

**Acerca de los sentidos comunes/comunitarios. Interpelaciones  
críticas desde lo epistémico, lo político y lo ecológico**

---

**Sobre os sentidos comuns/da comunidade. Interpelacões críticas  
desde o epistêmico, o político e o ecológico**

María Cristina Liendo\*

[cristina.liendo@gmail.com](mailto:cristina.liendo@gmail.com)

Matías Alejandro Borrastero\*\*

[m.borrastero@unc.edu.ar](mailto:m.borrastero@unc.edu.ar)

...es la condición del presente la que condiciona el pensamiento  
pensado del presente y lo impulsa a despensarse y repensarse.  
Boaventura de Sousa Santos (1998), *De la mano de Alicia. Lo  
social y lo político en la posmodernidad*

...la vida es profundamente relacional, desde siempre, a todo  
nivel y en todas partes: todo es interrelación e interdependencia.  
Arturo Escobar (2014), *Sentipensar con la Tierra. Nuevas  
lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*

*Enviado para su publicación: 08/10/2021*

*Aceptado para su publicación: 14/12/2021*

## **Introducción**

En nuestras sociedades occidentales, el modo hegemónico de conocimiento científico ha tenido y tiene una expansión y unos resultados muy exitosos que

---

\* Dra. en Filosofía. Investigadora. CIFFYH. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

\*\* Prof. en Filosofía. Tesista de la Licenciatura en Filosofía. Becario EVC-CIN 2020-2021 (CIFFyH-UNC). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

impiden u obstaculizan el reconocimiento de sus demarcaciones y límites<sup>1</sup>. Frente a estos, generalmente, la respuesta se bifurca en construir o nuevas metodologías y/o nuevos objetos de estudio, o en conseguir más tiempo hasta que éstos finalmente obtengan los mejores resultados con un criterio eficientista. Para el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), ésta ha sido casi siempre la única respuesta de la lógica y episteme científico-moderna que pretende diseñar el mundo, -el *Mundo-Uno*, el "mundo universal", en palabras de Arturo Escobar (2014; 2015)- para comprenderlo como un objeto, aun cuando ese mundo muchas veces le enfrenta su opacidad y su caducidad en muy diversas formas de resistencia y cesación, o muy variados problemas que, desde la lógica y episteme modernas, no encuentran respuesta. Esta ha sido, quizás por demasiado tiempo, el camino privilegiado de resolución de muchas problemáticas hasta el momento en que, incluso dentro de la misma episteme científico moderna, comenzaron a brillar luces de alerta y a considerar la posibilidad de la crisis del propio paradigma<sup>2</sup>. La propuesta de repensar el presente no pretende invalidar el camino de las construcciones científico-modernas ni mucho menos demonizarlo, tan sólo alertar acerca de las consecuencias de sus prácticas de metonimia en el/los mundos de la vida y explorar vías alterativas.

En su propuesta de una epistemología del sur, Santos (1998; 2009) nos invita a repensar el presente recuperando el componente utópico de las prácticas

---

<sup>1</sup> Para Santos (2009, Cap. 2), la compleja cuestión de los límites en la ciencia está entramada con la cuestión de la representación y ambas, a su vez, lo hacen con los "conceptos clave" de escala, perspectiva, resolución y asignatura. Reconoce cuatro límites en la representación: la determinación de la relevancia y sus grados, que responden a las preguntas de lo que sea relevante y sus niveles de relevancia; b) la determinación de la identificación, que responde a la pregunta acerca de cómo identificar lo que es relevante; c) la duración, que responde a la pregunta acerca de la ubicación espacio temporal de la relevancia, donde queda también incluido el sujeto y d) la interpretación y la evaluación de los objetos de investigación que operan en los contextos más amplios de la política y la cultura, donde ocurren las transformaciones sociales resultantes del accionar científico.

<sup>2</sup> Santos (2009, Introducción) alude a la crisis del paradigma dominante como el resultado combinado de condiciones sociales y teóricas. Entre las últimas menciona la teoría de la relatividad de la simultaneidad de Einstein en la astrofísica; el principio de incertidumbre de Heisenberg en el campo de la microfísica; el teorema de la incompletud de Gödel en la matemática como vehículo formal de la medición y el impacto de la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, en la química y en la biología.

humanas en tres dimensiones: la dimensión epistemológica de la utopía del conocimiento; la dimensión política de la utopía democrática y la dimensión ambiental de la utopía ecológica. Todas ellas profundamente entretejidas y asentadas en un principio de realidad, cuya concreción exige transformaciones globales. Desde la filosofía latinoamericana entendemos las utopías como posibilidades abiertas y en tránsito, es decir, como utopías que se van construyendo durante el andar, como transformaciones que se van alcanzando en la lucha social histórica y política. En consonancia, esta perspectiva utópica múltiple, está dirigida a (re)politizar los modos de producción, los modos del conocer, los modos del habitar, las formas de la sociabilidad y sus universos simbólicos. En otras palabras, a (re)politizar las múltiples dimensiones de la reproducción de la vida, todas ellas pensadas en términos de prácticas epistémico-políticas, que ponen en cuestión las relaciones de poder incorporadas en la sustancial contradicción moderna entre vida y acumulación. Esto es, en la contradicción fundamental entre la infinitud de la acumulación capitalista y la finitud de la naturaleza, en tanto recurso explotable.

Una contradicción que, en nuestro presente, se manifiesta en términos de una profunda crisis ambiental, un contexto que nos invita a indagar en torno de aquellas prácticas y modos del vivir, del producir, del consumir, del habitar, que abren la posibilidad de pensar y construir otros mundos, capaces de enfrentar el avance de las globalizaciones hegemónicas. En palabras de Escobar (2014; 2015), que abren la posibilidad de la construcción del pluriverso en tanto mundo en el que quepan muchos mundos.

