pensar externo sobre su propio ser, desde el conocimiento científico y las etnociencias como apropiación del ser de los pueblos (de sus saberes), o desde la lógica y la geopolítica de la globalización ecológico-económica.

90 La configuración de las identidades y del ser en la complejidad ambiental se da como el posicionamiento de las personas y de los pueblos en el mundo; en la construcción de saberes que orientan estrategias de reapropiación de la naturaleza y la construcción de mundos de vida diversos. Y es en esta relación del ser y el pensar que toma sentido pleno el principio de identidad como un proceso de construcción social a través del saber ambiental, más allá del saber personal que incorpora la subjetividad del ser cognoscente dentro de su conocimiento. Es desde la identidad que se plantea el **diálogo de saberes** en la complejidad ambiental como la apertura desde el ser constituido por su historia, hacia lo inédito, lo impensado, lo posible; hacia una utopía arraigada en el ser y en lo real, construida desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura (Leff, 2004, Cap. 7).

91 Las nuevas identidades se constituyen dentro de un campo de diferencias y antagonismos por la apropiación de la naturaleza, movilizadas por la ley límite de la entropía, por la resistencia hacia las sinergias negativas que genera la complejidad ambiental, por la fecundidad que produce el diálogo de saberes entre seres diferentes. Allí se abren nuevos espacios de encuentro de estas identidades sociales con diferentes discursos y políticas de sustentabilidad, de donde emergen nuevos actores sociales en la trama del proceso de complejización óntica, epistemológica y productiva del ambiente. El progreso del proceso

de globalización tecno-económica del mundo ha intensificado los mestizajes, al tiempo que produce nuevas formas de hibridación cultural, tanto por la intervención tecnológica de la vida, como por la emergencia de seres híbridos hechos de materia, de organismo, de economía, de tecnología, de signos y símbolos.

92 El llamado al ser en la complejidad disuelve el sentido de la identidad como una esencialidad del ser, como la igualdad del pensamiento formal, o como la mismidad del sujeto anclado en su "yo" subjetivo, para abrir un proceso de re-identificación marcado por el límite de la existencia, pero abierto al mismo tiempo a la potencialidad del ser; del llegar a ser que emana de la fecundidad de la productividad neguentrópica de la naturaleza y de la creatividad cultural de los pueblos. En el pensamiento de la complejidad ambiental, el ser re-emerge más allá de la condición existencial general de todo ser humano, para penetrar en el sentido de las identidades colectivas que se constituyen en la diversidad del ser cultural y la condiciones ecológicas de sus territorios de vida, movilizando a actores sociales hacia la construcción de estrategias alternativas de reapropiación de la naturaleza, en la construcción de sus mundos sustentables de vida.

93 En la perspectiva de la complejidad ambiental, las identidades se reconstituyen en un proceso de reapropiación del mundo. En un mundo globalizado, los procesos de mestizaje cultural implican la reconstrucción de identidades fuera de todo esencialismo que remita a una raíz originaria inmutable y a una cultura sin historia. Las identidades culturales se reconfiguran en un proceso de resignificación del ser colectivo, en una resistencia cultural que, tomando como punto de anclaje su origen y su tradición, confrontan a las estrategias de poder de la globalización económico-ecológica. En este proceso, la identidad, convertida en derecho cultural, se inscribe en una estrategia para la construcción de una nueva racionalidad social arraigada en las condiciones de la naturaleza (lo real) y los sentidos de la cultura (lo simbólico).

94 La reconfiguración de las identidades en la complejidad ambiental lleva a interrogar las formas de asentamiento del ser colectivo en su territorio y de reincorporación en su cultura; a mirar sus procesos de resistencia y de permanencia en el tiempo; a preguntarnos sobre esas formas de identidad, que sin dejar de ser y llamarse desde su origen constitutivo (étnico, nacional, religioso), se **complejizan**en un proceso de mestizajes étnicos y de hibridaciones culturales, para constituir identidades inéditas, que se van conformando y reinventando a través de estrategias de poder para reapropiarse su patrimonio natural y cultural destinadas a reconstruir sus estrategias productivas y sus territorios de vida.

95 Un ejemplo emblemático de estos procesos, es el seguido por los *seringueiros* del estado de Acre en Brasil. Estas personas, venidas de diversos lugares atraídos por el auge del caucho hacia finales del siglo XIX, luego de una larga lucha sindical, reinventaron sus identidades originarias resignificándose como *seringueiros*, adoptando el nombre del árbol del cual derivan sus medios de vida, para reapropiarse de un patrimonio natural y un territorio a través de la invención de sus reservas extractivistas (Porto, 2001).

96 En el juego democrático y en el espacio de la complejidad, la identidad no es sólo la reafirmación del uno en la tolerancia a los demás; es la reconstitución del ser por la introyección de la **otredad** –la alteridad, la diferencia, la diversidad–, en una nueva alianza entre naturaleza y cultura, y la construcción de un futuro como la heterogénesis de la historia, a través del diálogo de saberes. Este es el sentido del intercambio dialógico: la apertura a la complejización de **uno mismo** en el encuentro **con los otros** lleva a comprender la identidad como reconstitución del ser en su encuentro con lo otro en un

proceso de complejización en el que las identidades sedentarias se vuelven trashumantes, híbridas, virtuales. Son identidades que se configuran a través de estrategias simbólicas que arraigan en territorios de vida y bogan hacia nuevos horizontes de sustentabilidad y de sentido.

97 Hoy en día, la modernidad saturada no sólo acelera los encuentros y cruces de identidades, su hibridación y virtualidad inciertas. Su lado más trágico y sombrío, es la pérdida de identidad, el desarraigo del territorio, el desencuentro con la vida. Como nos alerta Bauman (2007), la identidad ha perdido sus referentes; la **identidad líquida** se cuela por doquier, sin que puedan contenerla las estructuras de una modernidad sólida ya disuelta. Los emigrantes y refugiados, forzados a abandonar sus lugres de origen en búsqueda de empleo y seguridad por causas económicas, por razones políticas, por emergencias ambientales o por conflictos raciales, harán un viaje hacia la nada; ni volverán a la patria ni encontrarán asilo en otro territorio. En el mejor de los casos quedarán flotando en un océano de des-identidad, bogando hacia un fin sin destino.

