

Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad

*Enrique Leff**

INTRODUCCIÓN

La reivindicación de los saberes locales y la propuesta de un diálogo de saberes emergen de la crisis ambiental entendida como una crisis civilizatoria; de una crisis de la racionalidad de la modernidad y del proceso de racionalización del proceso de modernización. Los saberes locales y el diálogo de saberes se inscriben en la configuración teórica y en las estrategias de construcción de una *racionalidad ambiental*. La valorización de los saberes locales desplaza la supremacía del conocimiento científico, de la relación objetiva del conocimiento y su pretensión de universalidad, hacia los saberes arraigados en las condiciones ecológicas del desarrollo de las culturas, en las formas culturales de habitar un territorio y en el sentido existencial del ser cultural. El diálogo de saberes, más allá de su relación con todo proyecto intercultural, es una propuesta fundada en una ética de la otredad (Levinas) y en una política de la diferencia (Derrida).

El diálogo de saberes sale al paso de los esfuerzos epistemológicos y metodológicos de las ciencias por unificar el conocimiento a través de las teorías de sistemas, los métodos interdisciplinarios y un pensamiento complejo fundado en principios de una ecología generalizada y de la cibernética. El diálogo de saberes combate ese último esfuerzo del racionalismo crítico, representado por Habermas, por rescatar la unidad del saber y dirimir las diferencias de juicios y valores a

* Investigador, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

través de una racionalidad comunicativa basada en la argumentación racional de sus juicios. El diálogo de saberes abre así una nueva perspectiva para comprender y construir un mundo global —otro mundo posible— sustentado en la diversidad cultural, en la coevolución de las culturas en relación con sus territorios biodiversos, en una proliferación del ser y una convivencia en la diferencia.

PROLEGÓMENOS PARA UN DIÁLOGO

Este encuentro nos ofrece una magnífica oportunidad para dialogar desde nuevas vertientes del pensamiento, lo que está realmente en juego en esta problemática ambiental: la sustentabilidad, la convivencia en este mundo y la construcción de otro mundo posible. No se trata solamente de reivindicar el derecho a los saberes locales, de redescubrir su valor como saberes culturales y como derechos de existencia de los pueblos, o de reconocer su mejor armonización con los equilibrios ecológicos. Lo que quisiera proponer es un debate sobre el diálogo de saberes en la perspectiva de una filosofía política que viene a contraponerse a toda una larga historia de la humanidad, a una forma de entendimiento del mundo que ha llevado a la crisis ambiental; una crisis que no es simplemente un cambio de paradigma, sino crisis civilizatoria, una crisis que tiene como origen y raíz el conocimiento.

En esta modernidad supuestamente ilustrada e iluminada, en esta era de la razón y en esta sociedad del conocimiento en la que estamos inscritos, según el discurso oficial, enfrentamos un problema fundamental que es el desconocimiento de los mecanismos instaurados que determinan nuestras condiciones de existencia; la ignorancia de aquello que nos ha traído a este punto de esta crisis civilizatoria; de las sombras que ha arrojado el conocimiento positivo, las lógicas del pensamiento; de estas formas de construcción del mundo que no son naturales, sino culturales, y que a través de estrategias de poder se han ido codificando, instaurando e instituyendo formas de comprensión del mundo que han venido constriñendo al pensamiento mismo. La crisis ambiental es pues un problema del conocimiento, de las formas de conocimiento con las cuales hemos construido la civilización mo-

derna en tránsito a una cierta posmodernidad y de las formas como hemos destruido la naturaleza, degradado los ecosistemas y contaminado el ambiente, al tiempo que hemos subyugado los saberes que se fueron construyendo en el proceso de co-evolución de las culturas con sus naturalezas, con sus territorios y sus mundos de vida.