En ese marco, nuestra invitación es partir de la imaginación política para trabajar en la creación de nuevos sentidos comunes/comunitarios, interpelados por la necesidad de cuidado del mundo que habitamos, como un entramado vital. Para poner en juego la idea de pensar nuestro presente, desde aquella contradicción fundamental, proponemos hacer hincapié en tres aspectos: en primer lugar, en la transversalidad de las luchas sociales con los diversos desplazamientos que en ellas se producen; en segundo lugar, en los aportes que

se entraman con ellos desde la teoría y, por último, en torno de la cuestión ambiental como problema.

### **Transversalidad de las luchas sociales: lo epistémico, lo político, lo ecológico, lo ontológico**

Nuestro presente está marcado por una diversidad de luchas y resistencias de movimientos sociales que ponen en tensión y rebasan, muchas veces, las estructuras políticas y jurídicas de la institucionalidad, y que nos colocan frente a la pregunta acerca de la significación y el alcance de sus prácticas políticas (cf. Gramaglia, 2011). En ese marco, sostenemos que las prácticas de muchos movimientos sociales y colectivos organizados implican una (re)politización de la vida en los modos arriba mencionados.

Para Santos (1998), las luchas se atraviesan transversalmente porque ellas se asientan en la convicción de que la igualdad social, que se corresponde con una utopía democrática, está entramada con una igualdad epistémica que se corresponde con una utopía del conocimiento y, también, con una igualdad ambiental que se corresponde con una utopía ecológica. Es por esta razón que, en Santos, la propuesta de una epistemología del Sur no se agota en el desocultamiento y en la difusión de saberes locales propios, no se trata solamente de oponer *doxa* a episteme, puesto que la cuestión epistemológica no concluye en la sola emergencia de formas contrahegemónicas del conocimiento humano. Por el contrario, precisamente esa cuestión se afirma en la visibilización de las ausencias que fueron creadas como tales y, consecuentemente, en las emergencias que surgen para imaginar otros modelos de organización social, otras maneras de reproducción de la vida, que sean más inclusivos que aquellos consolidados por la modernidad occidental capitalista. Precisamente de ello se trata la construcción de un conocimiento solidario y caótico hacia la libertad social y política y viceversa (Santos, 2009).

Es este entramado transversal de las luchas el que emerge como la urdimbre que abre a las posibilidades de pensar algunos desplazamientos de sentido de las igualdades propuestas; desde lo epistémico hacia lo político, en el sentido amplio del espacio público de la lucha por la igualdad; desde lo político (lo social instituyente - lo jurídico institucional) hacia lo ecológico; y desde lo ecológico ambiental hacia lo ontológico. Un entramado que nos invita a recuperar los caminos de la imaginación política y de la utopía.

En el marco de estos desplazamientos nos interesa detenernos particularmente, siguiendo a Escobar (2014), en las luchas por la tierra problematizadas desde la colonialidad e incorporadas principalmente por los movimientos sociales como luchas por los territorios en tanto espacios de apropiación material y simbólica. En tal contexto, el desplazamiento de sentido contenido en el concepto ampliado de territorialidades permite comprender los procesos de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde una identidad y ontología determinada. La ampliación de este concepto nos lleva a indagar también como territorios a otros espacios y otras dimensiones, dado que implican no solamente los derechos de ocupación material de la tierra y su uso para la reproducción de la vida, sino también su "apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas y rituales" (Escobar, 2014: 90-91). De esta manera, se puede pensar como un territorio a las formas de impartir justicia, a las formas de habitar la lengua propia, a las formas de la producción, intercambio y/o comercialización de los alimentos, a las formas de la religiosidad, a las expresiones artísticas, etc. Es decir, a una multiplicidad y diversidad de prácticas que cotidianamente construyen mundo desde una racionalidad y sistema de significaciones, desde una identidad específica, en interacción con otras.

En ese sentido, reconocemos a las luchas por la tierra en tanto luchas por los territorios como espacios vitales, es decir, como condiciones de posibilidad para *la r-existencia* (Porto y Leff, en Escobar, 2014), como ámbitos para producir y reproducir la vida, no cualquiera, sino aquélla que los pueblos que resisten al

despojo y la desterritorialización, desde su autonomía, deciden darse. Aquélla que implica ser y hacer desde las propias autoidentificaciones, que implica producir y comer su alimento, vestir su vestido, hablar su lengua, decidir qué visión de futuro y de desarrollo para sí y su territorio, y entenderse con los mundos desde su mundo, en un carácter de horizontalidad.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015) se refiere a ellos en términos de “territorios de diferencia”, no sólo cultural, económica y ecológica, sino también ontológica. En otras palabras, se trata de luchas emancipatorias que ponen en tensión a la globalidad neoliberal que construye un único mundo, moderno, capitalista y patriarcal. Se trata de luchas que *enactúan* una *ontología relacional*; y una práctica política ontológica que cuestiona las premisas de base dominantes de la racionalidad moderna occidental: la unicidad, la derivación de todo desde lo uno, la monocausalidad, y la jerarquía de la cultura, del ámbito de lo específicamente humano, por sobre la naturaleza, entendiendo a estos como ámbitos discretos y separables. En otras palabras, que sostiene el proyecto de construcción de un solo mundo -de un *uni-verso*- sin diversidad, que excluye la posibilidad de pensar y vivir el pluriverso presente en nuestras, y otras, latitudes (Escobar, 2014; 2015).