98 Así, en la complejidad ambiental donde se construye la sustentabilidad en la crisis del mundo globalizado, por una parte las identidades se disuelven; por otra parte, rearraigan en el ser cultural y en nuevos territorios de vida. Las identidades que así se reconfiguran, trascienden la hermenéutica del sujeto que se afirma en el cuidado de sí mismo, en la reinvención de su subjetividad individual como historia de vida o en el encuentro del yo frente a otro; en la transición hacia la sustentabilidad las identidades se reconfiguran en el ser colectivo y surgen del antagonismo constitutivo de lo social saturado. Si ante la falta en ser, si por el lenguaje mismo expresamos la existencia en un yo que habla y se afirma en identidades individuales, errantes y pasajeras, estos procesos de reidentificación ya no sólo remiten a mestizajes culturales –incluso a hibridaciones genéticas e identidades inventadas–, en que fuera posible rescatar los rasgos de origen, así como las huellas y los trazos de su reconstitución anclada en las raíces de la naturaleza y de la cultura, cuando los fundamentos de la existencia humana y los órdenes ontológicos en que se fundaron están siendo derrocados y trastocados por el poder de la intervención del mundo por la tecno-economía. Hoy parece esfumarse la posibilidad de arraigar la identidad en un sujeto y en un lugar cuando la voluntad y la imaginación son suplantadas por el poder de la biotecnología; cuando el sujeto individualizado está continuamente en proceso de perder su identidad para fundirse en al anonimato colectivo: como las monedas que se funden en un signo económico unitario y las mercancías que se confunden en el dinero circulante.

99 El ser en el mundo globalizado por la tecnoeconomía se reconfigura en relación con un saber sobre ese mundo en crisis. Las personas que integran una comunidad, un pueblo, una nación, no se reconocen como sujetos, sino justamente como **personas colectivas**. Ellos son sujetos solamente para el orden social externo a su cultura que busca integrarlos como sujetos de un orden jurídico ajeno a sus cosmovisiones, a sus usos y costumbres, como sujetos de un discurso sobre un inconsciente cultural, un orden simbólico y discursivo, pensados y asignados desde los códigos de las ciencias sociales. Estos seres culturales se piensan como personas más que como individuos, fuera de las categorías con las que han sido sujetados por la cultura dominante.

100 Así, la pregunta por el ser social hoy no es la del sujeto antropológico o ecológico, como si se tratara de atraparlo en un paradigma, para que no se escape de la jaula de racionalidad donde éste ha dejado de expresar su identidad. La pregunta es por la condición del ser

humano en el mundo convulsionado por la crisis ambiental, por esa crisis de la racionalidad que forjó la categoría de sujeto.

101 Pues quizá sea por ese empeño de desmenuzar y reconstruir al sujeto, que el pensamiento sigue atrapado y entrampado en el tejido categorial de una modernidad anacrónica, en el cual el pensamiento se obstina en mover y reajustar las piezas del rompecabezas para reordenar con ellas el paisaje de la complejidad ambiental. El único problema, es que las piezas no encajan en este nuevo diseño. Si el sujeto se engancha en la cadena de significantes (Lacan) o en los bucles de retroalimentación de las categorías del conocimiento (Morin), ese sujeto acaba mordiéndose la cola, antes de poder revelar su nuevo sentido o develar su nueva interioridad, por demás vacía, en el bombardeo de determinaciones estructurales, de imperativos categóricos de la razón pura y de categorías del análisis racional que han matado el alma del sujeto.

102 ¿No será por esa limitación conceptual que hasta la fecha, el análisis sociológico ha llegado a percibir y dar cuenta del movimiento socioambiental multifacético, multiclasista y complejo y que a la sociología ambiental le ha faltado la imaginación sociológica para acompañar la construcción de una racionalidad ambiental? La crítica de la modernidad insustentable lleva a cuestionar la categoría de sujeto para llegar a comprender la interioridad, la subjetividad y la conflictividad social en la que hoy se configuran los actores sociales de la sustentabilidad a través de la reinvención de sus identidades colectivas.

Desconstrucción del sujeto y construcción de la identidad

103 En la entropía de la complejidad ambiental se desvanece el sujeto para resurgir en la reconstitución del ser por la reinvención de sus identidades. Mas no se trata de la identidad de un Ser genérico. Las identidades colectivas son identidades situadas que se configuran en la emancipación del ser cultural. Esa emancipación no es una libertad del sujeto, sino una estrategia política ante la globalización económico-ecológica, donde se conjugan las determinaciones objetivas derivadas de las estructuras sociales y los condicionamientos naturales en las que se inscriben; los significados culturales y los valores económicos asignados a la naturaleza, que definen las motivaciones de los diversos actores sociales, que finalmente derivan en procesos de racionalización y legitimación del orden social dominante, o que generan nuevos procesos sociales hacia la construcción de una racionalidad ambiental.

104 La crisis ambiental viene a cuestionar el lugar del sujeto en el paradigma de modernidad. Más allá de la posible consistencia de un "sujeto pragmático" que desplaza la relación del ser y la verdad hacia la expresión de sus valores con su acción, y de sus "contradicciones preformativas", este dislocamiento del sujeto:

> presenta el debate del sujeto/subjetividad frente a la ley; a la universalidad de la ley; de la relación con el otro; del problema de la autonomía y la heteronomía y de la cisión entre identidad y orden social. Partir de esos puntos para ver en qué medida el pensamiento actual, pasados más de 200 años de su formulación, resiste o no a aquella modernidad fundadora (Floriani *et al.,* 2010).

105 En efecto, la racionalidad de la modernidad resiste a su fin y se aferra al sentido de las categorías que la constituyen. Los paradigmas instituyentes buscan ampliarse para abarcar e interiorizar una complejidad emergente. Así como los análisis sistémicos, los

métodos interdisciplinarios y el pensamiento complejo buscan establecer paradigmas más comprehensivos para mantener el principio de universalidad, generalidad y unidad; que la globalización económica busca englobar a los bienes y servicios ambientales, que la racionalidad comunicativa busca extender los principios de la racionalidad moderna para incluir los valores no racionales pero argumentables racionalmente bajo el manto unitario de un saber de fondo; así, la sociología busca ampliar su comprensión del sujeto dentro de nuevos paradigmas, más allá de las estructuras sociales y políticas dentro de las cuales se enmarcaba la acción del sujeto social, para incluir a los sujetos negados o subyugados, a los "no socializados", "no institucionalizados". Estos sujetos serían acogidos por una categoría tan amplia como difusa: la **cultura**. Ante el desasosiego del hombre y la pérdida de sentidos de una vida saturada de determinaciones y objetividad que vacía al sujeto y hace un despropósito pensar en una posible organización social emancipadora y una acción política transformadora, el pensamiento sociológico busca abrir espacios de análisis sobre los procesos de subjetivación; de procesos en los que el sujeto pueda reconstruir su ambiente y a sí mismo –participar en la restauración de su mundo de vida en el campo de "la cultura" –, más allá de verificar las formas de sometimiento y subyugación de los seres humanos modernos bajo el peso y el yugo de la dominación económica, la inseguridad social y el riesgo ambiental.

