

CASTORIADIS Y EL IMAGINARIO RADICAL: REFLEXIONES A PARTIR DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA^a

Castoriadis and the radical imaginary: reflections from
Latin American Political Ecology

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5290>

Recibido: noviembre 13 de 2025. Aceptado: marzo 9 de 2026. Publicado: julio 9 de 2025

*Andrea Marina D'Atri**
*Ignacio Riffo-Pavón***

^a Este artículo deriva del proyecto de investigación titulado "Subjetividades diversas e imaginarios sociales de problemáticas ambientales pampeanas. Estudios de caso en espacios rurales" de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). Resolución n° 251-23 y prórroga Res. n° 441-25 del Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Humanas (Universidad Nacional de La Pampa).

^{*} Doctora en Ciencias Sociales. Coordinadora del Grupo de trabajo: Conflictos ambientales, extractivistas e imaginarios-Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, Argentina. Correo electrónico: andreadatri@humanas.unlpam.edu.ar, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1705-3494>

^{**} Doctor en Ciencias de la Comunicación. Observatorio Crítico de la Imagen y los Discursos Mediales-Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones, Universidad de las Artes, Ciencias y Comunicación - Uniacc, Santiago, Chile. Correo electrónico: ignacio.riffo@uniacc.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6691-3572>

Resumen

Con base en la propuesta teórica de Castoriadis (2013), este artículo tiene como objetivo analizar la emergencia de nuevas significaciones imaginarias que instituyen un *ethos* social vinculado al cuidado y respeto hacia la naturaleza. Este *ethos* se distancia de las significaciones instituidas en la modernidad, basadas en el extractivismo y el dominio humano sobre el ecosistema. Para alcanzar este objetivo, se realiza un recorrido teórico-reflexivo por las conceptualizaciones que Castoriadis (2013) desarrolla en torno a la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, así como entre la autonomía y la heteronomía, junto con la relevancia del magma, lo simbólico y las significaciones imaginarias sociales de la institución. Se describe el imaginario canónico de la modernidad, estructurado por la razón instrumental y el enfoque economicista, el cual configura una relación conflictiva y extractiva del ser humano con su entorno. Posteriormente, se presenta un nuevo imaginario que propone vínculos de respeto con la naturaleza, ejemplificado a través de la Ecología Política Latinoamericana. Este enfoque evidencia que las significaciones imaginarias, heredadas de la modernidad, ya no gozan de plena legitimidad ni resultan suficientes para enfrentar la actual crisis climática. En las consideraciones finales, se enfatiza la emergencia de un nuevo *ethos* y sus rasgos histórico-sociales, orientados al cuidado del ecosistema y que promueven prácticas sociales en las que la naturaleza se sitúa en el centro de la producción de sentido.

Palabras clave

Castoriadis; Ecología Política Latinoamericana; Ethos social; Imaginario radical; Modernidad; Crisis climática.

Abstract

Based on the theoretical proposal established by Castoriadis, this article aims to analyze the existence of new imaginary meanings that establish a social ethos linked to care and respect for nature. This ethos detaches itself from those meanings instituted in modernity based on extractivism and the domination of man over the ecosystem. To achieve this objective, a theoretical-reflexive tour is carried out through the conceptualizations that Castoriadis develops around the dialectic between the instituted/instituting and autonomy/heteronomy; as well as the relevance of magma, the symbolic and the imaginary meanings of social institution. The canonical imaginary of modernity is described according to instrumental reason and its economic approach that structures a conflictive and extractive relationship between human beings and their environment. Then, a new imaginary is presented that suggests links of respect with nature, exemplified through Latin American Political Ecology. This reveals that the imaginary meanings shared since modernity no longer enjoy total legitimacy and are not effective in facing the current climate crisis. In the final considerations, emphasis is placed on the new ethos and its historical-social features that promote the care of the ecosystem, guiding social practices that place nature at the significant center.

Keywords

Castoriadis; Latin American Political Ecology; Social ethos; Radical imaginary; Modernity; Climate crisis.

Introducción

Castoriadis (1922-1997) sostiene la capacidad de autocreación constante de la sociedad, así como su posibilidad de sostenerse estructuralmente mediante un entramado de significaciones imaginarias y la institución de nuevas formas e instituciones a partir del imaginario radical. En este sentido, la sociedad no es simple resultado de procesos determinados, sino una permanente autocreación de sí misma.

La capacidad social de autoconfigurarse y de generar sus propias formas de acción *colectiva* constituye una manifestación del imaginario radical, entendido como la potencia creadora de formas, figuras, imágenes, afectos, deseos e instituciones (Castoriadis, 2013). En este sentido, el objetivo principal de este texto es, a partir de los fundamentos teóricos de Castoriadis (2013), analizar la existencia de nuevas significaciones imaginarias que instituyen un *ethos* social vinculado al cuidado y respeto hacia la naturaleza, las cuales se desprenden de aquellas significaciones instituidas en la modernidad, basadas en el extractivismo y el dominio del ecosistema.

Para alcanzar este objetivo se describe, en primer lugar, el imaginario instituido o canónico de la modernidad, vinculado a la razón instrumental (Horkheimer, 2002) y al pensamiento calculante (Heidegger, 2002), el cual reduce la complejidad del mundo circundante a fundamentos economicistas y antropocéntricos (Castoriadis, 2013). En segundo lugar, se presenta un nuevo imaginario instituyente que se aparta de la vocación utilitarista del individuo respecto de la naturaleza, en el que se vislumbra un cambio de rumbo frente a la modernidad occidental, interpretado como un retorno a la naturaleza (Duch, 2010).

A partir de este acercamiento reflexivo se pondrá de manifiesto, por un lado, el cambio en la urdimbre de las significaciones imaginarias instituidas desde la modernidad, en tanto estas ya no resultan plausibles para responder a la actual crisis climática. Por otro lado, se busca describir este nuevo *ethos*

social en proceso de elaboración e institucionalización, en el que se vislumbran significaciones que promueven el cuidado del ecosistema y, en consecuencia, orientan nuevas prácticas sociales en el actual contexto histórico-social.

Para ello, se recurre a la propuesta de la Ecología Política Latinoamericana (EPL), la cual sugiere la emergencia de nuevas significaciones imaginarias en proceso de institucionalización, que evocan principalmente una relación de respeto entre el *anthropos* y la naturaleza.