Desde este marco, se trata de indagar en los saberes y prácticas que construyen el mundo. Lo que está en crisis, sostiene el autor colombiano, es “una serie de prácticas de hacer mundo” que son expresión de la *euromodernidad* (Escobar, 2015: 15), cuya raíz podemos situar en el momento crucial de la conquista y colonización americana. Se trata de prácticas que ignoran la materialidad que crea la vida, que convierte a sitios inorgánicos y no-humanos en objetos a ser poseídos y expoliados hasta su reconversión en recursos. Frente a ello, son múltiples los desafíos teórico políticos que, de maneras abigarradas, yuxtapuestas, híbridas, los saberes y las estrategias de los sujetos subalternos imponen a nuestro tiempo, en el marco de una profunda crisis multidimensional, civilizatoria (cf. Lander, 2013). Según Escobar (2015: 16-18), podemos entender a tales saberes y estrategias como movimientos que ponen en práctica ontologías

relacionales, prácticas que se insertan en, y que nutren y se nutren de, tramas ontológicas y ecológicas, de una densa red en la que “nada (ninguna entidad) preexiste a las relaciones que la constituyen” (Escobar, 2015: 16-18). Se trata de comprender que las luchas por el territorio y por la vida van más allá de su específica materialidad física. Se trata de luchas que defienden una ontología relacional, y resisten la avanzada de un paradigma que divide, uniformiza e individualiza los territorios, coartando dinámicas de interrelación social y ecológica<sup>3</sup>.

El marco de la ontología política parte de reconocer que son las prácticas las que construyen mundo, que son las prácticas las que *enactúan* (o no) la relacionalidad, dado que se conoce viviendo, y se vive haciendo práctica el conocimiento, construyendo saber. De lo que se trata es de *sentipensar* con la Tierra, reconociendo ciclos, movimientos, tramas en las que estamos insertos, de las que dependemos y a las que afectamos en su dinamismo. Este movimiento, esta transición, amerita un “entendimiento transformado de la ciencia, más allá de la prevalente comprensión técnica e instrumental del mundo” (Escobar 2015: 29), de la manera en la que construimos conocimiento. Esta manera encuentra en la sociología de las emergencias que construye Santos (2009) una vía para su concreción, dado que la propuesta de las epistemologías del Sur resulta “probablemente el marco más estimulante y operativo de la transformación social, surgida en la intersección entre el Norte y el Sur global” (Escobar, 2015: 13). Lo más estimulante de este marco, según señala el antropólogo colombiano, es que “abre un espacio propio dentro del cual es posible volver a comprometer el pensamiento con la vida y visitar con atención la sorprendente diversidad de saberes” de comunidades y colectivos cuyas experiencias “ya no pueden leerse desde el saber eurocéntrico”, que aportan soluciones a problemas modernos que

---

<sup>3</sup> A ello se refiere Escobar (2015: 20), haciendo referencia a los conflictos socio-ambientales y territoriales de las comunidades afrodescendientes colombianas, cuando sostiene que “si bien la ocupación de territorios por el capital y el Estado implica aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y frecuentemente la fuerza armada, su dimensión más fundamental es ontológica”.

ya no pueden ser resueltos por la misma modernidad. Por ello es que, desde esta perspectiva, es posible reconocer la dimensión ontológica de las epistemes, en tanto éstas refieren no sólo a maneras diferentes de comprender e interpretar el mundo, sino también a mundos diferentes.

No es menor señalar que son estos mundos, que albergan formas de diferencia radical, los que terminan develando las lógicas de la desigualdad en el reparto de los costos ambientales, quienes denuncian su impacto en los procesos sociales y políticos en nuestro presente, y los que promueven, en este contexto de crisis, la emergencia de nuevos sentidos comunes en la construcción de nuestro mundo, inevitablemente, común.

En términos de Escobar (2012: 8), desde esta perspectiva cobra sentido la noción de cultura como diferencia radical en tanto ésta, “partiendo de otras premisas ontológicas que cuestionan los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad (sujeto/objeto, naturaleza/cultura, civilizados/no civilizados, humano/no humano, etc.), postula la diferencia radical entre mundos, los cuales están, sin embargo, interrelacionados”. De lo que se trata es de ontologías en disputa, es decir, no sólo de maneras diversas de concebir el mundo, sino de mundos diversos en diálogo y tensión.

### **Aportes desde la teoría: miradas alternativas/alterativas**

Las políticas neoliberales, que se manifiestan principalmente en el ejercicio de la desregulación, la privatización de las áreas más estratégicas de la economía política y de los bienes comunes, promoviendo la menor intervención de los poderes públicos y el dominio predominante de los mercados financieros, han exacerbado las situaciones de inequidad, de aprovechamiento utilitarista y explotación del mundo humano y, sobre todo, del no humano. Hace ya tiempo que estos contextos resuenan en las humanidades y las ciencias sociales críticas que dialogan fructíferamente con la filosofía latinoamericana contemporánea. A partir de las luchas sociales algunos de estos espacios teóricos van procesando



preguntas disruptivas, elaborando nuevas cartografías epistémicas, trazando genealogías, construyendo miradas alternativas y alterativas que marcan cuestionamientos fuertes a las condiciones de colonización que (des)organizan actualmente a nuestras sociedades. Estos espacios teóricos van acompañando, desde la idea de la teoría y el intelectual de retaguardia<sup>4</sup>, a las diversas luchas descolonizadoras de los movimientos sociales que, simultáneamente, con la ampliación y creación de nuevos derechos, trabajan en la necesidad de la ampliación del mundo de los posibles (Santos, 2009). Son estas luchas sociales las que abren a las diversas emergencias y experiencias de resistencia que procuran desplazar y quebrar los imaginarios y los sentidos instaurados por la modernidad occidental. Aquello que, en otras palabras, identificamos como el “sentido común” hegemónico de nuestras sociedades.

Esta conjunción de luchas sociales y aportes teóricos se constituye en una práctica política que pone en cuestión las relaciones de poder en las sociedades humanas, y entre éstas y la naturaleza, y que ha fructificado en la crítica de algunos conceptos instalados en el sentido común de nuestras sociedades occidentalizadas, como son los de ciudadanía, soberanía, derechos humanos, territorio, propiedad, recursos naturales, comunidad, desarrollo, entre muchos otros; desafiando incluso el propio concepto de sentido común a partir de la interrogación acerca de qué tiene de común, de pertenencia a un colectivo, aquello a lo que otorgamos ese nombre.