106 Se problematiza así la posibilidad de reabsorber al sujeto dentro de la concepción de un nuevo paradigma societario, que permitiera aprehender y comprender al sujeto que allí se inscribe. Se abre así una indagatoria sociológica que enfrenta el desafío de repensar al ser y al actor social en la complejidad ambiental, más allá de un paradigma sociológico-ecológico-cultural. Se trata de pensar la relación del ser con el pensar como una relación ética, en la perspectiva de la construcción de la sustentabilidad y el sentido de la vida humana. En el límite de la racionalidad moderna, se desconstruye la categoría de sujeto para redefinir el sentido del ser en la perspectiva de la reconstrucción del mundo que lo ha aniquilado, que lo ha agotado y disuelto; para cuestionar la falsedad de ese supuesto sujeto reflexivo capaz de autonomía reconstructiva, de autoconciencia de sí mismo, de capacidad para transformarse y restaurar su mundo alienado; del sujeto capaz de salvarse, liberarse y emanciparse individualmente: para ver las resistencias del ser cultural ante los imperativos de la racionalidad moderna y sus procesos de re-existencia.

107 Para ello, la sociología habrá que renunciar al propósito de recuperar al sujeto autónomo, pues tras el deseo de encontrar lo que hay de cierto en la verdad del sujeto, solo se halla un desierto, un lugar vacío del cual ha desertado el sujeto desprovisto de toda certeza de su ser. De lo que se trata es de desconstruir la categoría de sujeto –desplazar a la metafísica del sí mismo, del yo frente a su alter ego– para reconstruir al ser cultural, al ser frente al otro, al ser en el mundo constituido por diversos mundos de vida. Y esta indagatoria no podría volver, después de Weber, Nietzsche, Freud, Heidegger y Levinas, hacia un nuevo intento de recuperación del sujeto auto-consciente y auto-realizado, incluso del sujeto ecológico inmerso en el pensamiento complejo y en la trama de la vida.

108 Pues más allá de sus resistencias, de su ilusión de autonomía y su deseo emancipatorio, el sujeto que ansía asirse de su libertad en un paradigma de indeterminación, no logra sustentarse en el conocimiento de sus condiciones de existencia, porque desconoce sus condiciones de sustentabilidad; porque el mundo se volvió más complejo y más nebuloso, más fragmentado, cosificado e incierto; un espacio en el que no encuentra un lugar y no sabe tomar partido en un mundo diverso compartido; porque ha disuelto su relación con el cosmos, con los otros y con la vida. Así, la emancipación de ese ser desosegado pasa por

la posibilidad de pensar de nuevo, de restaurarse en un nuevo saber, de fundar una nueva racionalidad para habitar un mundo sustentable. Más allá de reivindicar el derecho a la palabra de los sujetos oprimidos y silenciados –de pasar de las sociologías que hablan sobre los sujetos para dejar hablar a los sujetos–, debemos pensar en el potencial de la otredad llevado a la fertilidad de un diálogo de saberes; de los saberes en los que se expresan seres culturales reconectados con la naturaleza y rearraigados en sus territorios de vida.

109 Así, se abren nuevas perspectivas para inscribir al ser social en la complejidad ambiental emergente. Más allá del sujeto libre del pensamiento racional –del ser trascendental del pensamiento dialéctico; de la intencionalidad del sujeto fenomenológico, de la interioridad del sujeto determinado por las estructuras objetivas en las que se inscribe– hoy la sociología busca restaurar al sujeto en el pensamiento complejo –en su singularidad; en su dispersión de valores, visiones e intereses–, antes que pensar la reinvención de las identidades dentro de una nueva racionalidad social.

110 Ante los imperativos categóricos de la razón y los procesos globales de racionalización que avasallan y vacían la subjetividad; ante la imposible trascendencia de un sujeto colectivo en la concepción dialéctica de la historia o de un sujeto ecológico capaz de liberarse y de recomponer el mundo a través de una restauración ecológica del planeta, emerge una ética de la responsabilidad de la persona ante su vida, ante la vida de los otros y la sustentabilidad de la vida del planeta que habita. Y esta ética, antes de reafirmar al sujeto autoconsciente y trascendental, remite hacia la respuesta de cada persona inscrita en la complejidad ambiental del sistema mundo a ser desconstruido, y junto con ello, las categorías del yo, del individuo y del sujeto que soportan a la racionalidad insustentable de la modernidad. Pues ciertamente, el sujeto ha sido

> descentrado de manera irremediable del unitarismo iluminista: un sujeto único, previsible, portador de un destino manifiesto desde su nacimiento cede lugar a un sujeto incierto, indecidible, múltiple, obligado a negociar constantemente su identidad. (Floriani *et al*., ibid.)

111 Pero no se trata de la negociación de la identidad un sujeto personal desenganchado del ser histórico y cultural. El sujeto volcado sobre si mismo no logra emanciparse. Sólo hay sujeto de una estructura, de una racionalidad, de un dogma; sujeto del Estado, de una ideología, de una racionalidad científica, económica y jurídica que establecen el lugar del sujeto, que lo interpelan en tanto que sujeto, que le abastecen la sustancia racional que interioriza, subjetiva y metaboliza. El sujeto de la ciencia es el sujeto que forja el poder, o el dominio de una disciplina, sea marcial o del conocimiento. Ningún paradigma científico podrá establecer una instancia liberadora del sujeto que forja. Por ello los zapatistas, los seringueiros y los ambientalistas no son sujetos, sino actores sociales que actúan desde sus identidades de seres culturales. El ser que crea su mundo de vida no es un sujeto. La emancipación en la que el sujeto pasa de la resistencia a su re-existencia no en un acto de autoconciencia, sino una vuelta al ser que se da en su red de relaciones con lo otro y con los otros. Desde el ser que piensa, el ser que se forja en un saber que no es un dogma ni un paradigma, desde el sujeto que se des-sujeta re-identificándose para re-existir.

112 Hoy el ser avasallado se aferra a la vida desde su deseo de vida, desde una respuesta intuitiva desde el límite de la existencia, desde una lucha por la supervivencia. Desde allí, el sujeto sujetado por los aparatos ideológicos del estado, el sujeto célula del partido, el sujeto enajenado por la sobre racionalización de la vida, busca liberarse: no en su ensimismamiento, sino desde el deseo de ser y la voluntad de poder.

113 El diálogo de saberes es un diálogo entre seres creyentes, pero abiertos a otros saberes, a otras creencias, a seres no encerrados en su yo subjetivo o en un saber fundamentalista. Solo así la reexistencia puede ser coexistencia con la naturaleza y con los otros. Ante el nudo de determinaciones que sujetan al sujeto, el sujeto se emancipa repensando el mundo para construir otro mundo, en la construcción de nuevos sentidos existenciales que encarnen en su ser, que disuelvan el nudo de la angustia, que reabra la voluntad de poder, de poder querer, de poder querer vivir, desde el saber de las condiciones de vida del mundo que habita.