En las reflexiones finales, es importante señalar que, a partir de la crítica de la EPL al mecanismo del extractivismo en las distintas fases de la modernidad y a sus múltiples consecuencias negativas, evidentes en la crisis climática y en los procesos de degradación ambiental, surge la capacidad imaginativa de concebir y simbolizar nuevos vínculos con el entorno. Esto se traduce en la creación de nuevos imaginarios que redefinen la relación entre sociedad y naturaleza.

Lo instituido y lo instituyente: conceptos cardinales

La relación dialéctica entre lo instituido y lo instituyente conforma el imaginario social. Se trata, por un lado, de significaciones que permiten a la sociedad estructurar normas, leyes, costumbres y prácticas orientadas a regular la vida del colectivo humano, así como a legitimar creencias y valores. Esas significaciones han logrado compartirse y, por tanto, instituirse. La sociedad ha sido capaz de crear y naturalizar elementos que posibilitan la cohesión social; en consecuencia, ha institucionalizado socioimaginariamente determinadas ideas, creencias y valores.

Por ejemplo, la institución de Estados-nación como entidades políticas de los gobiernos o la noción de familia como unidad nuclear de lo social son resultado de esa comunidad de orden simbólico, entendida como el espacio donde se asienta la imaginación. Se trata de un producto social que proviene de un imaginario radical o “primario”, el cual en algún momento logra instituirse a través de la capacidad de la psique de “elaborar un flujo constante de represen-

taciones, afectos, deseos y situaciones" (Cabrera, 2006, p. 23). Sin embargo, aunque haya institución imaginaria de la sociedad y, por tanto, cierta estabilidad de significaciones que estructuran el acontecer social, ninguna estructura es fija ni plenamente estable. Castoriadis (2013) destaca el dinamismo social derivado de la capacidad imaginaria tanto individual —a través de la psique— como social —a través de las instituciones—, lo cual permite la transformación de lo previamente instituido.

En este sentido, lo instituyente alude a la capacidad de la sociedad para crear y transformar sus propias estructuras, así como al proceso mediante el cual los individuos y colectivos pueden cuestionar, modificar o, incluso, reemplazar lo instituido. Este concepto subraya la importancia de la imaginación social y la acción colectiva en la construcción de la realidad histórico-social. Dicha condición se entiende como la capacidad humana de irrumpir en lo (pre) dado y hacer emerger lo nuevo. El imaginario radical permite, así, instituir nuevas realidades (Castoriadis, 2013), en tanto "lo imaginal, la actividad de la imaginación produce y forma modos de existencia y de realidad" (Soto, 2022, p. 72). A Castoriadis (2013) no solo le interesa comprender el modo en que lo histórico-social se instituye, sino también cómo opera su transformación. Por ello, destaca que el imaginario radical, entendido como capacidad mental imaginativa del ser humano —es decir, como dimensión instituyente—, constituye una fuente creadora que, sin depender de determinaciones previas, hace emerger nuevos deseos, emociones, ideas y pensamientos fundamentales para la tensión dialéctica que permite tanto instituir la sociedad socioimaginariamente como transformarla.

Castoriadis (1997) aborda la relación entre sociedad y naturaleza en el marco de una tensión vinculada con la búsqueda de autonomía en la modernidad. En este sentido, sostiene que dicha tensión emerge en "la significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio pretendidamente 'racional' sobre todo, naturaleza tanto como seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las sociedades modernas" (p. 161).

La paradoja de la autonomía y heteronomía en el mundo social

La autonomía, en la obra de Castoriadis, se presenta como un objetivo esencial del proyecto revolucionario que debe ser realizado por los individuos a través de la praxis. La autonomía, entendida como fin en sí mismo, representa la posibilidad de que el sujeto se constituya en un espacio de nuevas significaciones mediante un proceso de reflexión o elucidación (Castoriadis, 2013).

Para nuestro autor, las sociedades deben cuestionar aquello instituido que cristaliza dinámicas sociales de dominación. Sin embargo, esta tarea de elucidación resulta ser compleja porque, mediante dispositivos de control (Foucault, 1984) y de autoexigencia (Han, 2012), las sociedades se decepcionan (Lipovetsky, 2008), se cansan (Han, 2012) y los grandes relatos transformadores pierden vigencia (Lipovetsky, 2000).

Aun así, para Castoriadis (2013) el ser humano es caos, abismo e indeterminación y, en el marco de la realidad social, lo instituido condiciona, pero nunca determina la praxis humana. Por ello, siempre se abre un margen de ruptura que posibilita cuestionar lo instituido y, en consecuencia, posibilita la creación ontológica para los individuos.

La autonomía sería, entonces, la capacidad de cada sociedad para auto-instituirse, conociéndose a sí misma y siendo consciente de las nuevas significaciones que crea para sí (Castoriadis, 2005). En palabras de Tello (2003), "la autonomía se expresa en la capacidad de reflexionar sobre las significaciones e instituir de modo lúcido otras nuevas significaciones" (Tello, 2003, p. 22). En este sentido, liberarse de la dominación instituida o heteronomía es posible mediante una disposición reflexiva por parte de los sujetos. Sin embargo, como se mencionó, las dinámicas y exigencias de la vida cotidiana dificultan la elucidación y el desprendimiento de la heteronomía. Por esta razón, se considera que "en este estado de heteronomía, el ser alienado (dependiente) no puede accionar; está imposibilitado para instrumentar propuestas de cambio" (Tello, 2003, p. 20).

Aun así, debido al carácter indeterminado y creativo de los sujetos, Castoriadis (2005) preconiza una sociedad conformada por individuos autónomos, capaces de imaginar radicalmente el futuro de sus vidas tanto en el plano individual como en el colectivo. El autor sostiene que la autonomía no constituye un “cerco”, sino una “apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como heterónomos” (p. 212). Esa apertura, que permite sobrepasar el cerco, “significa alterar el sistema de conocimiento y de organización ya existente” (p. 212). Aquí se revela la esperanza y la potencia que Castoriadis (2005) atribuye al ser humano, al concebirlo como un agente activo, creativo y reflexivo, capaz de cuestionar y transformar las estructuras socioculturales existentes para crear nuevas formas de vida y de significado. Después de todo, aquello ya instituido fue creado, en su momento, por la propia sociedad: “Las leyes no fueron dadas por los dioses, por Dios, o impuestas por las fuerzas productivas” (p. 216). Una sociedad autónoma se autoorganiza y autogestiona creando nuevas formas y modos del decir-hacer que le permitan superar su condición de heteronomía. De acuerdo con lo planteado, “lo que define a una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida: el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace” (Tello, 2003, p. 26). La paradoja entre la autonomía —entendida como la capacidad de crear nuevas significaciones— y la heteronomía radica en que nuevas formas simbólicas creadas por los individuos pueden convertirse, con el paso del tiempo, en estructuras que controlan y someten al propio individuo, conduciéndolo de nuevo a una condición heterónoma (Castoriadis, 2013).