---

<sup>4</sup> La idea del intelectual de retaguardia ha sido trabajada metodológicamente en las ciencias sociales a partir de la observación participante y de las técnicas de investigación acción participativa para la co-construcción de los conocimientos. Partiendo de las diferencias entre objetividad y neutralidad, Santos (2014) sostiene que es necesario ir en la retaguardia para poder aprender, puesto que adelante solamente está la experiencia de los otros. Son los conocimientos de los pueblos, incorporados en las luchas de los movimientos sociales, los que pueden construir realidades más allá de lo que existe: “La realidad no es solamente lo que existe, sino también lo que ha sido silenciado, lo que ha sido oprimido, lo que es invisible y lo que es todavía una tendencia, lo que está todavía latente, lo que llamamos sociología de las emergencias: lo ‘todavía no’” (Santos, 2014: 76).

En esta tarea del desplazamiento y la construcción de nuevos sentidos son importantes los aportes de diversas disciplinas, que interactúan para producirlos<sup>5</sup>. Diversas disciplinas, o campos interdisciplinarios/transdisciplinarios en conformación, que se hacen eco de la orientación de la lucha política enmarcada en una denominada "activación política de la relacionalidad", en palabras de Escobar (2012). Campos teórico-prácticos que han incorporado a sus indagaciones lo que podríamos llamar, a grandes rasgos y desde una perspectiva integral, la "cuestión ambiental".

De manera particular, podemos destacar el recorrido de la ecología política latinoamericana (cf. Alimonda, 2016; Alimonda et al, 2017), en tanto campo de indagación teórico-política de carácter interdisciplinario y trans-disciplinario, como uno de los campos en construcción que asume como eje central la pregunta acerca de las disputas en torno de la construcción del vínculo entre sociedad y naturaleza, y "de las relaciones de poder que se entretajan entre los mundos de vida de las personas y el mundo globalizado" (Leff, 2003: 18).

En ese marco, la llamada cuestión ambiental está teniendo un fuerte impacto en las ciencias sociales y humanas, y en la filosofía: emerge como una novedad epistemológica y política de nuestro presente que lo impulsa a despensarse y repensarse (Santos, 1998), en tanto afecta a las relaciones entre los diseños estructurales de las sociedades humanas y las de los ecosistemas del mundo no humano. La utopía ecológica de la igualdad ambiental plantea nuevos problemas, y, ante todo, el desafío de pensar al planeta que habitamos como un nuevo sujeto al que las ciencias en general, y la filosofía y las humanidades en particular, fueron construyendo como invisible como tal. En palabras de Escobar (2010: 133-134), de lo que se trata es de reconocer la profunda imbricación "entre la

---

<sup>5</sup> Siguiendo a Santos (1998), entre ellas se podría citar al desarrollo de la sociología de las organizaciones, sobre su estructura, su forma y sobre las interacciones en su interior; al desarrollo de la ciencia política, sobre los sistemas políticos en general y las formas de la democracia más en particular; sobre el sistema jurídico en general y el funcionamiento de los tribunales más en particular; al desarrollo de la antropología del derecho o la etnología jurídica que desplaza su objeto de estudio desde las sociedades coloniales hacia los países en desarrollo y hacia los países centrales.

naturaleza y nuestro conocimiento y significaciones sobre ella”, cuestión que nosotros, los modernos, tendemos a pasar por alto al entender que “la naturaleza es una cosa, externa a nosotros, y nuestro conocimiento de ella, sobre todo nuestro conocimiento científico, es otra cosa”. Desde la perspectiva de la ontología relacional, la interdependencia entre naturaleza y sociedad es una premisa básica para comprender la profunda co-implicación e interrelación del mundo que habitamos.

La contradicción fundamental entre vida y acumulación capitalista nos pone frente a una de las “perplejidades productivas” de las que habla Santos (1998: 16-20). Esta es una de las condiciones del presente que nos impulsa a repensarlo, que nos coloca en la situación de volver a pensar lo ya pensado, porque estamos frente a la perplejidad de pensarnos como humanos en relación con otros/as, y con el mundo no humano; nos enfrentamos con la finitud y el agotamiento del mundo al que hasta ahora, como humanos, hemos considerado un recurso a nuestra disposición y discreción. La invitación a despensar y repensar nuestro presente se vivencia como una ampliación del mismo, el cual, al expandirse, devela la multiplicidad, la profundidad y las posibilidades de las experiencias humanas que la sociología de las ausencias nos devela.

Se trata de ofrecer una vía alternativa para la construcción de mundos en resistencia al subyacente, a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos, sobre los entramados ecológico-sociales que sostienen la vida en común. Aquel *Mundo-Uno* cuyas raíces yacen en los procesos de conquista y colonización, cuya expresión es la forma dominante de la modernidad capitalista, patriarcal, liberal y secular, que se ha arrogado el derecho de ser “el” Mundo a costa de la invisibilización y/o otros mundos existentes o posibles (cf. Escobar, 2014: 76).

Esta es la dimensión utópica de un horizonte de contemporaneidad, donde no hay una dirección necesaria de los procesos sociales, tampoco un sujeto privilegiado que la encarne, aun considerando que las contingencias puedan prevaler por sobre las regulaciones. Necesitamos construir utopías realistas,

utopías caóticas y no modernas, asentadas en una lectura de nuestra realidad presente y de su horizonte contextual que abra a las posibilidades condicionadas por él. Esta lectura de la realidad nos impele a elaborar profundas preguntas sobre nuestros futuros, lo que implica interrogarnos sobre la direccionalidad que tienen nuestras estructuras de conocimiento, sobre la constitución de los sistemas de gobernabilidad de nuestras sociedades, sobre las relaciones sociales en que ellos se fundan, sobre la sustentabilidad de nuestras vidas en el planeta. Esto nos obliga a revisar las relaciones de poder que están operando entre los seres humanos y lo que consideramos el mundo no humano o natural, y que cruzan todos aquellos aspectos.