Reinvención de las identidades, acontecimiento del ser y acción social en la construcción de un futuro sustentable

114 Hoy, con la emergencia de la complejidad ambiental, está cambiando la indagatoria sociológica sobre la conciencia del sujeto, la reinvención de las identidades y la politización de los actores sociales, que constituye un cambio de paradigma en la construcción de una racionalidad ambiental. Antes de ello, las identidades fueron eclipsadas por una mirada sociológica que en ellas veía sujetos históricos instituidos por la racionalidad modernizante. Esa misma racionalidad estableció los códigos, el lenguaje con el cual las ciencias sociales pensaron la interioridad del ser y la acción de los seres humanos; al mismo tiempo, las ciencias sociales fueron moldeando el pensamiento con el cual los seres humanos se fueron pensando a sí mismos. Hoy, los efectos de esa misma racionalidad han intensificado los encuentros e hibridaciones entre seres culturales por las crisis económicas, los intercambios comerciales, los conflictos políticos y las emergencias ambientales que han intensificado las migraciones y las marginaciones sociales, pero también por los procesos emergentes de reapropiación de la cultura y la naturaleza.

115 Con la fenomenología, la ontología existencial y el ecologismo, se va resquebrajando la idea de un sujeto individual autoconsciente determinado por las estructuras en las que se inscribe. La vuelta al ser del sujeto y el entramado de relaciones en el que vive y habita abre las puertas para pensar las dimensiones y líneas de fuerza en las cuales el ser humano no solo se reencuentra consigo mismo, sino la malla de circunstancias –de procesos económicos, políticos, culturales y ambientales– en los cuales se reposiciona en el mundo y ante el mundo, en el cual reestablece sus condiciones de existencia, redefine y reinventa sus identidades, como una acción estratégica de vida, inserto en el laberinto de la globalización y en el horizonte de la sustentabilidad.

116 Como afirma Escobar, “lo que está en juego es la transformación de nuestro entendimiento del mundo en formas que nos permitan contribuir a la creación de mundos diferentes” (Escobar, 2008:285). Las teorías de ensamblajes y las ontologías planas, siguiendo las teorías de sistemas y diversas vertientes del ecologismo y del pensamiento complejo, ofrecen nuevos paradigmas y nuevos lenguajes para entender la complejidad emergente; éstos sirven como modelos, metáforas o analogías para comprender las formas de organización de grupos y movimientos sociales y sus redes de articulación en una nueva mirada política. Sin embargo, estos paradigmas emergentes no logran desconstruir el pensamiento metafísico que orientó la mirada disociada entre el sujeto autónomo y las determinaciones estructurales que lo contienen y constriñen. Estas

teorías permiten ver la singularidad de nuevas entidades emergentes, siguiendo la idea metafísica de la generatividad de la *physis*, las articulaciones de estructuras decurrentes de las teorías de sistemas, o el maridaje del pensamiento dialéctico, del estructuralismo genético y del ecologismo en términos de interrelaciones de las partes y las nuevas totalidades emergentes. Se crean así sistemas más dúctiles a la creatividad de los sujetos, flexibilizando el esquematismo de órdenes ontológicos fundamentales y las estructuras preestablecidas hacia un juego más rico y variado de enlazamientos, coaliciones y redes de relaciones. Con ello se busca dar libertad al sujeto en el laberinto de la globalización. Empero, el concepto de redes rompe ya con la dialéctica entre el sujeto y la estructura; pues más allá de articular sujetos con intereses comunes, las redes sociales articulan organizaciones, procesos y movimientos sociales constituidos por seres culturales en alianzas de solidaridad.

117 El pasaje del sujeto a la reinvención de su identidad se da en un contexto de referentes diversos y complejos con diferentes significados, líneas de fuerza y vías de sentido, que confluyen en el complejo proceso de desidentificación y reidentificación; donde se juega la forja del ser en la redenominación del ser. No se trata de un acto de autoconciencia y libertad del sujeto: de la autonomía y emancipación del sujeto social pervertido y degradado del mundo entropizado. Más allá del reposicionamiento del sujeto en una estructura de alteridad, del encuentro entre actores sociales en un juego aleatorio de identidades, de una dialéctica de la liberación, del mundo saturado, emerge un giro civilizatorio: la "vuelta al ser" como reidentificación del ser a través del saber, el rearraigo del ser cultural en un territorio, de la diversidad de seres culturales en diversos mundos de vida. Son procesos de reconstitución de sentidos existenciales y condiciones de vida en el reencuentro de la cultura y la naturaleza, donde lo real y lo simbólico entran en juego para redefinir al ser en el mundo, del ser para la vida: en un mundo al borde del precipicio, ante la muerte entrópica del planeta, en una ecología política atravesada por intereses, instituciones, racionalidades, conocimientos, saberes, que erigen las murallas con las que se topa el actor social, y en las que abre intersticios para la reinvención de sus identidades, para la forja de nuevos mundos de vida en el horizonte de la sustentabilidad.

118 Las identidades no son pues entidades ontológicas, formas de "ser en sí" de los pueblos como si fueran códigos genéticos inscritos en su ser. Estos dependen de las palabras que las designan, que brotan de los lenguajes que van significando sus prácticas culturales. Los pueblos, sus formas de ser han sido colonizados por el discurso metafísico, científico, económico y práctico que domina al mundo. Allí se ha transferido e inscrito un proceso de sujeción y formas de aculturación que han refrenado la creatividad cultural de los procesos sustentables de vida dentro de las condiciones de vida de la naturaleza. La reinvención de las identidades nace de la resignificación del concepto mismo de identidad con el cual buscamos, desde dentro y fuera de las culturas, comprender y referirnos a eso que en otros términos, y desde los referentes lingüísticos de la metafísica, ha sido designado como procesos de subjetivación, interiorización y liberación del sujeto. En este sentido, la configuración de las identidades se teje en una trama discursiva que a su vez refleja la confluencia de diferentes líneas de poder y de interés que hoy en día atraviesan la globalización, en nuevas formas de sujeción y de emancipación creativa.

119 La transformación del sujeto en un ser identitario entraña pues una nueva relación del ser con la conciencia de sí, a través del discurso en el cual se identifica. Si las condiciones del mundo se interiorizan, codifican y conforman modos de sujeción del ser en el mundo, las identidades se constituyen en el sentido fuerte de una reincorporación del ser en su

relación con el mundo. La identidad se hace imaginario político: se hace cuerpo, se siente, se actúa en un repertorio de gestualidades, de pensamientos, de sentimientos, de *habitus* y prácticas. La identidad se vive como forma constitutiva del ser, a diferencia de la conciencia de sí del sujeto, de las determinaciones que lo sujetan o de la ideología de su libertad.

120 La identidad, como identidad del ser, es la constitución del ser en un saber, de un saber que es un saber-se y sentir-se dentro de un mundo de vida en relación con otros, frente a un futuro. En este sentido, trasciende a la conciencia de si, como interiorización de una dialéctica de la historia que encarna en el sentido de la lucha liberadora de una clase social, como la conciencia del ser histórico de un pueblo, para transferirse a una identidad que arraiga en un territorio, en un saberse indígena, en la conciencia del ser-siendo en la construcción de sus mundos de vida sustentables.