Es en esta perspectiva de la sustentabilidad, y esta confrontación con esa larga historia de construcción del conocimiento desde sus raíces filosóficas y metafísicas, como surge el tema que hoy nos convoca: la revalidación de los saberes locales y la activación de un diálogo de saberes, dentro de una racionalidad ambiental. Pero, ¿qué significa todo esto? En primer término reconocer que como seres simbólicos, no sólo somos hijos del lenguaje, sino que somos herederos de la metafísica que surgió en el pensamiento filosófico griego, al ir imponiendo una manera de pensar el mundo y de ser del mundo, abriendo una disyunción entre el ser de las cosas —de los procesos de lo real, del ser humano mismo— y concibiéndolo como entes. De ahí emerge esa forma de pensamiento que buscó desentrañar las esencias de los entes, penetrar en lo más profundo de la materia, al núcleo oculto de las cosas. Y esa indagatoria sobre el mundo, en esta lógica del pensamiento, fue construyendo una realidad —una realidad que se fue inscribiendo dentro de estrategias de poder en el saber y en las formas objetivas de conocimiento— a través de lo cual se fue construyendo un mundo cosificado.

Por ese largo giro histórico que va desde la metafísica de Platón y de Aristóteles, hasta el pensamiento científico moderno, podemos palpar esta objetivación del mundo que vivimos, pues a todos nosotros, de alguna manera, nos formaron en un método científico que aspiraba a la objetividad del conocimiento gracias a la abstracción del sujeto, del conocimiento de una realidad fáctica, verificable a través de la experimentación científica. En esta línea de pensamiento que va desde la metafísica hasta la ciencia moderna, podemos reconocer linajes de pensamiento de un proceso civilizatorio que llevó a una cosificación y a una objetivación del mundo. De esta manera nos hemos construido una lógica y una epistemología que nos llevan a pensar un mundo constituido por objetos, por cosas; que nos lleva a comprender el mun-

do como una relación de la palabra a la cosa, a conocerlo a través de la representación de lo real por la teoría.

Toda nuestra epistemología moderna está arraigada en esa idea del conocimiento, en la que el concepto vendría a representar lo real, cuando en realidad lo que ha hecho es, a través de esta objetivación, desconocer lo real y crear una realidad, una realidad que hoy nos avasalla en ese exceso de objetividad, en el cual el sujeto pasa a ser parte de ese mundo cosificado; ese sujeto abstracto y puro que habría de conocer la realidad y a través de esa comprensión científica transparentar el mundo, para darnos un mundo cierto y controlable, trascendiendo al pensamiento mágico de las sociedades tradicionales. Pues bien, es ese proyecto epistemológico el que ha entrado en crisis. Y no sólo porque desde el siglo XX Heisenberg y Prigogine hayan hecho valer el principio de la incertidumbre, sino porque en todo ese modelo de conocimiento se disuelve el ser de la naturaleza y se desgarran el sentido de la naturaleza humana. A través de la ciencia conocemos la naturaleza fragmentada como cosa. La ciencia se construye a través de objetos de conocimiento; la economía trata a la naturaleza como recursos naturales, como objetos de trabajo, como materias primas. Con esa racionalidad vamos fragmentando el conocimiento del mundo y con este conocimiento vamos interviniendo al mundo.

Con la crisis ambiental aparece la cuestión de la interdisciplinaria, junto con la emergencia del pensamiento complejo. Así empieza a plantearse la idea de que la solución a la crisis ambiental —y a la crisis de la razón y del conocimiento— estaría en las teorías de sistemas, en los métodos interdisciplinarios y en el pensamiento complejo. Pero estos nuevos acercamientos holísticos no renuncian a la obsesión de la ciencia por la unidad y por la universalidad del conocimiento. Finalmente, somos hijos de toda esta historia de lo uno, de la generalidad del conocimiento, del ser absoluto y de la verdad absoluta; somos hijos de esa filosofía, de esa comprensión del mundo.

Y esa concepción del mundo alcanzó su estado supremo al arraigar no sólo en la ciencia en general, sino en una pretendida ciencia económica que hoy domina el mundo a través del automatismo del mercado, donde ya no es preciso pensar; donde basta adaptarse a las crisis económicas, o al cambio climático; donde habrán de sobrevivir

los más aptos, siguiendo la forma más rudimentaria de la metáfora darwiniana.