### **La cuestión ambiental**

Lo que nos interesa señalar particularmente en este apartado es que lo que mencionamos como "cuestión ambiental" no se agota en un asunto que se ocupe solamente del cuidado del ambiente en que vivimos; esta cuestión tiene raíces y conexiones epistemológicas y políticas, y nos coloca frente a la "perplejidad productiva" de repensar nuestro presente. ¿Cómo pensar la utopía de la igualdad ecológica?, ¿de cuál perplejidad productiva partir?, son algunas de las preguntas que se abren ante un presente marcado por una profunda crisis ambiental y multidimensional.

Un primer punto de partida fecundo podría ser recordar (de *recordare*, de volver a pasar por el corazón) que la vida natural es cronológicamente anterior respecto a la vida social, en tanto que, como humanos, llegamos a habitar *humanamente* un planeta ya habitado con mucha anterioridad. Este hecho, podemos afirmar, fue considerado irrelevante para el pensamiento occidental, cuya expresión cristalizó en el privilegio del modo de conocimiento calificado como científico por sobre otros modos de conocer y de relacionarnos con el mundo, tales como las artes, las religiones y las filosofías. Éstas fueron, en general, consideradas carentes de objetividad, incontrastables, poco probables

y, de alguna manera, también inconmensurables. En menor medida, esta apreciación negativa también alcanzaría a las ciencias sociales críticas (como la historia, la antropología, la psicología, la sociología, la política). En palabras de Leff (2014), podemos advertir que la ciencia ha indagado al mundo a través de una epistemología de la representación, que dispone de todos los seres en el modo de la objetivación representable<sup>6</sup>. ¿Qué es lo que queda fuera de ese modo?

La representación objetivante como modo predominante del conocimiento lleva a la metonimia, una de las "indolencias" de la razón moderna más severas y más criticadas por Santos (2009), en tanto es también una de las formas más exitosas para la creación de inexistencias. Entre ellas, el olvido del reconocimiento que la vida natural es cronológicamente muy anterior respecto de la vida humana y el haber considerado que la racionalidad humana es la única o, por lo menos, jerárquicamente superior a cualquier otra, en caso de haberla. De esta manera, los modos de conocimiento que los humanos tenemos del mundo quedan articulados con los modos que tenemos de habitarlo y los modos de relación de las socialidades y la construcción de las subjetividades. Es por esto que la cuestión ambiental no se agota en sí misma y nos remite y enfrenta con problemas epistemológicos, políticos y ontológicos.

¿Qué problemas quedan implicados en esta mirada acerca de lo que llamamos ambiente? Para nombrar algunos: las diversidades y las particularidades en tensión y a veces en oposición con la unidad y el universalismo; la abstracción de las generalizaciones y la racionalidad metonímica en oposición con las contextualizaciones locales y la ecología de los saberes, que nos abren al sonido y la presencia de las voces y los sonidos no humanos, antes inaudibles. Ese mundo que, como especie hemos creído conocer, siempre corriendo un poco más

---

<sup>6</sup> "Al tiempo que la modernidad se encapsula en su propio molde preceptual y modelo perceptual para cuestionar el relativismo y la ambigüedad del discurso de la posmodernidad, la propia modernidad se confronta con la decadencia de sus principios fundadores: la certeza, el control, la representación, la axiomática de sus moldes y modelos de conocimiento" (Leff, 2014: 83).

allá los límites de lo conocido, nos habla desde esos otros lugares, con esas otras voces y desde allí nos enfrenta con la exigencia de pensarlo desde otra lógica de conocimiento y desde otra racionalidad que podríamos adjetivar como “racionalidad ambiental” (Leff, 2014). El sociólogo mexicano Enrique Leff sostiene que esta forma de comprensión de la racionalidad, con el sentido de decir y hacer lo que no es todavía, nos coloca en el ámbito del “derecho a la tradición”<sup>7</sup> y de referirlo a las luchas transversales de resistencias contrahegemónicas, como un derecho en construcción: el derecho a otros modos de estar en el mundo que menciona como “r-existencia”. Es en este sentido que la cuestión ambiental expresa el punto conflictivo del (des)encuentro de racionalidades en tensión.

Si acordáramos en considerar a las formas de la colonialidad como “una superficie de ocultamiento y de creación de inexistencias, sobre la cual se construyen las formas y las estructuras sociales, políticas y legales de la modernidad” (Liendo, 2020), entonces la cuestión ambiental expresa una de sus manifestaciones o emergencias, principalmente como otra manifestación de la colonialidad del saber (Lander, 2000; Svampa, 2016). Y esto porque, quizás, desde la estricta separación de sujeto y objeto y la supremacía del primero sobre lo segundo, lo que pensamos como “el ambiente” es lo marginado y desperdiciado como saber. Plantearse el ambiente como una cuestión epistemológica estaría implicando expandir el presente hacia otros posibles, según la crítica a la razón proléptica (Santos, 2009): quebrar las dualidades sujeto – objeto; humano – mundano; cultura – naturaleza de manera que, en las acciones para volver visible e inteligible al ambiente y plantearlo como una cuestión, ya queda involucrada una racionalidad que compromete a la imaginación y tensiona estas dualidades, “in-corporándolas”, literalmente, la una

---

<sup>7</sup> Al respecto, sostiene: ¿Cómo ubicar a los movimientos altermundistas y a los movimientos ambientalistas de base cuya emancipación se inscribe en las luchas por la resistencia a los impactos de la modernidad que se manifiestan como procesos de desterritorialización, de luchas anticapitalistas contra la acumulación por despojo del capital? ¿Bajo qué criterios estas luchas de resistencia (...) se transforman en luchas de *rexistencia*, de reafirmación y de reinención de otros modos de ser-en-el-mundo (...) para reivindicar sus derechos a sus modos tradicionales de existencia? (Leff, 2014: 73).

a la otra, esto es, que el ambiente se vuelva cuerpo en lo humano. Este movimiento entamaría el derecho a la tradición con el derecho a la traducción entre los saberes que se han configurado en el interior de lógicas antagónicas de sentido<sup>8</sup>.