121 En su simulación de la vida, el biopoder proveniente de la biotecnología busca convertir las tecnologías del yo en un mecanismo de emancipación y no de sujeción de los cuerpos. Más allá de las terapias del yo, del maquillaje del cuerpo y el revestimiento del imaginario que permite inventar al sujeto en la imagen de sí mismo, la biotecnología refuerza al yo en su potencia sexual, en el modelaje estético de su cuerpo, en la regulación bioquímica de sus emociones en la búsqueda de la felicidad. La identidad proveniente del estadio del espejo se refuerza en la edad adulta en la estética del cuerpo que permite al sujeto admirarse y encantarse ante su imagen especular, más allá de seducir a otro, de ser con un otro. La biotecnología abre las compuertas a una reinvención total de las identidades subjetivas, incluso a una hibridación total de las matrices y matices de género con las que el sujeto quisiera presentarse al mundo. El genoma humano abre la posibilidad de producir la identidad del doble idéntico. Esa es la cara que presenta al mundo la libertad triunfante del sujeto. Pero no es en la potencia de esa libertad yóica en la que se juegan los destinos de la sustentabilidad de la vida.

122 El sujeto, otrora crisol y fuente originaria de libertad creadora de la modernidad, se fue convirtiendo en receptáculo de los efectos de las estructuras de todos los órdenes ontológicos. El sujeto trascendental quedó atrapado en su intrascendencia histórica. En un último esfuerzo por rescatar al sujeto de tal colapso, Alain Badiou ha intentado abstraerlo de sus funciones estructurales para reasignarle su lugar en el devenir de la historia. Este no será ya la iniciativa de un sujeto dueño de su yo, de su pensamiento y sus acciones, sino del acontecimiento que emana del ser. Como en *El hombre sin atributos* de Robert Musil, Alain Badiou ve al sujeto como un ente desustantivado, una entidad abstracta dentro de una ontología matemática:

> Llamo sujeto a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad [...] Un sujeto no es una sustancia [...] se sustrae a todo determinante enciclopédico del lenguaje (es decir no está determinado por la lengua) [...] Un sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia. No se trata de una función trascendental... (Badiou, 1999:431)

123 El sujeto no es el sujeto autorreflexivo o trascendental, sino un operador que sostiene y moviliza una verdad por-venir,

> una operación no-sabida [que] traza, en situación, el devenir múltiple de lo verdadero [...] Toda verdad es trascendente al sujeto, precisamente porque todo su ser reside en soportar su realización. El sujeto no es conciencia, ni inconsciencia, de lo verdadero. La relación singular de un sujeto con la verdad cuyo procedimiento soporta, es el siguiente: el sujeto cree que hay una verdad y esta creencia se presenta bajo la forma de un saber (Ibid.:434, 437).

124 Es este el saber que constituye al ser cultural. Su creencia en su imaginario de la vida late en su ser no sólo como una huella de lo vivido, una hermenéutica de la ipseidad de un yo individual, sino como una verdad por-venir generada por la resignificación del mundo en un diálogo de seres culturales. Ese renombrar al mundo no es la redenominación de una cosa, ni la recodificación del mundo a través de un cambio de paradigma, ni la simple supervivencia de una cosmovisión que bajo el nombre de "vivir bien" entrelaza las relaciones entre las personas y la naturaleza. Como verdad por-venir se sostiene en la potencia de lo real y en la invocación de sus posibles transformaciones a partir de las palabras, los discursos, los imaginarios, los conceptos que permiten sacar a luz esas potencias ocultas y conducirlas en un devenir hacia un posible ser. En este sentido, el imaginario social reactiva sus *habitus* y prácticas volviendo a indagar su coherencia y sentido en el mundo real –el de la globalización de un mundo economizado–, poniendo en práctica y a prueba su sentido en un mundo que nunca se mantiene inmutable (Leff, 2010). En ese sentido, los conceptos futuribles

> pueden sostener el futuro anterior de una verdad [...] por el hecho de que combinan indagaciones locales (predicaciones, enunciados, obras, destinaciones) y nombres desviados o reestructurados, disponibles en la situación, Ellos *desfasan* las significaciones establecidas para dejar vacío el referente, el cual habrá de colmarse si la verdad adviene como situación nueva. (Badiou: 1999:440)

125 La super-objetivación del mundo, que engloba a la cosificación del sujeto, desplaza la dialéctica objeto-sujeto a una nueva comprensión de la relación de lo Real y lo Simbólico constituidos como el encuentro y enlace entre Naturaleza y Cultura. Hoy, la fuerza centrífuga de la racionalidad objetivante lleva al sistema-mundo, como globalización de la ley del mercado, a una radicalización del sujeto que ya no encuentra soporte alguno para reconstituirse desde la autorreflexión sobre sí mismo para reintegrarse al funcionalismo sistémico (Luhmann, 1989) del mundo fragmentado o por una intersubjetividad capaz de restaurar el desgarramiento del sujeto desde la malla de relaciones comunicativas de sujetos racionales en el mundo racionalizado (Habermas). Pero esa intersubjetividad se construye sobre una gran falla del entendimiento del mundo: el no considerar el marco epistemológico que da soporte a la jaula de racionalidad, pues la salvación no puede provenir de la capacidad de introspección, argumentación y comunicación entre sujetos ya moldeados por dicha racionalidad. El diálogo de saberes busca romper este cerco de racionalidad para construir un mundo donde pueda advenir la diversidad del ser.

Conclusión

126 El mundo en crisis ha derrumbado el edificio epistemológico de la modernidad, y con ello ha desbarrancado al sujeto que fue pilar de esta construcción, que hoy sucumbe aprisionado en su jaula de racionalidad y aplastado por el peso de la institucionalización de un conocimiento insustentable. El sujeto vuelve al ser a través de una nueva comprensión de la complejidad ambiental del mundo que habita y que lo contiene, de una ética y una sensibilidad que lo convierten en un nuevo agente de la reconstrucción del mundo. Las identidades culturales arraigadas en nuevos territorios de vida son el timonel que orienta las navegaciones de la humanidad hacia el horizonte de un futuro sustentable. Ese nuevo ser se reidentifica en la confrontación con el sistema-mundo establecido, en su comprensión de que habita un mundo de interrelaciones y de

complejidades crecientes y cambiantes, en su empatía y solidaridad con la naturaleza y con los otros, en la reapropiación de su ser, de sus mundos de vida, de su cultura.