En términos concretos, lo paradójico reside en que la potencia creativa que permite a las sociedades establecer sus propias normas y estructuras sociales (autonomía) también puede hacer que dichas normas y estructuras sociales, una vez establecidas, impongan limitaciones y mecanismos de control sobre los individuos (heteronomía).

Por ello, para Castoriadis (2006, 2013) las sociedades deben reflexionar constantemente sobre sí mismas mediante un trabajo incesante de elucidación y de praxis incesante. Así, la praxis constituye “ese hacer en el cual el otro, o los

otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía” (Castoriadis, 2013, p. 120). En la noción de autonomía, para Castoriadis (1997) —como ya se indicó—, se juega una tensión entre la “significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio pretendidamente ‘racional’ sobre todo” (p. 161) y “la significación de autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponde al proyecto” (p. 161). Más adelante se analizará esta relación de significaciones instituidas entre sociedad y naturaleza en el contexto de la crisis climática, entendida como una búsqueda social de autonomía.

Lo magmático y las significaciones imaginarias sociales

Para desarrollar de manera ordenada el propósito de este escrito, resulta fundamental esclarecer conceptualizaciones básicas, con el fin de evitar equívocos. En este sentido, antes de articular definiciones epistemológicas en torno al magma y las significaciones imaginarias sociales, es necesario comprender que la lógica ensídica o conjuntista-identitaria, entendida como la lógica referida a los conjuntos, alcanza su máxima expresión en las matemáticas y concibe al ser humano y a toda su existencia como algo determinado (Castoriadis, 2013).

Se trata de una lógica que reduce la realidad a conjuntos delimitados y definidos mediante el principio de identidad, el cual categoriza los elementos de forma rígida; “esta lógica establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas” (Arribas, 2008, p. 112). Sin embargo, en respuesta a la rigidez de la lógica conjuntista-identitaria, Castoriadis (2013) introduce la noción de magma con el propósito de revitalizar la facultad imaginaria eclipsada por el pensamiento ontológico heredado, cuyo esplendor se manifiesta en la modernidad (Riffo-Pavón & Lagos, 2022).

El intento de reducir toda realidad a sistemas de conjuntos constituye la “empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera histórico-social”

(Castoriadis, 1988, p. 72). Aunque una sociedad no puede funcionar sin la lógica conjuntista-identitaria, resulta fundamental comprender que “la sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos. La sociedad es magma y magma de magmas” (Castoriadis, 2013, p. 361).

Si bien el magma puede organizarse en conjuntos categorizables e identificables, no puede reducirse completamente a ellos, pues constituye una urdimbre de significaciones imaginarias indeterminadas (Castoriadis, 2013). Las significaciones imaginarias sociales constituyen la fuente que conforma, instituye y cohesiona el mundo social. Dicho de otro modo, el magma de las significaciones imaginarias sociales puede comprenderse como la red de significaciones —el ciudadano, la nación, los espíritus, el dinero, entre otras— que atraviesa y orienta la vida de una sociedad y de los individuos que la componen (Tello, 2003). En consecuencia, las significaciones imaginarias sociales son el magma que da forma a la institución histórico-social. En palabras de Castoriadis (1988):

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. (p. 68)

En este sentido, todos los valores, prácticas y significados que una sociedad posee están inmersos en la arquitectura de las significaciones imaginarias sociales. El soporte y materialización de estas significaciones son las imágenes, figuras u obras humanas, tales como “fonemas, palabras, billetes de banco, geniecillos, estatuas, iglesias, utensilios, uniformes, pinturas corporales, cifras, puestos fronterizos, centauros, sotas, lictores, partituras musicales” (Castoriadis, 2013, p. 376). En el magma reside la fuente matriz y la potencia de organización y articulación de la sociedad.

A raíz de lo mencionado, puede señalarse que las metas o aspiraciones de una sociedad dada dependen de su institución social, es decir, de su propio magma, el cual es tributario de los momentos sociohistóricos. “Para algunas

culturas es posible lo que es imposible para otra, y viceversa. Lo que es pensable e impensable depende del magma de las significaciones imaginarias sociales" (Tello, 2003, p. 71).

En este sentido, los proyectos políticos de cambio o los nuevos acuerdos sociales solo resultan posibles en la medida en que se inscriben en la urdimbre magmática de una sociedad; únicamente así pueden ser reconocidos y legitimados por sus propios miembros.

Este tejido de significaciones imaginarias sociales orienta y configura el proceso de creación de una sociedad. Esa compleja estructura de las significaciones imaginarias sociales puede incluir "espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc., pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad" (Castoriadis, 2005, p. 68).

Así, categorías como mujer, hombre o niño trascienden lo meramente biológico, en tanto las significaciones imaginarias sociales las instituyen como lo que son dentro de cada contexto histórico-social. En este sentido, las significaciones constituyen el magma que da forma y sentido a la sociedad (Castoriadis, 2013).

En definitiva, a partir de las significaciones imaginarias sociales, aquello que entendemos como realidad se presenta como una creación en proceso, nunca completamente acabada. Por tanto, estas operan como molduras que delimitan lo que puede ser representable socialmente, permitiendo organizar la complejidad del mundo. Por ello, la potencia imaginativa y autopoietica del ser humano no puede ser reducida ni ocultada, sino más bien reconstruida como fuente autoinstituyente (Tello, 2003; Castoriadis, 1988).

Asimismo, resulta relevante señalar que, según Castoriadis (2013), existen dos tipos de significaciones imaginarias sociales —primarias y secundarias— con características y alcances distintos, aunque complementarios entre sí.

En primer lugar, destacan las significaciones imaginarias primarias o centrales, que son el fundamento ontológico para la construcción de nuestro mundo más inmediato (Castoriadis, 2013). Estas significaciones no poseen un referente externo, pero sí funcionan como un referente organizador de las significaciones imaginarias secundarias, lo que posibilita la creación de objetos y la estructuración del mundo social. De esta manera, organizan y constituyen el mundo desde sus bases, al definir nociones como vida, muerte, tiempo, espacio y, en términos generales, el mundo.