El antropocentrismo de la racionalidad moderna ha producido una fuerte intervención en el mundo natural. Sin embargo, todavía no ha producido las alertas suficientes para una reacción acorde a esa intervención y, hasta ahora, parece por lo menos dificultoso que pudiera provenir de sí misma. El conflicto queda instalado en el centro de las disputas por la sustentabilidad de sentido de estas posiciones antagónicas. Lo que llamamos "sentido común", pensado como conjunto de prácticas cotidianas dadoras de sentido de las acciones, de las ideas, de las creencias y normas de conducta es, por eso mismo, un escenario de disputa política<sup>9</sup>. Esta disputa se entabla entre la todavía vigente supremacía de un sentido común que fue hegemonizado por un occidente que privilegió y sigue privilegiando la construcción de formas sociales y subjetividades jerárquicas, racializadas, patriarcales y con relaciones de subalternización y el desplazamiento de sentidos hacia uno nuevo. Aquella supremacía extendió "naturalmente" idéntica jerarquización y subordinación a la relación entre los humanos y la naturaleza. En cambio, su desplazamiento hacia otros sentidos de relacionamiento e inclusión se piensa y ejerce como la práctica teórica de una epistemología para una racionalidad ambiental<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Al respecto, Leff (2014: 78-79) sostiene: "El llamado a otros saberes es un llamado a potenciar el presente, abriéndolo hacia la producción de lo posible, de lo inédito en la inmanencia de la vida. No es la apelación a una lógica abstracta, sino a los saberes ambientales incorporados en imaginarios y prácticas encarnados en la identidad y en la inteligencia de los pueblos, en sus modos de "vivir bien" en el mundo. La inteligibilidad de la cuestión ambiental abre un diálogo de razones entre la racionalidad comunicativa, la racionalidad diatrópica y la racionalidad ambiental".

<sup>9</sup> Esta es la disputa por el sentido común, como "aquel pliegue cotidiano de sentido donde se anidan irreflexivamente los valores y creencias que en un momento histórico gobiernan el comportamiento" (Castro Gómez, 2019: 222).

<sup>10</sup> En palabras de Leff (2014: 80): "Pensar la reconstrucción ambiental del mundo es un llamado a pensar la manera como otras racionalidades – otros modos de ser en el mundo – se han configurado en la historia; como se han decantado y se manifiestan en los imaginarios sociales de los pueblos; en la manera como se internalizan en pensamientos, se incorporan en prácticas y se traducen en acciones".

Nos arriesgamos a imaginar esta posibilidad de desplazamiento de la vigencia actual del sentido común respecto de la relación humano – no humano a partir de poder pensar dos atributos presentes en la teorización de las sociedades contemporáneas: la apertura de las sociedades sin fundamento último (Laclau & Mouffe, 1987; Laclau, 1996) y la incompletud de todos los saberes (Santos, 2009). Si podemos pensar, como lo hacen Laclau y Mouffe (1987), las sociedades sin un fundamento último ni identidades fijas, como sociedades que se van construyendo asentadas en las fuerzas antagónicas que las cruzan, entonces también se nos habilita pensar sus sentidos comunes como fijaciones parciales, como puntos nodales y contingentes, que van ocupando el lugar vacío del fundamento único y que, por eso mismo, pueden entrar en el campo de la disputa. Respecto del segundo rasgo, según Santos, las sociedades son epistemológicamente incompletas en tanto la ecología de los saberes y la sociología de las emergencias logran hacer visible la gran magnitud y la diversidad de las experiencias humanas que han sido creadas como inexistentes, sepultadas en la invisibilidad y/o consideradas pensamiento mágico, o recurso artístico o superstición religiosa. En este caso, el ejercicio de la traducción (Santos 2009) puede mostrar y/o acercar las articulaciones de base que aplican en cada sociedad, para poder operar desde allí como práctica concreta de significaciones y relaciones entre ellas, y desde ese lugar entrar en la disputa por el sentido común (cf. Liendo, 2016).

En esta dirección, consideramos que tanto la apertura de las sociedades sin fundamento último cuanto la incompletud epistemológica habilitan poder pensar desde allí en un posible desplazamiento del sentido común ya instalado hacia otro u otros donde pueda (re)dirigirse, problematizando y poniendo en cuestión algunas premisas y prácticas básicas de la modernidad occidental dominante. Aquéllas que imponen una ontología dualista, en la cual prima lo social por sobre lo natural, en tanto dominios discretos y diferenciados, y según la cual la naturaleza es un mero recurso a disposición de los seres humanos. Premisas que, desde el marco de la ontología política, podemos reconocer que nos llevan a la



sustancial contradicción que interpela nuestro presente, entre la infinitud de la acumulación capitalista y la finitud de los ecosistemas que sostienen nuestra vida.

Si consideramos este desplazamiento dentro del paradigma de transición (Santos, 2009), como un discurso de transición (Escobar, 2014), la tarea que se abre a la imaginación política se muestra como un horizonte de múltiples problemas e interrogantes. Uno de los principales es cómo construir nuevos consensos en relación a qué estamos dispuestos a aceptar como sociedad, qué estamos dispuestos a dejar de aceptar como imprescindible, qué estamos dispuestos a dejar de naturalizar en nuestras acciones; es decir, cuánto estamos dispuestos a despensar y repensar nuestro presente, a todo aquello que consideramos como nuestros capitales económicos, políticos, sociales, históricos y culturales en nuestro presente. Por todo ello, la pregunta central de esta reflexión es cómo habitar las transiciones, la cual nos lleva a indagar acerca de nuestras prácticas cotidianas de producción y reproducción de la vida, de construcción de mundo.