127 El ser-ahí se relocaliza. No está **ahí** como un lugar virtual y genérico que le asigna su condición de mortal, de ser para la muerte, de sabedor de la finitud de su existencia. El ser ahí se reinventa en un territorio de vida, en un devenir no inscrito en un código genético ni en una ley económica. Ese ser, mutante y cambiante, ecológico por naturaleza y simbólico por ser hijo del lenguaje, podrá resignificar su comprensión del mundo determinado y cosificado para reinscribirse en la trama de la vida; sin embargo no podrá desatar la cadena significante que lo arraiga en su inconsciente; no podrá trascender la ipseidad de su yo, liberarse de su identidad personal. Podrá reinventar su identidad en diversas modas y modos de elección política, de género, de credo, de sentido de su mundo de vida. Podrá amalgamar su ser con el de los otros (culturas, naturaleza), pero no podrá dejar de responder, al ser interpelado por **otro** para decir "yo soy" o con la definición tautológica de un dios: "soy quien soy"; o soy un ser en el mundo, conviviendo con otros, un nosotros inscrito en la trama de la vida, atrapado por las circunstancias de mi existencia, arrastrado por la muerte entrópica del planeta; o un ser-siendo en la heterogénesis de un mundo en vías de diversificación, construyendo un mundo, desde los principios de la vida, para la sustentabilidad de la vida.

128 Sujetado en su condición simbólica, lingüística y ecológica, el ser busca emanciparse de su condicionamiento subjetivo, económico y tecnológico, volando con alas identitarias hacia la restauración de la vida; en un diálogo de saberes que forjan una racionalidad ambiental; en una ética de la otredad y una política de la diferencia, en la construcción de un mundo sustentable.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1970), "Idéologie et Appareils Idéologues d'Etat", *La Pensée*, 151.

Badiou, A. (1999), *El Ser y el Acontecimiento*, Tomo 1, Manantial, Buenos Aires.

-Idem (2008), *Lógica de los Mundos: el Ser y el Acontecimiento*, Tomo 2, Manantial, Buenos Aires.

Bajtin, M. (1997), *Hacia una Filosofía del Acto Ético*, Anthropos, Barcelona.

Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind,* Ballantine, New York.

Baudrillard, J. (1983), *Les Stratégies Fatales*, Grasset, Paris.

Bauman, Z. (2007), *Tiempos Líquidos. Vivir en una Época de Incertidumbre*, Tusquets, Barcelona.

Capra, F. (1998), *La Trama de la Vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Carvalho, I. (2006), *La Invención Ecológica. Narraciones y Trayectorias de la Educación Ambiental en Brasil*, Universidad Iberoamericana Puebla / Universidad Veracruzana, México.

Castells, M. (2003), "El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista" (www.lafactoriaweb.com/articulos/Castells5.htm), de *La Era de la Información, Volumen 2: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid.

Cavallé Cruz, M. (2004), "Naturaleza del Yo en el Vedanta Advaita a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger", Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Derrida, J. (1971), *De la Gramatología*, Siglo XXI, México.

-Ídem (1989), *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid.

Escobar, A. (2008), *Territories of Difference. Place, movements, life, redes*, Duke University Press, Durham /London.

Floriani, D. *et al.* (2008), "Para Pensar a 'Subjetividade' no Debate do Socio-Ambientalismo", IV Encontro Nacional de ANPPAS, Brasilia, Brasil, 4-6 de junho 2008. Publicado en este número de *Polis*

Foucault, M. (1966), *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris.

-Ídem (1969), *L'Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris.

-Ídem (1976), *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI Editores, México.

-Ídem (1980), *Power/Knowledge*, Pantheon, New York.

-Ídem (2002), *La Hermenéutica del Sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México.

-Ídem (2009), *Una Lectura de Kant*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Gadamer, H.G. (1977/2007), *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, tercera edición, Salamanca.

Gutiérrez, D. (2002), "Figuras del sujeto", *Íconos, revista de ciencias sociales*, No. 13, FLACSO-Ecuador, Quito, pp. 32-47.

Habermas, J. (1989), *Teoría de la Acción Comunicativa. I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*, Taurus, Buenos Aires.

-Ídem (1990), *Teoría de la Acción Comunicativa. II. Crítica de la Razón Funcionalista*, Taurus, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1927/1951), *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

-Ídem (1938/1996), **"**La época de la imagen del mundo",publicada en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid. (Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte).

-Ídem (1946/2000), *Carta sobre el "Humanismo"*, Alianza Editorial, Madrid.

-Ídem (1957/1988), *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona:.

Kelly, P. (1994), *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism and Nonviolence,* Parallax Press, Berkeley.

Lacan, J. (1971a), "El estadio del espejo como formador de la función del yo ["je"] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos*, Siglo XXI, México, pp. 11-18.

-Ídem (1971b), "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos* , Siglo XXI, México.

-Ídem (1977), *Las Formaciones del Inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Leff, E., (2000), "Pensar la Complejidad Ambiental", en Leff, E. (Coord.), *La Complejidad Ambiental*, Siglo XXI Editores, México.

-Ídem (2004), *Racionalidad Ambiental. La Reapropiación Social de la Naturaleza*, Siglo XXI Editores, México.

-Ídem (2010), "Imaginarios Sociales y Sustentabilidad", revista electrónica *Cultura y Representaciones Sociales,* Num. 9, México, pp. 42-121.

Levinas, E. (1977), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

-Ídem (1999), *De otro Modo que Ser, o más Allá de la Esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Lévy-Stauss, C. (1968), *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona.

Lovelock, J. E. (1985), *Gaia: una Nueva Visión de la Vida sobre la Tierra*, Ediciones Orbis, España.

Luhmann, N. (1989), *Ecological Communication*. The University of Chicago Press, Chicago.

Macy, J. (1991), "The Greening of the Self", en *World as Lover, World as Self: Courage for Global Justice and Ecological Renewal*, Cap. 17, Parallax Press, Berkeley.

Marx, C. (1965), *Oeuvres*, Gallimard, Paris.

Maturana, H. y F. Varela (1994), *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la Organización de lo Vivo*, Lumen, Buenos Aires.

Mazorco Irureta, G. (2010), "La Descolonización en Tiempos del Pachakutik", en este número de *Polis*.

Morin, E. (1977), *La Méthode. La Nature de la Nature*, Seuil, Paris.

-Ídem (1980), *La Méthode. La Vie de la Vie*, Seuil, Paris.

Nietzsche, F. (1968a), *Twilight of the Idols,* Penguin Books, New York.

-Ídem (1968b), *The Will to Power*, Vintage Books, New York.

-Ídem (1974), *The Gay Science*, Vintage Books, New York.

Polanyi, K. (1958), *Personal Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago.

Porto Gonçalves, C.W. (2001), *Geo-grafías: Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México.

-Ídem (2006), *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Ricoeur, P. (1996), *Sí Mismo como Otro*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Sartre, J.P. (1968), *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2ª edición.

Sausure, F. (1964), *Curso de Lingüística General*, Losada, Buenos Aires.

Teilhard de Chardin, P. (1982), *El Fenómeno Humano*, Taurus, Madrid.

Touraine, A. (2005), *Un Nuevo Paradigma: Para Comprender el Mundo de Hoy*, Paidós, Barcelona.

Vattimo, G. (1992), *Más allá del Sujeto: Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*, Paidós, Barcelona.

-Ídem (1998a), *Las Aventuras de la Diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ediciones Península, Barcelona, 3ª edición.

-Ídem (1998b), *El Sujeto y la Máscara. Nietzsche y el Problema de la Liberación*, Ediciones Península, Barcelona.