Un ejemplo de ello es la significación imaginaria de Dios, que opera como significación central en las sociedades monoteístas y “es a la vez creadora de un ‘objeto’ de representaciones individuales y el elemento central de la organización del mundo de determinadas sociedades” (Sánchez, 1999, p. 159).

En segundo lugar, se encuentran las significaciones imaginarias secundarias, entendidas como construcciones más específicas y derivadas que emergen a partir de las significaciones primarias. Esas se elaboran socialmente para organizar normas, instituciones y prácticas, y se expresan en leyes, sistemas de valores, ideologías, formas de gobierno o dispositivos institucionales de una sociedad (Castoriadis, 2013).

A diferencia de las significaciones primarias, las secundarias pueden ser cuestionadas, reconfiguradas o reemplazadas con mayor facilidad, como ocurre en las transformaciones históricas de nociones como los derechos humanos o la democracia. Asimismo, estas significaciones se encuentran situadas en contextos y épocas determinadas, por lo que pueden variar significativamente de una sociedad a otra.

A partir de lo señalado, puede afirmarse que las significaciones primarias constituyen los pilares ontológicos de una sociedad, mientras que las significaciones secundarias corresponden a elaboraciones más contextuales y contingentes, orientadas a aprehender, organizar e intervenir en la vida social concreta. En definitiva, las significaciones imaginarias son capaces de instituir

el orden de una sociedad, en tanto el entramado de significaciones —tanto primarias como secundarias— legitima la vida social y posibilita que los individuos la experimenten como un todo relativamente coherente.

Lo simbólico, las significaciones y la institución de la sociedad

Lo mágico y las significaciones que lo constituyen se encuentran inmersos y adquieren una existencia en lo simbólico, que actúa como mediador a través del cual las sociedades construyen, interpretan y organizan su realidad. En este sentido, el símbolo funciona como un puente entre lo imaginado y lo concreto, permitiendo que las creaciones de la imaginación adquieran un significado social compartido (Castoriadis, 2013). El símbolo posee una importancia sustancial para la constitución y continuidad de la vida humana (Duch, 2010; Geertz, 2003).

El postulado en torno a la omnipresencia y omnipotencia del símbolo en las diversas facetas de la vida humana ha sido sostenido por distintos autores y corrientes disciplinares (Cassirer, 1967; Duch, 2010; Durand, 2000; Geertz, 2003; Jung, 1995; Sola-Morales, 2014; Trevi, 1996), quienes coinciden en afirmar, cada uno desde sus propios marcos conceptuales, que el símbolo constituye un fundamento ontológico del pensamiento humano.

Toda figuración o creación humana puede entenderse como un acto simbólico que teje de manera constante aquello que conocemos como mundo circundante, de modo que la cultura se concibe como un proceso de simbolización ineludible. “El conocimiento, la cultura colectiva, la realidad compartida y los sujetos son y se comportan de manera eminentemente simbólica, en tanto se expresan de manera figurada” (Sola-Morales, 2014, p. 12).

En este sentido, la realidad humana puede comprenderse como un entramado de significaciones imaginarias sociales que el individuo construye significativamente. Más allá de la materialidad, las estructuras o el mundo físico,

la sociedad se constituye como una institución imaginaria (Castoriadis, 1988, 2013), que se sirve de símbolos para dotar de sentido y existencia significativa a los hechos o a la nuda realidad.

El símbolo es, entonces, una mediación (Chillón, 2000) que los sujetos y los grupos sociales utilizan para hacerse inteligibles (Sola-Morales, 2014) y para comprender el mundo circundante. De este modo, entre el sujeto y su mundo se interpone el símbolo como mediación que le permite interpretar, aprehender e intervenir en su realidad.

Así, el ser humano puede comunicarse y relacionarse de manera plausible con su mundo dado, inscrito en un espacio y un tiempo establecido. La compleja red de símbolos —adherida a lo natural y a lo histórico— posibilita la construcción y dotación de sentido a la realidad habitada, así como a la propia existencia y entorno. En particular, “la comprensión del entorno circundante nunca es literal o directa, ya que los seres humanos han de apoyarse o utilizar diferentes mediaciones para comprender la realidad” (Sola-Morales, 2014, p. 12).

Por consiguiente, los símbolos, ya sean religiosos, culturales, políticos, familiares, deportivos, estéticos, etc., fundamentan y dotan de sentido a las significaciones imaginarias sociales, lo que permite que estas sean comprendidas y asumidas por los miembros de una sociedad. De este modo, las significaciones imaginarias sociales no constituyen un simple atributo de lo social, sino la condición misma de su existencia, en tanto hacen posible la configuración y el funcionamiento de las instituciones y de las prácticas colectivas que se despliegan en la vida cotidiana.

En relación con el objeto de estudio de este artículo, puede señalarse que la perspectiva de la EPL, que aquí se analiza, profundiza en cómo las significaciones imaginarias instituidas en la modernidad han configurado una relación instrumental con la naturaleza y cómo, en la actualidad, estas significaciones experimentan procesos de deslegitimación y cuestionamiento en el contexto de la crisis climática.

Esta situación evidencia una disputa que implica un cambio profundo en las significaciones imaginarias que han organizado la vida social durante los últimos dos siglos en América Latina y el Caribe. La EPL critica las cosmovisiones utilitaristas propias de la modernidad al señalar su pérdida de eficacia para afrontar las crisis ecológicas, al tiempo que propone analizar la emergencia de nuevas significaciones imaginarias basadas en relaciones no extractivistas y en formas de respeto entre sociedad y naturaleza.

Lo instituido: el imaginario canónico de la modernidad

Se argumentó que el imaginario canónico de la modernidad se articula en torno a la razón instrumental y al pensamiento calculante, caracterizados por la reducción de la complejidad del mundo a fundamentos economicistas y antropocéntricos (Castoriadis, 2013). La razón instrumental se sitúa, así, en el núcleo mismo de la modernidad.

En este sentido, “la poderosa e irresistible tendencia a crecer que habita en el alma del mundo moderno se ha visto favorecida por el poder y productividad que le proporciona la técnica” (Bergua, 2019, p. 24). Se trata, por tanto, de una voluntad tecnoeconómica que concibe la naturaleza como un objeto susceptible de control (Bergua, 2019).