¿Cómo traccionar entonces la transformación epistémico-político-ecológica que urge a nuestro tiempo? Desde el análisis de Escobar (2015: 25), la ontología política como marco de indagación nos permite reconocer que "luchas territoriales se fundamentan en saberes profundos sobre transiciones culturales y ecológicas, necesarios para enfrentar la crisis; saberes que se adhieren profundamente a las dinámicas auto-organizadas de la Tierra". Por ello, buena parte de los saberes de transición emergen desde movimientos sociales y colectivos organizados. Sostiene Escobar que, "en el Sur Global, los discursos de transición incluyen la crisis del modelo de civilización, posdesarrollo y alternativas de desarrollo, el Buen Vivir, lógicas comunales y autonomía, la soberanía alimentaria y transiciones hacia el posextractivismo". Se trata de resistencias que reactualizan el cuestionamiento de los imperativos de crecimiento y desarrollo de la civilización, cuyo eje lo ocupa el imaginario moderno-colonial del desarrollo (cf. Escobar, 1996; 2012; 2014).

Lo profundo e interesante de estas perspectivas de la ontología y ecología política es que promueven una atención, una reflexividad en torno de las prácticas y estrategias cotidianas de reproducción de la vida, y nos invita a indagar en la ontología que promueven, en la manera en que hacen mundo las prácticas que en el cotidiano desarrollamos. Urge entonces el registro de otros saberes, de otras prácticas de construcción de mundo, que ofrecen soluciones no modernas para los problemas que emergen desde el centro de la modernidad. El enfoque de la ontología política (cf. Blaser, de la Cadena & Escobar, 2014) nos brinda algunas herramientas para hacer frente a estos desafíos que hoy nos interpelan como generación, desde una memoria histórica e imaginación transgeneracional, en tanto la ontología política promueve una necesaria "reflexión sobre relacionalidad -que- reposiciona lo humano en el cauce constante de la vida en el cual todo está inmerso; nos permite vernos nuevamente como parte del curso de la vida" (Escobar, 2015: 29). Las luchas por la reconexión con el flujo de la vida, con los espacios comunales, con los ciclos de la naturaleza de los cuales formamos parte, nos estarían señalando los inicios de la construcción de un nuevo sentido común ambiental, internalizando la conciencia social del límite, de la fragilidad y de la finitud, que nos permita transformar las prácticas que consideran al mundo no humano como un recurso a apropiarse, explotar y a nuestro servicio. Será necesario, para traccionar la transición, desplazar el sentido utilitarista aplicado a la naturaleza para exigirnos pensarla como un sujeto relacional que condiciona las relaciones humanas, precisamente, porque es parte de ellas.

### **Acerca del desplazamiento del sentido común: a modo de cierre y aperturas**

La introducción de la cuestión ambiental en el marco de las indagaciones epistémicas que desarrollamos nos lleva a problematizar qué epistemologías de la naturaleza ponemos en juego, desde qué lugares entendemos y producimos teoría, sobre y con la naturaleza. Es por esto que apuntamos a problematizar no

sólo la manera en la que construimos conocimiento -científico, por caso- sobre la naturaleza, sino también los sentidos que reproducen nuestras prácticas cotidianas, la relación que establecen con el entramado de relaciones que sostienen nuestra vida. En estas se juega la disputa en torno de los *regímenes de naturaleza*, marco en el cual los modelos locales de naturaleza (Escobar, 2010) poseen gran significación.

Desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana interpelada por lo social y lo político, entendemos que uno de los principales desafíos de nuestro tiempo es la construcción de nuevos consensos y disensos en las disputas que se establecen por los desplazamientos hacia nuevos sentidos. En otras palabras, la problematización sobre qué aspectos y dimensiones estamos dispuestos a despensar y repensar en relación a nuestros marcos epistémicos y nuestras prácticas cotidianas que enactúan el mundo que habitamos (cf. Escobar, Blaser & de la Cadena, en Escobar, 2014: 94-98). Por ello, consideramos que la categoría de sentido común, enriquecida desde otros marcos contrahegemónicos y resistentes a la modernidad occidentalizada, resulta hoy una categoría a recuperar, problematizar y proveer de renovados contenidos.

Se trata de repensar, desde nuestro presente atravesado por una profunda crisis epistémica, política, ambiental, multidimensional, aquello que consideramos como nuestros capitales económicos, políticos, sociales, históricos y culturales<sup>11</sup>. De la construcción de un nuevo sentido común que internalice la conciencia social del límite, de la fragilidad y la finitud, como también de la potencia que habilita la complementariedad ecológica, permitiéndonos una transformación contrahegemónica de aquellas premisas que hegemoniza la ontología moderno colonial. Desplazar los nudos básicos del sentido común de esa ontología hacia la construcción de uno nuevo, llenando de contenidos al paradigma de transición

---

<sup>11</sup> Es en este sentido que podemos leer a Castro Gómez (2015: 238-239) cuando considera que "(...) la operación clave de una práctica contrahegemónica es la intervención sobre las 'condiciones de aceptabilidad' que la hegemonía contraria ha impuesto sobre las formas de conducirse, comportarse y organizar las fuerzas del cuerpo".

que propone Santos y privilegiando un marco relacional en el cual "nada preexiste a las relaciones que la constituyen" (Escobar, 2014: 101-110).