Pero en esta ocasión no me voy a referir al tema de la economía en relación con el ambiente ni a nuestra sujeción como entes humanos al dominio de la economía. Quedémonos en el nivel del conocimiento, en el surgimiento de los métodos y las teorías generales de sistemas, en su necesidad de buscar las homologías estructurales de distintos campos científicos, con sus distintos objetos del conocimiento para encontrar la fórmula matemática que pudiera unificar distintos campos del conocimiento, que tanto viene alimentando a una aspiración de transdisciplinariedad, donde lo que se escurre, lo que se pierde, es la onda ontológica del ser, la diferencia del ser de los procesos lingüísticos, simbólicos, ecológicos y sociales. La epistemología moderna manifiesta así su dificultad de renunciar a esa ambición de unidad, como si lo que nos protegiera y asegurara en este mundo fuera llegar a una comprensión general, a un consenso dentro de un conocimiento universal. Ya lo decía Foucault: experimentamos pavor ante la diferencia. Así, cuando nos reunimos con el propósito de hacer investigación interdisciplinaria, aspiramos a alcanzar un discurso común, un lenguaje común, un marco epistémico común, para podernos entender. Pero al mismo tiempo defendemos a capa y espada nuestras identidades disciplinarias, nuestro yo en tanto que economistas, ecólogos, juristas, sociólogos, antropólogos.

Ahí se expresa un gran error histórico en nuestra comprensión y en nuestra construcción del mundo: el forzamiento de la unidad que nos ha conducido al dominio del pensamiento lineal, del pensamiento único, dominante y hegemónico que nos ha llevado a desvalorizar la diversidad, a desconocer la diferencia y a no enfrentar la otredad. Y nos cuesta mucho trabajo como seres racionales, herederos de toda esa historia de la Iluminación, entender y poder aceptar que el género humano se haya equivocado tan profundamente en la comprensión de su propia naturaleza, de nuestra herencia en la heterogénesis del mundo y de nuestra esencia como seres simbólicos, que nos impulsa a seguirnos diferenciando y diversificando; a desconocer nuestra naturaleza como seres naturales y la naturaleza del planeta vivo que habitamos. De ahí proviene esa crisis ambiental. ¿Por qué?, porque el mundo ha

sido y está siendo gobernado hegemónicamente por una falsa ciencia sobrehumana que es la economía, pero también por el predominio de la propia ciencia, en su afán por encontrar la unidad y la universalidad del mundo, en su cosificación y objetivación del mundo.

Así pues, el problema que enfrentamos no es solamente el de vencer los obstáculos epistemológicos que dificultan la articulación de las distintas ciencias. Tomemos como ejemplo los intentos de fundir la economía y la ecología: llevamos ya veinte años hablando de economía ecológica y vemos que el agua y el aceite simplemente no se mezclan. Podemos sacudir estos paradigmas no miscibles, y preparar con ellos un buen aderezo para una ensalada teórica; pero no acabarán fundiéndose, porque hay obstáculos epistemológicos que impiden la conjunción de diferentes paradigmas de conocimiento. Las ciencias construyen estructuras del conocimiento de una rigidez tal, que resultan muy difíciles de amalgamar, de hacer de ellas un metal dúctil y manejable para reunificar por la vía interdisciplinaria la fragmentación del mundo.

Hace 30 años nos entretuvimos mucho tiempo en este debate sobre la ideología de la interdisciplinarietà. Pero la reflexión no quedó congelada en esa indagatoria. Ése fue el puerto de partida de una aventura epistemológica, de la odisea de la epistemología ambiental. Pues el problema del conocimiento ante la sustentabilidad no solamente tiene que ver con la dificultad de la articulación de las ciencias, sino con la objetivación del mundo que han generado las ciencias; de que la construcción de la sustentabilidad no depende exclusivamente de las ciencias, sino de otras formas de simbolización y valorización de la naturaleza; que no basta para ello pasar de la eficiencia tecnológica a la ecoeficiencia en la gestión ecológica de la naturaleza. La interdisciplinarietà se abre hacia un diálogo de saberes, que no es un diálogo intersubjetivo y rebasa al tema de la interculturalidad o del reconocimiento de los nuevos derechos culturales y de los saberes tradicionales.