Sin embargo, no puede hablarse de una única modernidad. Beriain (2005) propone la noción de “modernidades múltiples” como una crítica a la idea tradicional de la modernidad como un proceso único, lineal y universal. Esta perspectiva reconoce que la modernidad no se desarrolló de manera homogénea en todas las sociedades, sino que adoptó formas diversas y específicas según contextos culturales, históricos y geográficos. Asimismo, esta lectura cuestiona la idea de un proyecto exclusivamente eurocéntrico que se expande hacia el resto del mundo, al plantear que distintas culturas han producido sus propias configuraciones modernas. En relación con la noción de modernidades múltiples, Beriain (2005) sostiene que

denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo -de la historia y de las características de la era moderna- que se sitúa frente a las perspectivas más habituales, representadas por las teorías clásicas de la modernización y de la convergencia en las sociedades industriales, predominante en los años cincuenta. (pp. 12-13)

Pensar en diversas modernidades presupone reconocer que existen múltiples modelos institucionales e ideológicos a través de los cuales distintas civilizaciones articulan sus propias trayectorias históricas. Algunos argumentos clave para hablar de modernidades plurales incluyen la existencia de una cultura diversa, en la medida en que las sociedades poseen tradiciones, valores y creencias diferenciadas que influyen en la forma en que experimentan y configuran su condición moderna, siempre situada en contextos específicos.

Por otra parte, cada país o región tiene su propia historia, ritmos de desarrollo y respuestas frente a los procesos modernos —como la industrialización, la urbanización, la mixtura entre sociedades, las interacciones globales y las territorializaciones—, lo que ha dado lugar a formas híbridas de modernidad donde se entrelazan elementos locales y globales.

A este respecto, García (2001) desarrolla el concepto de hibridación como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (p. 14), entendiendo por estructuras discretas aquellas que, a su vez, son resultado de procesos previos de hibridación, por lo que no pueden considerarse fuentes puras. Desde esta perspectiva, la modernidad en América Latina no puede analizarse únicamente a partir de los marcos explicativos elaborados para las sociedades europeas.

Serán tres los elementos cruciales que componen la modernidad como proceso sociohistórico en América Latina. El primero, relativo a la relación sociedad-naturaleza, implica una transformación progresiva mediante la cual la humanidad impone una lógica de dominio sobre su entorno natural. En este marco, el ser humano se desconecta de la naturaleza, la concibe inicialmente como objeto de conocimiento, luego como objeto de dominio y, finalmente, como

mercancía (Svampa & Viale, 2014). Bajo esta concepción, existe apenas un paso hacia la idea de una naturaleza como capaz de proveer riquezas inagotables, lo que habilita su explotación mediante procesos tecnológicos y tecnocientíficos orientados a la extracción con fines productivos y reproductivos de la sociedad.

Un segundo elemento del proceso sociohistórico moderno se refiere al tipo de subjetividades que esta etapa produce: un individuo concebido como absoluto, separado de su entorno y de los otros. En este marco, se produce “la separación explícita del hombre con su entorno y la creación de la dicotomía ser humano, naturaleza, evidenciada en la filosofía dualista de Descartes” (Svampa & Viale, 2014, p. 56).

En tercer lugar, bajo el fetiche del orden y del progreso, la modernidad consolida un sistema de producción y reproducción capitalista que genera profundas desigualdades en la distribución de la riqueza, el tiempo y el espacio. Estas desigualdades se sostienen, según Svampa y Viale (2014), “mediante el constante ejercicio de la violencia contra los pueblos y a través de un fuerte disciplinamiento social, incorporando al genocidio, el ecocidio y el epistemicidio como elementos imprescindibles para sus sostenimientos” (p. 56).

Grosso modo, la modernidad en la región latinoamericana se caracteriza por una relación de dominio del ser humano sobre la naturaleza, ejercida a través de la técnica y orientada por una voluntad de poder que la concibe como objeto disponible. Este proceso implica además, un progresivo desmembramiento del vínculo con el entorno natural y su utilización limitada bajo la premisa de su supuesta infinitud e inagotabilidad, sobre la cual se sostiene el sistema de producción y reproducción económica. Este conjunto configura un imaginario social que expresa una pretensión de dominio racional no solo sobre la naturaleza, sino, también, de unas sociedades sobre otras, lo cual se articula con la dimensión capitalista de las sociedades modernas (Castoriadis, 2013).

El extractivismo como mecanismo de apropiación material y simbólica

Antes se mencionó el proceso mediante el cual ciertas significaciones logran instituirse por encima de otras. La naturalización de determinados imaginarios sociales se produce tras una lucha por su apropiación, en la que se disputan legitimaciones dentro del campo simbólico.

Baeza (2000) señala que los universos simbólicos poseen cierta autonomía, aunque también están atravesados por “una relación social de tipo vertical dominantes/dominados, con tentativas permanentes de apropiación de los universos simbólicos por parte de quienes requieren reproducir, desde arriba, la posición dominante o la situación de privilegio en la que se encuentran” (Baeza, p. 29).

En este sentido, un imaginario social instituido necesita sostener su dominio y legitimidad mediante mecanismos que tienden a producir homogeneidad o unidad (Castoriadis, 2013), lo cual contribuye a que dicho orden simbólico aparezca como natural. La naturalización de ciertas significaciones respecto a la relación sociedad-naturaleza en América Latina puede comprenderse a partir de los mecanismos de legitimación que resultan funcionales a sus fines instituyentes.

De este modo, se sostiene que es el extractivismo —así como sus variantes contemporáneas, el neoextractivismo— el que subyace a dos grandes momentos de la modernidad en la región. Un primer momento corresponde a la modernidad colonial, vinculada a los procesos de construcción de Estados-nación entre los siglos XVIII y XIX. Un segundo momento corresponde a la modernidad tardía, que se configura con la consolidación de sociedades industriales articuladas al mercado global durante el siglo xx.

Svampa y Viale (2014) explican que, si el extractivismo “se asocia a procesos de modernización posterior a la colonización y conformación de los Estados-nación” (p. 15), el neoextractivismo se materializa en dinámicas de acumulación

por desposesión, expresadas en procesos de “despojo y concentración de tierras, recursos y territorios que tiene a las grandes corporaciones —en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos— como actores principales” (p. 15).

En este sentido, al hablar de acumulación por desposesión se alude directamente a la conceptualización que Harvey (2003) retoma de Luxemburgo (1968), quien subraya el carácter dual de la acumulación del capital, por un lado, como un proceso estrictamente económico que se desarrolla entre capitalistas y trabajadores asalariados y, por otro, como una forma de acumulación que se produce entre el capital y las formas de producción no capitalistas.