Weber, M. (1983), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zizek, S. (2003), *El Hombre Nuevo*, Página/12, Argentina

NOTAS

1. Vattimo resume el pensamiento de Nietzsche en este punto: "el hecho que yo no pueda pensar como posible lo contrario de una proposición, en lugar de demostrar su verdad, prueba sin más que ella es falsa, ya que revela de tal modo que sólo es una condición determinante para el mantenimiento de cierto tipo de vida, el mío y el de mi mundo; mi aceptarla como verdadera es por lo tanto todo lo contrario que la mirada desinteresada y objetiva del científico; es, en cambio, un acto sumamente interesado, pasional, y, por lo mismo, al menos según los criterios tradicionales de objetividad, muy proclive al error." (Vattimo, 1998a:45).

2. La ipseidad del yo enraíza la dimensión existencial del sujeto. Jean-Paul Sartre plantea en *El Ser y la Nada* (1968) que la ipseidad constituye el circuito que se encuentra entre el **ser en sí** y el **ser para sí**. La ipseidad capta la temporalidad del ser en tanto que se revela como el modo de ser único e incomparable, es decir, como historicidad de la existencia, que contiene las diferentes experiencias de mí mismo que están en contraste con el sentido de continuidad que yo llevo dentro de mí. Paul Ricoeur (1996) distingue así la "mismidad del sujeto" de la "ipseidad del yo", la cual constituye una dimensión identitaria que se sostiene por "mantener la palabra" y "mantener la promesa". "Yo soy el mismo" que dije, que te dije y reconozco mi palabra anterior como mía y esto es reconocerme a mí mismo como el de entonces y el de ahora.

3. Mónica Cavallé Cruz (2004), se aventura en esta indagatoria comparando el pensamiento de Heidegger y la doctrina del Vedanta Advaita: "Una y otra vez -afirma Heidegger-, me ha parecido urgente que tenga lugar un diálogo con los pensadores de lo que es para nosotros el mundo oriental." Su reflexión "orbita en torno el tema de 'la naturaleza del yo': donde el hombre en Occidente tiende a cifrar su esencia última -concepción estrechamente ligada a la de cómo comprenda y vivencie la naturaleza Ser- y dónde, tanto Heidegger como el Vedanta Advaita, invitan a cifrarla. En otras palabras: en torno a los límites del punto de partida ontológico y epistemológico de la filosofía relativo a la autoconciencia del sujeto que filosofa; relativo al lugar ontológico en que éste cifra su esencia e identidad y al modo en que esto determina el alcance y la naturaleza de su conocimiento. Tanto para Heidegger como para el Advaita, uno de los 'mitos' o prejuicios básicos del pensamiento occidental [...] es aquel que ha llevado a dar por supuesta e incuestionable, una determinada concepción del yo: este es una conciencia individual, centro de pensamiento, decisión y acción, que se relaciona con lo diverso de sí en tanto que objeto de su pensamiento y de su voluntad intencionales. Son conocidas las aporías a las que aboca esta autoconciencia [...] que es el origen de la inveterada dualidad sujeto-objeto y desde la cual esta dualidad es insalvable. Estas aporías no son más que los grandes problemas a los que se ha enfrentado la filosofía -muy en particular, la filosofía moderna-, sus grandes temas de reflexión: La posibilidad del acceso al 'otro' como un 'tú'. La posibilidad del acceso de la filosofía a un Dios que no sea un 'dios-objeto'. La posibilidad de una relación con el mundo material que no conduzca a la explotación de la tierra. En esta reflexión comparada se muestran las semejanzas y correspondencias estructurales existentes entre el pensamiento de Heidegger y la doctrina Advaita, el modo en que ambos iluminan cuál es la auto-comprensión del hombre específicamente occidental, y el modo en que, desde perspectivas diversas, iluminan lo que es su común propuesta." Por su parte, el budismo, como muchas cosmovisiones de los pueblos tradicionales, rechazan la distinción categorial entre el yo y el otro, y abrazan el concepto de una entidad continua auto-existente entre el cosmos, la naturaleza y la cultura.

4. Nietzsche habría destacado "la conexión entre estructura de la lengua, de la gramática, y estructura de dominio. La misma noción de sujeto y predicado, de que depende gran parte de nuestra visión del mundo, y sin duda [...] la totalidad de nuestra metafísica, tiene sus raíces en las vicisitudes originarias de la constitución del dominio, en la oposición siervo-amo [...] Si este es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere a la noción de sujeto y a la de predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento, más allá de las que no podemos ir, es, en cambio, claramente, la misma fuerza históricamente consolidada de las estructuras de dominio que han penetrado totalmente en la lengua, y por ende en la filosofía de la gramática, de la que no podemos salir. 'Lo que se vuelve consciente, escribe Nietzsche en *La voluntad de poder* (524), se encuentra bajo relaciones de causalidad que quedan absolutamente ocultas para nosotros.' " (Vattimo, 1998b:211-213)

5. Resulta indicativo del carácter derivativo y no constitutivo del sujeto la definición que hace de dicho vocablo el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Como verbo, sujetar significa "someter al dominio o disposición de alguno". Sujeto es aquel "expuesto o propenso a una cosa" o "persona in nominada, cuando no se declara la persona de quien se habla", "el espíritu humano considerado en oposición al mundo externo", y en su sentido lógico, "ser del cual se predica o anuncia alguna cosa", es decir, el sujeto de un enunciado.

6. Así, el discurso musical de Verdi o de Wagner forjan al intérprete-actor que solamente puede hacer justicia a la obra a través de un yo gran-dioso, de la gran-elocuencia de una voz sobre-humana.

7. Con la idea de **biopoder**, Foucault desentraña y analiza la forma como el poder se instaura en el sujeto como el derecho de vida y muerte que antaño se arrogaba el soberano, pretendiendo convertir la vida en objeto administrable por el poder. En este sentido, la vida regulada debe ser protegida, diversificada y expandida. Su reverso, y en cierto sentido su efecto, es el poder sobre la muerte que aparece en la forma de la pena capital, la represión política, la eugenesia, el genocidio, etc., como una posibilidad que se ejerce sobre la vida por parte del poder que se fundamenta en su cuidado. Foucault distingue dos técnicas de biopoder: la **anatomopolítica**, que se caracteriza por ser una tecnología individualizante del poder, basada en escrutar en los individuos sus comportamientos y su cuerpo, con el fin de anatomizarlos, es decir, producir cuerpos dóciles y fragmentados. Está basada en la **disciplina**como instrumento de control del cuerpo social penetrando en él hasta llegar hasta sus átomos: los individuos particulares. Aplicadas al individuo concreto, las categorías de vigilancia, control, intensificación del rendimiento, multiplicación de capacidades, emplazamiento, utilidad, etc., constituyen una disciplina nueva. El biopoder tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas. Esta entidad biológica posee tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc., que pueden usarse para controlarla en la dirección que se desee. En la perspectiva foucaultiana, el poder se torna materialista y menos jurídico, ya que ahora debe tratar respectivamente, a través de las técnicas señaladas, con el cuerpo y la vida, el individuo y la especie.