La sustentabilidad abre una mirada hacia el futuro. La crisis ambiental no sólo se manifiesta en los vientos huracanados que genera el calentamiento global, sino en el desconocimiento de sus causas, en la falta de un saber sobre la complejidad de lo real, en la pérdida del

sentido de la existencia humana; y no solamente hablo de los pueblos indígenas que han sido exterminados, sino de nosotros mismos que, como seres humanos modernos, hemos sido convertidos en seres-cosa. Y eso no es solamente para reivindicar aquí una cierta ética de la ecología profunda, o una moral religiosa, sino para ver de frente los retos de la construcción social de la sustentabilidad desde una ética de la otredad y desde una política de la diferencia, que abren la mirada hacia un diálogo de saberes.

Ante la dificultad de abrirse a ese cambio de mirada, la epistemología moderna ha extremado sus recursos para adaptarse a los procesos de racionalización que ha inducido, y responder a las fracturas del entendimiento del mundo. De allí las respuestas que provienen desde las teorías de sistemas, los métodos interdisciplinarios y del pensamiento complejo, desembocando en la racionalidad comunicativa como estrategias para alcanzar nuevos consensos sociales frente a la diferencia. Uno de estos ejercicios, dentro de esta búsqueda y esperanza de restauración de la racionalidad moderna, es el esfuerzo que hace Edgar Morin, con ese intento de reorganizar las ciencias en el esquema de una ecología generalizada, donde no sólo se encadenan las diferentes disciplinas, naturales y humanas en sus bucles de retroalimentación, sino donde incluso se pretende enganchar a un sujeto –al sujeto de la ciencia– que acaba mordiéndose la cola –si no la lengua– rearticulándose a los distintos conocimientos, pero sin lograr desconstruirlos y reconstruirlos desde una nueva racionalidad. Pues los conocimientos no se rearticulan y menos se reconstituyen porque uno intente enganchar a la antropología, la sociología, la economía, al sujeto, en un imaginario graficado, donde idealmente todo quedaría articulado a una nueva totalidad.

El problema es que la ciencia nos ha metido en el callejón de la cosificación, en el laberinto de la objetivación del mundo, donde lo que hemos perdido es la capacidad que tuvieron los saberes populares y tradicionales en cuanto a la relación de lo simbólico y lo real, a través de la cultura, a través de la organización de los mitos, en la función de las cosmovisiones y en el uso de la palabra, no sólo para designar las cosas, sino para simbolizar, significar y valorar culturalmente la naturaleza. Hoy vivimos, después de Babel, en un mundo acotado por

un lenguaje único, y por la aspiración a una unidad del conocimiento, por la reunificación del objeto y el sujeto de la ciencia, por la síntesis dialéctica de los contrarios. De allí todo ese temor al encuentro con lo otro; lo otro que yo no puedo absorber en mi mismidad, que no puedo reducir a lo que yo ya sé, a los saberes consabidos, a lo que yo comprendo, a la positividad de lo existente.

Y es esto lo que va más allá de los diálogos interdisciplinarios donde llega el ecólogo y dice: “yo, como ecólogo...”, y nos recita el decálogo de ecología; “yo, como economista...”, y nos lanza la retórica neoliberal. Más allá de ese intento por rearmar la pedacería de conocimientos, surge en la posmodernidad el propósito de desconstruir el logos científico y filosófico, de romper incluso esta lógica de la racionalidad formal y de la racionalidad instrumental, de trascender la ética de yo y tú, la idea del alter ego, donde el otro tendría que ser un reflejo de mí mismo; es decir, se trata de confrontar el imaginario de la unidad y de la representación: de la representación de lo real a través del concepto, como ideal de la verdad para alcanzar la transparencia y el control del mundo objetivo; de la comprensión del otro como un yo mismo, como si yo pudiera incluso comprenderme a mi mismo.