Esta última fase de la acumulación se despliega en el escenario mundial, donde “reinan como métodos la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra” (Harvey, 2003, pp. 111-112). En consecuencia, tanto la modernidad colonial como la modernidad global, mediante mecanismos de dominación y de naturalización de significaciones imaginarias sociales vinculadas al extractivismo, se sustentan en procesos de desposesión de territorios, así como en el despojo de saberes comunitarios y el desplazamiento de poblaciones, entre otros, con fin de integrarlos a la lógica productiva de un sistema capitalista global.

Los extractivismos, en su primera fase, implican la utilización de técnicas e instrumentos orientados a la extracción de recursos naturales con el propósito de promover el desarrollo y el progreso económico y social, dos elementos centrales que han redefinido la modernidad. Posteriormente, este modelo se intensifica en una fase neoextractivista, caracterizada por una producción a mayor escala y por el uso de tecnologías más avanzadas, lo que permite la profundización del despojo de tierras, aguas y minerales a nivel nacional y global, mediante lo que se ha denominado el saqueo de derechos territoriales e indígenas. En este marco, el concepto de extractivismo se define como

la explotación de grandes volúmenes de recursos naturales que se exportan como commodities y generan economías de enclave ... presenta una dinámica de ocupación intensiva del territorio, generando el desplazamiento de otras formas de producción (economías locales/regionales) con impactos negativos para el ambiente y las formas de vida de poblaciones locales. (Wagner, 2020, p. 585)

En este contexto, los mecanismos de desarrollo tecnológico pueden entenderse como la materialización del correlato de la razón instrumental moderna, en tanto que se articulan directamente con los procesos de extractivismo. Esto se evidencia, por ejemplo, en la implementación de tecnologías e instrumentos técnicos orientados a la agricultura de explotación intensiva, así como en el uso de insumos químicos para el control de plagas que aceleren los procesos de monocultivo.

Un caso ilustrativo se observa en Argentina, donde la utilización de cultivos transgénicos como la soja y la incorporación de glifosato como herbicida de alta resistencia han permitido la explotación agrícola en grandes volúmenes, mediante una expansión extensiva y el consecuente corrimiento de la frontera agrícola. Así, si anteriormente la producción se concentraba en zonas específicas de la pampa húmeda, en la actualidad el monocultivo de soja se ha extendido también hacia regiones áridas y semiáridas del país.

En este sentido, el impacto negativo se manifiesta no solo en las consecuencias sobre el entorno natural —con suelos que se erosionan, bosques que se talan para ser reemplazados por monocultivos y climas que se transforman—, sino también en el desplazamiento de poblaciones, cuyos modos de producción y organización económica tradicional se basaban en economías domésticas, como cultivos agrícolas y ganadería de subsistencia o de escala familiar.

Por lo tanto, las modernidades latinoamericanas, en sus distintas fases, reconocen en el mecanismo extractivo propio del capitalismo global la forma en que se expresa la apropiación territorial orientada a su reproducción. Se trata de un proceso de alcance global, razón por la cual el capitalismo no reconoce fronteras en su modo de apropiación material y simbólica de los territorios. En este marco, ese sistema concibe la naturaleza como un conjunto de

recursos disponibles para el *desarrollo* y el *progreso*, primero en función de los Estados-nación en consolidación y, posteriormente, en el contexto de un mundo moderno globalizado.

En otras palabras, ese capitalismo implica que una “significación prototípica de lo económico se ha separado del resto de la sociedad” (Sánchez-Capdequí, 1999, p. 159). Por ello, el extractivismo —en tanto expresión funcional de ese sistema económico— se convierte en un mecanismo central para sostener el proceso moderno en su lógica de desarrollo racional. Este configura una significación imaginaria donde la naturaleza aparece como exterior al ser humano y, por tanto, disponible para su uso instrumental, bajo la premisa de su supuesta infinitud e inagotabilidad, con el fin de garantizar la acumulación y las ganancias de ciertos sectores sobre otros, entre otras derivaciones del proceso sociohistórico.

Lo instituyente: la crítica de la ecología política latinoamericana

Para Castoriadis (2006), el sistema económico, político y cultural dominante es, en sí mismo, absurdo. En su crítica, sostiene que se trata de “la destrucción antropológica de los seres humanos transformados en bestias productoras y consumidoras, en cazadores embrutecidos. Es la destrucción de sus medios de vida” (Castoriadis, 2006, p. 265-266). Al mismo tiempo, el autor dirige una crítica al movimiento ecologista, al considerarlo insuficiente en su oposición al sistema capitalista. En este sentido, afirma que

la ecología es subversiva porque cuestiona el imaginario capitalista que domina el planeta. Ella recusa su motivo central según el cual nuestro destino es aumentar sin cesar la producción y el consumo. Muestra su impacto catastrófico de la lógica capitalista en el medio ambiente natural y en la vida de los seres humanos. ... No se trata entonces de una defensa bucólica de la “naturaleza” sino de una lucha por la salvaguardia del ser humano y de su hábitat. Es claro, en mi opinión, que esta salvaguardia es incompatible con el mantenimiento del sistema existente y que ella depende de una reconstrucción política de la sociedad, que haría de esto una democracia en la realidad y no en palabras. Además, es sobre este punto, según mi opinión, que los movimientos ecológicos que existen hoy son insuficientes la mayoría de las veces. (p. 266)

El planteamiento de Castoriadis (2006) nos lleva a preguntarnos si los movimientos de resistencia —tanto en su dimensión práctica como en la de pensamiento, como los ecologistas— contienen significaciones instituyentes que se distancian del modelo de modernidades colonial y global ya instituido. En este sentido, se sostiene que efectivamente existen tensiones entre las significaciones instituidas en la modernidad y las nuevas significaciones instituyentes que emergen desde estos movimientos, los cuales se configuran como formas de cuestionamiento a esos sistemas “absurdos en sí mismo” (pp. 265-266).

Por una parte, observamos que, en la naturalización de un imaginario canónico moderno en América Latina —sostenido en el extractivismo y en sus diversos estadios (Gudynas, 2015) como mecanismo de legitimación—, se configuran modos de relacionamiento entre lo humano y lo no humano frente a los cuales emergen otras representaciones que tensionan dicha institución histórico-social.

En sociedades latinoamericanas, donde la autonomía constituye un proyecto permanente debido a las históricas condiciones de dependencia económica, el debate ecológico aparece como un magma de significación instituyente frente a proyectos modernos que subordinan la naturaleza y los recursos extraídos de ella a la lógica de un proceso social entendido en términos racionales y productivistas. Incluso la noción misma de *recursos* responde a una visión de la naturaleza como algo disponible para la explotación humana.