En esa dirección formulamos una pregunta que se nos impone a la reflexión sobre nuestro presente: ¿cómo disputar el sentido común vigente en nuestras sociedades?, ¿cómo ponerlo en cuestión y desanudar los nódulos de sentido epistémicos, políticos y ontológicos que estableció la modernidad occidental hegemónica? Al respecto, recuperamos los aportes del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (2015) en su discusión con Laclau, quien afirma y comparte la dimensión discursiva como una condición necesaria para la apertura de las sociedades, pero nos interpela a pensar que la fijación de un sentido implica una práctica articuladora que tiene que en-carnarse en lo social, incorporarse. Es decir, que tiene que padecerse como experiencia sensible que depende de la construcción de ciertas condiciones de experiencia. En sus palabras: "una hegemonía como la del neoliberalismo no se disputa a través del posicionamiento de discursos. Necesita construir 'un régimen de lo sensible', un cierto consenso (...) frente a lo que un cuerpo puede hacer" (Castro Gómez, 2015: 296).

Desde esta perspectiva, la in-corporación de los discursos de transición podría considerarse como uno de los contenidos experienciales de la construcción de un orden nuevo, de un nuevo sentido común que Santos nombra como "emancipatorio" (Santos, 2021: 94 -110). Construir nuevos nódulos de sentido es siempre una práctica instituyente y ruptural que implica apoderarse del control sobre los significantes ya establecidos. Uno de esos significantes es la ruptura epistemológica que separó el conocimiento provisto por las ciencias respecto del que proveen las trayectorias de la vida y de las experiencias locales de un grupo social determinado, del sentido práctico de la vida. Un sentido que puede ser anticipatorio para avanzar hacia una nueva racionalidad, una racionalidad compuesta de múltiples racionalidades. Como sostiene Santos (2021: 97), "para que se produzca esta configuración de conocimientos es necesario duplicar la ruptura epistemológica". Es decir, volver a pensar la primera ruptura.

Otro de los temas del paradigma de transición propuesto por Santos que podría significar una manera de avanzar en la problematización de algunas certezas básicas que atraviesan en forma dominante a nuestras sociedades, es abandonar, finalmente, la oposición entre sociedad política y sociedad civil. Al mismo tiempo, dejar de considerarlas a cada una como esferas homogéneas y uniformes, haciéndonos cargo de la responsabilidad que implica habitar esa heterogeneidad. La transformación estructural de ciertas prácticas cotidianas, del orden de la reproducción de la vida, nos colocan en los caminos de la responsabilidad individual y colectiva por nuestra contemporaneidad "y, cada vez más (por) el futuro, cuya posibilidad de existencia debemos garantizar en el presente" (Santos, 2021: 101). Todo ello en pos de la construcción de nuevos caminos desde la complementariedad, la relacionalidad y la interdependencia. Desde allí, entonces, decidimos a pensar y practicar aquellos "*litigios contra el sentido común vigente en el mundo de la vida*" (Castro-Gómez, 2015: 393). La construcción de (no tan) nuevos marcos epistémicos, alternativos, que permitan enlazar lo epistémico, lo político, lo ecológico y lo ontológico, es una de las disputas por delante en la construcción de nuevos sentidos comunes.

## **Referencias bibliográficas**

Alimonda, H. (2016). *Notas sobre la ecología política latinoamericana: arraigo, herencias, diálogos*. En: Revista Ecología Política, (51), 36-42. Recuperado de: <https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/?p=6017>.

Alimonda, H. et al (comp.) (2017). *Ecología política latinoamericana. Vol I y II*, Buenos Aires: CLACSO.

Castro Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, México: Ediciones Akal.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán, Colombia: Enviñón Editores.

Escobar, A. (2012). *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo*. En: Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo, (2), 7-16. Recuperado de: <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1>.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA. Recuperado de: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf_460.pdf).

Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. En: Revista de Antropología Iberoamericana, Vol. 11, (1), 11-32. Recuperado de: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

Gramaglia, P. (2011). *Lo político en Latinoamérica. Movimientos sociales – movimientos políticos*. En: Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales. Britos Castro, A; Gogna, R; Gramaglia, P; Lario, S. (eds). Córdoba: Fac. de Filosofía y Humanidades-UNC.

Laclau, E.; Mouffe, C. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI.

Laclau, E. (1996), *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires: Ariel.

Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En: Lander, E. (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO.

Lander, E. (2013). *Los límites del planeta y la crisis civilizatoria*. En: Contextualizaciones latinoamericanas, Vol. 1, (8), 1-19. Recuperado de: <http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2791/7420>.

Leff, E. (2003). *La ecología política en América Latina: un campo en construcción*. En: Revista Sociedade e Estado, V. 18, (1/2), 17-40. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/se/a/xf8jDCswFkPF9zS4s4vyfLP/?lang=es&format=pdf>.

Leff, E. (2014), *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, México: Siglo XXI.

Liendo, Ma. C. (2016). *Saberes migrantes. Sobre el problema de la traducción*. En: Liendo, Ma. C.; Fernández P. (comps), *Saberes y emancipaciones desde el Sur*, Córdoba: Eduvim.

Liendo, Ma. C. (2020). *Derechos en disputa: ciencia social y transformaciones emancipatorias*. En: Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía (10), Colombia. Disponible en: [https://drive.google.com/file/d/1dsmYcAqA\\_FlPpVR0ZxKOpBet\\_0BJreuh/view](https://drive.google.com/file/d/1dsmYcAqA_FlPpVR0ZxKOpBet_0BJreuh/view).

Santos, B. de Sousa (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre/Uniandes.

Santos, B. de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur*, México-Buenos Aires: Siglo XXI – CLACSO.

Santos, B. de Sousa (2014). *Reflexiones para la construcción de un intelectual de retaguardia. Conversaciones con Boaventura de Sousa Santos*. En: *Estudios del ISHiR*, (9), 75-97. Investigaciones Socio Históricas Regionales, Unidad Ejecutora

en Red. Recuperado de: <https://web3.rosario-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistaISHIR/article/view/355>

Santos, B. de Sousa (2021). *Descolonizar la Universidad: el desafío de la justicia cognitiva global*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia, Populismo*, Buenos Aires: Edhasa.