Junto con los paradigmas emergentes de la complejidad y del pensamiento complejo, Habermas ha realizado el último gran esfuerzo para reacomodar la racionalidad moderna dentro del proceso de racionalización social en las democracias modernas, reivindicando la racionalidad —a un cierto tipo de racionalidad; a una cierta lógica de pensamiento— como el instrumento idóneo que tienen los seres humanos a su disposición para comprenderse, para redimir sus diferencias; no solamente las diferencias fundadas en conocimientos científicos, objetivos y fácticos, sino incluso los valores diferenciados, en tanto se sometan a la prueba de la argumentación racional y a una comprensión de los mismos provenientes de un saber de fondo.

En esta democracia del saber podrían confluír en un foro o en un juzgado un indígena, un empresario y un funcionario público, cualquier persona que tenga valores diferentes y extraños a los valores hegemónicos, y en este tribunal podría ejercer su derecho a la palabra y, en la medida en que pueda expresar y argumentar racionalmente sus criterios, valores e intereses —que pueden ser incluso no raciona-

les— podría convencer a un juez o a un tribunal, usando el mecanismo de la racionalidad comunicativa. Pero ello parte de la premisa de que existe eso que Habermas llama “un saber de fondo” instaurado en una cultura, que produce un entendimiento común que permitiría dirimir esas diferencias de intereses, incluso los conflictos ambientales. Pero para aceptar eso necesitamos saber qué es eso que llamamos un saber de fondo.

Reflexionemos, por ejemplo ¿cuál sería el saber de fondo que nos permitiera a nosotros, académicos y activistas ambientalistas, comunicarnos con los saberes indígenas? Sabemos que para ello se han elaborado “saberes de fondo” provenientes del ámbito científico que han codificado las nomenclaturas de “la ciencia-folk”, de los saberes culturales tradicionales, que han buscado paralelismos entre las configuraciones ideológicas y las denominaciones que han asignado para clasificar la naturaleza con las que derivan de la nomenclatura científica, reconociendo incluso que las que derivan del saber tradicional son mucho más ricas. Pero ciertamente hoy nos enfrentamos con una otredad insalvable por esta vía de los paralelismos entre la ciencia moderna y los saberes tradicionales. Pues en la manera como ellos designan su mundo de vida, su naturaleza, sus cosas, hay algo más que una inconmensurabilidad: hay una diferencia radical en la concepción del mundo que no es simplemente una diferencia de paradigma.

Déjenme ejemplificar con el Primer Encuentro sobre la Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas, realizado en La Paz, Bolivia, en 2008. Se trataba de contrastar sus visiones con las de líderes intelectuales y académicos preocupados justamente por esta vía de construcción de la sustentabilidad, y de abrir un diálogo de saberes sobre este tema, sobre la comprensión de nuestros lenguajes, códigos y saberes diferenciados. Allí participamos Carlos Walter Porto, Boaventura de Souza Santos y otros amigos y colegas, hablando en un escenario con un público indígena de unas 200 personas, con líderes indígenas con una lucidez impresionante, que nos miraban con extrañeza cuando proferíamos nuestros discursos intelectuales sobre la sustentabilidad; de una sustentabilidad forjada en la diversidad cultural y en una ética de la otredad. A lo cual ellos, los indígenas, nos respondieron: nosotros desde hace mucho tiempo tene-

mos nuestra forma de significar a eso que ustedes llaman sustentabilidad, convivencia y equidad; para nosotros ello significa simplemente “vivir bien”, y si nos dejan “vivir bien” según nuestras cosmovisiones y formas de vida, vamos a ser sustentables. Y sugeríamos: “cómo colaborar para un vivir mejor”, y reaccionaban: “no, no queremos vivir mejor, porque es en esa idea que se genera una disparidad, una diferencia, una inequidad, una opresión”. Y fue así como empezamos a enterarnos de lo que significa la otredad en el diálogo de saberes para la construcción de la sustentabilidad; ahí vivimos la dificultad de enfrentar esa diferencia insalvable de formas de pensamiento, sin un saber de fondo común, en esta ética y estrategia del diálogo de saberes.