Sin embargo, el ser humano forma parte de un entramado de convivencia entre especies y territorios diversos, atravesado por tensiones y disputas, donde históricamente se ha servido de su entorno para garantizar su existencia. Aun así, “una cosa son las luchas y adaptaciones entre esos convivientes y otra, distinta, la explotación magnificada del hombre sobre su entorno” (D’Atri, 2022, p. 2).

Se configuraría, entonces, un nuevo imaginario, un nuevo *ethos* que se distancia de la cosmovisión moderna instrumental, extractiva y orientada a la ganancia sobre la naturaleza, proponiendo vínculos distintos con el entorno.

Esta emergencia no resulta casual, dado que el modelo extractivista ha provocado transformaciones planetarias de tal magnitud que han desembocado en una crisis climática.

Dicha crisis se caracteriza por profundas alteraciones y repercusiones sobre el ecosistema, derivadas principalmente de las actividades humanas y, en particular, de la emisión de gases de efecto invernadero. Los documentos elaborados por la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) señalan que la última década ha registrado las temperaturas más elevadas de las que se tiene registro y que cada una de las cuatro últimas décadas ha sido más cálida que cualquier otra desde 1850. Entre las consecuencias del cambio climático se encuentran las sequías intensas, la escasez de agua, los incendios graves, el aumento del nivel del mar, las inundaciones, el deshielo de los polos, las tormentas catastróficas y la disminución de la biodiversidad (CMNUCC, 2021).

La institución de un imaginario social de la relación sociedad-naturaleza basado en el usufructo de la primera por sobre la segunda, legitimado mediante los procesos de extractivismo, ha comenzado a tensionarse en las últimas décadas en América Latina, hasta el punto de dar lugar a perspectivas críticas y a prácticas políticas, culturales y económicas alternativas a ese modelo.

Los diversos movimientos ecologistas tienen como eje de movilización el cuestionamiento de la relación antropocéntrica que ha subordinado el entorno natural a dinámicas de explotación incapaces de garantizar su reconstitución y que han generado múltiples efectos negativos (D'Atri, 2022). Se trata de movimientos que emergen como significaciones alternativas frente a aquellas formas de relación que transforman el espacio, el territorio y la naturaleza en el contexto de las modernidades múltiples.

De este modo, si determinadas comunidades campesinas e indígenas han sostenido su vínculo con la naturaleza a partir del cuidado y de saberes ancestrales que posteriormente fueron alterados por el avance del capitalismo, en la actualidad es posible rastrear esos rasgos y observar intentos de recuperación

de prácticas productivas y reproductivas que apelan a formas de relación con el agua, el suelo y el bosque alejadas de la lógica de la rentabilidad económica. Estas prácticas promueven el respeto por los ciclos naturales y por los procesos de recomposición de los elementos utilizados para la reproducción social (D'Atri, 2025). Sus significados han sido retomados por pensamientos decoloniales en América Latina, desde donde emergen para dar el debate y otorgar nuevas representaciones al estado actual de la relación sociedad-naturaleza (Alimonda, 2011; Escobar, 2011; Leff, 2003).

En este marco de reflexión, la ya mencionada perspectiva de la EPL examina las relaciones de poder y los problemas de conocimiento vinculados con la naturaleza, abordando no solo las dimensiones materiales de estos procesos, sino también los elementos simbólicos y subjetivos que se instituyen en dicho vínculo.

Se trata de un campo de estudio inter y transdisciplinario que analiza las relaciones desiguales de dominio y conocimiento sobre el entorno “en términos de su fabricación social, apropiación y control de ella o partes de ella, por distintos agentes sociopolíticos” (Palacio, 2006, p. 11). Uno de los principales referentes de esta tradición en América Latina es Alimonda (2005), para quien la EPL es

la articulación compleja y contradictoria entre múltiples prácticas y representaciones —diferentes sistemas de conocimiento y dispositivos topológicos—, a través de la cual diferentes actores políticos, actuantes en distintas escalas —local, regional, nacional, internacional— se hacen presentes, con efectos pertinentes y con diferentes grados de legitimidad, colaboración y/o conflicto, en la constitución de un territorio y en la gestión de su dotación de recursos naturales. (p. 76)

Puntualmente, la EPL recupera aportes de la ecología política anglosajona y la ecología política francesa, así como elaboraciones académicas provenientes de “los estudios de ecología humana, la geografía de Carl Sauer y los Estudios culturales urbanos de Lewis Mumford” y una “sólida producción geográfica y antropolítica, sumada a la tradición de la economía regional” (Alimonda et al., 2017, p. 33).

¿Cuál es la discusión de la EPL respecto a la relación sociedad-naturaleza y por qué pensamos que haría parte de un proyecto político de autonomía en los términos en los que Cornelius Castoriadis define el proceso?

Indicamos anteriormente que, para Castoriadis (2005), la autonomía constituye parte de un proyecto revolucionario realizado por los individuos y las sociedades a través de la *praxis*. Se trata de un proyecto mediante el cual la sociedad cuestiona aquello instituido que cristaliza las dinámicas de dominación. Si las sociedades modernas han instituido sistemas económicos, políticos y culturales capitalistas basados en el usufructo del entorno —que derivó en profundos perjuicios para el planeta, espacio de coexistencia entre especies humanas y no humanas—, corresponde a la propia sociedad, desde un proyecto de autonomía, interrogar críticamente dicha dinámica dominante y activar su capacidad instituyente.

En este sentido, la EPL propone transformar la relación entre sociedad y naturaleza, promoviendo la justicia ambiental y la autonomía regional (Alimonda, 2005). Este enfoque crítico posee un carácter radical en la medida en que se configura como una alternativa frente al desarrollo neoliberal y extractivista, planteando la necesidad de transformar las estructuras de poder y las relaciones sociales que sostienen dicho modelo.

Por una parte, la EPL cuestiona el neoliberalismo y la globalización al oponerse a la explotación intensiva de los llamados “recursos” naturales y a la degradación ambiental derivada de estas dinámicas. Por otra, reivindica la soberanía nacional y regional mediante la propuesta de modelos alternativos de desarrollo que prioricen la justicia social y ambiental por encima de la acumulación del capital.

La EPL se opone al sistema capitalista y al extractivismo, cuestionando de manera explícita la lógica del crecimiento económico ilimitado. Su crítica no se dirige únicamente al capital como sistema, sino también a proyectos como los neodesarrollistas, que no buscan transformar estructuralmente las relaciones de poder, sino más bien adaptar, modernizar y diversificar la economía para reducir la dependencia de la exportación de recursos naturales.