8. Zizek viene a problematizar aún más el posible rescate del sujeto ante la invasión de la biotecnología, al afirmar que "una de las razones por las que Fukuyama abandonó su teoría del 'fin de la historia' para considerar la nueva amenaza planteada por las neurociencias, es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del 'fin de la historia', una versión capaz de archivar en la obsolescencia más absoluta al sujeto libre y autónomo de la democracia liberal (Zizek, 2003).

9. El desvanecimiento del sujeto se produce en lo que Vattimo (1992) ha llamado la "ontología de la declinación". Ello no debe confundirse ni con el nihilismo nietzschiano ni con ningún irracionalismo, sino con el cuestionamiento de las nociones metafísicas –ser, pensamiento,

verdad– que llevan a una nueva reflexión sobre el mundo, a otra idea del hombre y de su relación con la naturaleza.

RESÚMENES

Este texto intenta una desconstrucción del sujeto que derivó en el individualismo metodológico de la ciencia y llevó a la objetivación de la naturaleza en la construcción de la racionalidad de la modernidad. El sujeto autoconsciente, agente de la producción de un mundo objetivado va despojándose de su mítica libertad originaria y convirtiéndose en un efecto-sujeto: en un ente configurado y determinado por las estructuras objetivas y los órdenes de racionalidad de la modernidad. Ni el sujeto trascendental del idealismo filosófico, ni el self ecológico, son agentes iluminados de una modernidad reflexiva capaces de restaurar la crisis ambiental. Los sujetos se van emancipando de su sujeción por la desconstrucción de la racionalidad que los ha capturado y en un proceso de reinvención de las identidades en la complejidad ambiental. Más allá de la hermenéutica del yo y la intersubjetividad fundada en una racionalidad comunicativa, la ética posmoderna confronta la individualidad con la otredad. El sujeto vuelve al ser como persona. El ser individual da lugar a un nos-otros, a la identidad del ser colectivo, de un ser cultural. Frente a la globalización económica, se reinventan las identidades en la configuración de derechos ambientales comunitarios por la reapropiación de los bienes comunes de la humanidad. Así, emergen los nuevos actores sociales guiados por una racionalidad ambiental hacia la construcción de un mundo sustentable, llevado hacia la heterogénesis de la diversidad por un diálogo de saberes, en una ética de la otredad y una política de la diferencia.

This text intends the deconstruction of the subject that derived in the methodological individualism of science and led to the objectification of nature in the construction of the rationality of modernity. The self-conscious subject, agent of the production of an objectified world is despoiled from its mythical original liberty to become an “effect-subject”. The subject becomes an object, configured and determined by the objective structures and the orders of rationality of modernity. Nor the transcendental subject of idealist philosophy nor the ecological self are illuminated agents of a reflexive modernity, capable of solving the environmental crisis. Subjects emancipate in the deconstruction of the rationality that has captured them and in the reinvention of their identities in the realm of environmental complexity. Beyond the hermeneutics of the self and inter-subjectivity based on communicative rationality, postmodern ethics has transposed individuality to its confrontation with otherness. The subject returns to being as a person. The individual self gives place to a *we*, to a collective cultural being. Facing economic globalization, identities are reinvented together with emergent environmental rights to reappropriate the common goods of humanity. Thus, new social actors emerge to construct a sustainable world guided by environmental rationality, mobilized by the dialogue of knowledges towards the heterogenesis of diversity, based on the ethics of otherness and the politics of difference.

Cet article entreprend une déconstruction du sujet qui a entrainé l’individualisme méthodologique de la science et l’objectivisation de la nature dans la construction de la rationalité moderne. Le sujet auto-conscient, agent de production d’un monde « objectivisé » s’affranchi de sa liberté mythique originelle et se convertie en effet-sujet : en une entité

configurée et déterminée par les structures objectives et les ordres de rationalité de la modernité. Ni le sujet transcendantal de l'idéalisme philosophique, ni le self-écologique, ne constituent des agents éclairés d'une modernité réflexive capables de restaurer la crise environnementale. Les sujets s'émancipent de leur assujettissement à la déconstruction de la rationalité qui les a capturé, par un processus de réinvention des identités dans la complexité environnementale. Au-delà de l'herméneutique du je et de l'intersubjectivité fondée sur la rationalité communicative, l'éthique postmoderne confronte l'individualité à l'altérité. Le sujet revient à l'être comme personne. L'être individuel produit un « nos-otros » (nous en espagnol, « nos » renvoyant au pronom « nous » et « otros » à « autres »), une identité de l'être collectif, un être culturel. Face à la mondialisation économique, les identités se réinventent dans la configuration des droits environnementaux communautaires pour la réappropriation des biens communs de l'humanité. Ainsi, de nouveaux acteurs sociaux émergent, guidés par une rationalité environnementale orientée vers la construction d'un monde durable, entrainé vers l'hétérogenèse de la diversité par un dialogue de savoirs, dans une éthique de l'altérité et une politique de la différence.

Este trabalho tenta uma desconstrução do sujeito que levou ao individualismo metodológico da ciência e levou à objetivação da natureza na construção da racionalidade da modernidade. O sujeito auto-consciente, o agente de um mundo objetivo a produção gradualmente despojado de sua liberdade lendário original e tornar-se um efeito-sujeito: um corpo configurado e determinado pelas estruturas objetivas e matrizes de racionalidade da modernidade. Nem o sujeito transcendental do idealismo filosófico, e do sujeito ecológico, são agentes de uma modernidade reflexiva iluminada capaz de restaurar a crise ambiental. Os assuntos serão emancipá-las a partir do quadro da desconstrução da racionalidade que captou e uma reinvenção das identidades no ambiente complexo. Para além da hermenêutica de si e intersubjetividade baseada na racionalidade comunicativa, a individualidade, a ética pós-moderna confronta alteridade. O assunto passa a ser uma pessoa. Os resultados individuais de um nós-outros, da identidade coletiva de um ser cultural. Enfrentando a globalização econômica, as identidades são reinventadas na formação legislação ambiental da UE pela reapropriação de bens comuns da humanidade. Assim, surgindo novos atores sociais orientada por uma racionalidade ambiental para a construção de um mundo sustentável, levou à heterogênese diversidade de conhecimentos e de diálogo sobre uma ética da alteridade e uma política da diferença.

ÍNDICE

Palabras claves: sujeto, identidad, racionalidad, complejidad, ambiente
Keywords: subject, identity, rationality, complexity, environment
Mots-clés: sujet, identité, rationalité, complexité environnementale
Palavras-chave: sujeito, identidade, a racionalidade, a complexidade do ambiente

AUTOR

ENRIQUE LEFF

UNAM, Ciudad de México, México. Email: enrique.leff@gmail.com