Y es ello lo que nos lleva a aterrizar, a contextualizar y a territorializar el concepto de otredad propuesto por Emmanuel Levinas, uno de los mayores pensadores del siglo XX, en una política de la diferencia. La otredad no sólo busca desasirse del egocentrismo que es común a todo el pensamiento filosófico posmoderno, sino que plantea que hoy en día la cuestión fundamental de la convivencia humana y de la sustentabilidad de la vida pasa por un principio ético, más que por un principio de conocimiento. Porque el conocimiento ya está pervertido por su exceso de objetividad. Levinas busca ir más allá de la epistemología y de la ontología; más allá de la ontología existencial de Heidegger.

Por ello abre una indagatoria, no sobre el ser, sino sobre “otro modo que ser”; habla de la epifanía del rostro, del encuentro cara-a-cara, donde uno descubre la otredad irredimible del otro, el encuentro de semblantes donde irradia una diferencia, una otredad absoluta que no se disuelve en la diferencia de sus semblanzas, de ese juego de parecidos que como nos enseñó Foucault, inaugura la episteme moderna.

Yo descubro un otro en alguien que yo no puedo reducir a mi ser ni comprender plenamente desde mi ser. Yo puedo tener una simpatía profunda por amigos entrañables, amar profundamente a mi mujer, a mi hija; pero yo no puedo saber todo del otro, no sé incluso todo de mí mismo. Ello significa darle su lugar, dentro de nuestra condición humana, a ese no saber y, al mismo tiempo, abrir las puertas del futuro al porvenir, a lo que aún no es; a lo que puede ser, pero que no puedo conocer, porque carece de la positividad de una presencia. En esta vía

de pensamiento se abre una perspectiva para el advenir de un futuro sustentable, para una nueva armonía en el encuentro de la cultura y la naturaleza, de lo real y lo simbólico. Más allá de las novedades que pueden surgir de la evolución biológica, de la generatividad de la vida, de la innovación científico-tecnológica, el futuro aparece a través de la activación de esa relación de otredad. Éste es el sentido que adquiere el diálogo de saberes —que es un diálogo de seres— al ser atraído al campo de la racionalidad ambiental. La ética de la otredad no es solamente una ética de la relación entre individuos, entre sujetos que miran y respetan al otro. La cuestión del diálogo de saberes implica más que la inconmensurabilidad de los saberes; abre la sustentabilidad a una construcción social desde la diversidad y la diferencia.

La diferencia de perspectiva en la construcción de una racionalidad ambiental emerge del hecho de que no se trata de un cambio de paradigma epistemológico entre la ciencia moderna, la racionalidad económico-tecnológica y la racionalidad ambiental. Lo que la epistemología moderna se plantea es un progreso de la ciencia basado en lo que Thomas Kuhn llamó revoluciones científicas, cambios de paradigmas que implican no sólo configuraciones teóricas, sino su institucionalización y sus prácticas. Pero que siguiendo la lógica del descubrimiento científico de Popper, a lo que lleva es a verificar o a falsificar un paradigma de conocimiento, a buscar la verdad objetiva a través del conocimiento científico, de una realidad objetivada. Lo que plantea la racionalidad ambiental, más allá de “un cambio de paradigma”, es romper ese espejo de la representación, esa ideología científica de la representación y recuperar desde la ontología existencial heideggeriana hasta la ética levinasiana lo que es la relación entre el ser y el saber. De esta manera, la racionalidad ambiental disloca la epistemología fundada en la relación de verdad entre la teoría y lo real, y desplaza las temáticas y problemáticas en la cuales estamos inscritos en nuestra vida académica hacia una nueva indagatoria epistemológica.

Más allá de la búsqueda de una objetividad más cierta en la emergencia de realidades cada vez más complejas —de la emergencia de las ciencias de la complejidad— este cambio de racionalidad viene a cuestionar al sujeto; pues hace tiempo que el sujeto y el actor social andan perdidos desde que la irrupción de la complejidad ambiental

ha venido a dislocarlos, a cambiar los rumbos del mundo que ya no logran articular movimientos sociales, y no entienden por dónde se ha fugado el sujeto y el actor en los entretelones del teatro de la vida que se han difuminado con esa realidad que creíamos conocer. Pues, en su origen y en su destino, el sujeto es el hermano gemelo del objeto; hemos sido pensados como sujetos y nos pensamos como sujetos; estamos sujetados desde la palabra sujetos. Lo que busca la racionalidad ambiental es repensar al ser humano desde sus identidades: no desde las identidades como hasta hace poco fueron pensadas por la lógica formal o en la antropología; ni la identidad de $A = A$, ni las identidades ancladas en un esencialismo originario, en el momento de la forja de una identidad y que se transmiten a lo largo de la historia, como si se tratara de sociedades frías, congeladas, organizadas desde una estructura originaria.

Hoy en día las personas, los actores sociales, se están reidentificando en una confrontación con esta modernidad en crisis, con esa forma de conocimiento con las que nos han identificado como sujetos o como entes disciplinarios, que han hecho que defendamos nuestra existencia con la bandera de un título profesional, de una credencial de elector. La demarcación de la racionalidad ambiental conlleva a un giro del proceso identitario, el paso del sujeto determinado por una estructura a la reinención de la identidad del ser. La idea no estriba solamente en “saberse diferente”, sino en saber que los seres humanos nos estamos reposicionando en el mundo convulsionado, tanto los seres académicos, como los seres indígenas.

Esta reidentificación no es solamente la vuelta al ser que reivindica Heidegger, como una forma genérica del ser. Ciertamente, el pensar desde el ser nos lleva a pensar en el ser del mundo de las cosas, en el ser de la ecología de la vida; a pensar que la naturaleza no es un conjunto de recursos naturales cosificados y fragmentados, sino una naturaleza organizada ecosistémicamente; lo que nos llevaría a una gestión ecológica abierta a la incertidumbre y a la posibilidad, en vez de seguir interviniendo forzosamente a la naturaleza desde la instrumentalidad tecnológica. Así podríamos “dejar ser al ser de la naturaleza” como diría Heidegger y como lo toma la ecología profunda, dejar que se manifieste la naturaleza. Pero volver al ser implica entender la

complejidad con sus incertidumbres, con sus no saberes, con los saberes por-venir. Pero también implica entender que el ser ahí, el *Dasein*, no es un ser genérico; que los seres humanos estamos constituidos por saberes. El ser humano, en su condición de existencia, no es solamente del ser para la muerte. Sí, claro, la muerte está ahí como marca del límite, y es verdad que la vida se resignifica desde ese límite como condición existencial, al que ahora se añade el límite del desarrollo y del crecimiento económico. Pero el ser de cada uno de nosotros, nuestra identidad que define nuestro ser, está constituida por nuestros saberes. Estos saberes configuran tanto nuestras identidades como académicos poseedores y poseídos por un paradigma, como las identidades de los seres indígenas, hechas de sus saberes, de sus cosmovisiones, de sus prácticas.

La identidad entendida como relación entre el ser y el saber abre el mundo desde su encerramiento en la lógica estructurante que lleva cada vez más a homogeneizar al mundo en torno a ciertas leyes supremas; abre el mundo nuevamente a una coevolución de la cultura y la naturaleza, de lo real y lo simbólico; lleva a resignificar el mundo, incluso a sacrificar las palabras que han fijado el sentido de las cosas con su poder denominativo; no solamente vulnera el egocentrismo de la ciencia, sino que renueva los significados preasignados a las cosas, lleva a repensar la autonomía y a repensar la biodiversidad, es una invitación a pensar de nuevo para generar saberes que formen nuevas identidades.

Abrir el futuro a esta heterogénesis del mundo confronta la estabilidad y la seguridad de la norma. Abre la controvertida cuestión del relativismo axiológico, de la diversidad y la relatividad de los derechos frente a la pretendida seguridad de una ley positiva y general. Ése es el reto que plantea una sustentabilidad sustentada en lo local, es decir en la diversidad, frente al mundo unitario que ha generado esta crisis ambiental. La racionalidad ambiental se construye en ese diálogo de saberes, en el encuentro de la otredad, que lleva a redefinir y a reconstruir el mundo por distintas vías de sustentabilidad, de vida y de convivencia.