El neodesarrollismo propone, además, la reducción de la pobreza y la desigualdad desde una perspectiva que se presenta como “equitativa” y “sostenible”; sin embargo, mantiene la explotación de elementos de la naturaleza mediante políticas públicas, modelos de gobernanza y mecanismos de gestión orientados a regular la actividad económica. En consecuencia, este enfoque no cuestiona el funcionamiento del mercado ni la racionalidad productivista que lo sustenta, por lo que continúa concibiendo la naturaleza como un objeto disponible para la explotación con fines de crecimiento y desarrollo económico.

Desde esta perspectiva crítica, la EPL sostiene que el neodesarrollismo tampoco logra revertir las desigualdades estructurales, ya que permanece anclado en dinámicas de presión y sobreexplotación del ambiente y de la biodiversidad, concebidos como servicios funcionales a la sociedad y al mercado. Este fenómeno puede observarse, por ejemplo, en ciertos gobiernos populistas latinoamericanos de orientación socialista que, pese a sus discursos retributivos, adhieren a lógicas neodesarrollistas al no cuestionar el capitalismo y al promover el extractivismo como vía para alcanzar el desarrollo económico (Svampa & Viale, 2014; Svampa, 2016).

Alimonda et al. (2017) caracteriza a la EPL como una vanguardia dentro de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, vinculándola con la tradición crítica en un sentido amplio. En la base de la EPL se encuentra la valoración de la naturaleza y de la vida por encima de la acumulación de riqueza.

Diversos movimientos, como el ecofeminista, el indigenista y las propuestas del buen vivir, se articulan con esta representación valorativa del entorno. El ecofeminismo, por ejemplo, analiza la relación entre género y ecología, cuestionando tanto la dominación patriarcal como la explotación de la naturaleza, y promoviendo una perspectiva holística y emancipadora. En este sentido, Merlinsky (2021) sostiene que “diferentes feminismos asumen batallas por la justicia ambiental en las que se pone en el centro el vínculo político entre mujeres, naturaleza, salud, ética del cuidado y derechos” (p. 163).

Por su parte, el indigenismo defiende los derechos territoriales de los pueblos originarios y reivindica formas de autonomía comunitaria capaces de superar la colonialidad anclada en la explotación de recursos naturales. En esta línea, Gudynas y Acosta (2011) analizan los casos de Bolivia y Ecuador, donde estas perspectivas llegaron a incorporarse política y jurídicamente en las constituciones nacionales, encontrando como elemento común su articulación con saberes y tradiciones indígenas. Como señalan Gudynas y Acosta (2011), “lejos de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, el buen vivir se orienta a vinculaciones dinámicas y constructivas entre el mercado, la sociedad y el Estado” (p. 77).

Frente a la institución de un imaginario extractivo de la naturaleza emerge, entonces, un proceso de cuestionamiento articulado mediante denuncias, reflexiones y propuestas instituyentes formuladas desde la EPL. La acumulación de efectos negativos, la profundización de la crisis climática y los conflictos ambientales evidencian la distorsión que se produce en la relación entre lo humano y lo no humano cuando esta se encuentra mediada por una racionalidad extractivista.

En la actualidad, dicha racionalidad incluso reaparece bajo discursos de apariencia ecologista (Alimonda et al., 2017). Un ejemplo de ello puede observarse en el estudio realizado por comunidades afectadas y movilizadas frente a la creciente presión sobre metales estratégicos en nueve países de América, junto con los equipos del Atlas de Justicia Ambiental y MiningWatch Canadá (Deniau et al., 2021). En dicho mapeo se identificaron 25 casos vinculados con proyectos asociados a la transición energética y se analizaron los conflictos derivados de la extracción de metales y minerales (Deniau et al., 2021, p. 6).

El informe concluye que muchas de las propuestas de minería “verde”, “sostenible” o “climáticamente inteligente”, funcionan como verdaderas ficciones, en tanto representan dinámicas extractivistas bajo nuevas narrativas legitimadoras. Los autores sostienen que la minería a gran escala continúa siendo una actividad de profundo impacto socioambiental y una de las actividades más vinculadas a asesinatos de defensores ambientales del mundo, según los registros de Global Witness (Deniau et al., 2021, p. 6).

Ante situaciones como estas, las comunidades no permanecen inmóviles y, en un intento de liberarse de la dominación instituida, despliegan reclamos, luchas, movilizaciones y propuestas alternativas sustentadas en nuevas significaciones que la propia sociedad crea para sí (Castoriadis, 1988). Incluso cuando el sujeto alienado —producto de condiciones de heteronomía— parece encontrarse “imposibilitado para instrumentar propuestas de cambio” (Tello, 2003, p. 20), la dimensión indeterminada y creativa de los sujetos conserva la capacidad de imaginar transformaciones futuras.

En este punto, resulta pertinente recuperar la idea de Castoriadis (2006) sobre la posibilidad de un colectivo social autónomo, conformado por sujetos capaces de imaginar un futuro distinto y de instituir un nuevo *ethos* de significación orientado al cuidado del medio ambiente. Como señalamos en una anterior reflexión (Riffo-Pavón & D’Atri, 2025), hoy las crisis ambientales condicionan las prácticas cotidianas, instando a generar cambios significativos en la manera en que la sociedad se vincula con el entorno. Es por eso que las ideas que se urden, y urden nuevos sentidos imaginarios sociales, “apuntan al respeto por la naturaleza, al cuidado de los entornos, la resiliencia por el espacio, la vuelta a lo orgánico y natural” (p. 327).

Conclusión

A partir del recorrido teórico-reflexivo realizado en torno a la obra de Cornelius Castoriadis (2013), es posible señalar que la noción de magma resulta fundamental para comprender las significaciones imaginarias sociales. Esta perspectiva permite advertir que cada sociedad, de manera dinámica e indeterminada, dota de sentido a su acontecer histórico-social. Así, la sociedad instituye —no de forma estrictamente racional ni “real”— el sustrato ontológico sobre el cual erige lo social, consolidando determinados sentidos subjetivos y naturalizando significados.

Si en las múltiples sociedades modernas se configuraron y sedimentaron imaginarios sociales según los cuales la naturaleza se encuentra allí para ser usufructuada por el ser humano, hoy ese almacén sostenido en ideas de progreso, orden, desarrollo, individualismo y producción y reproducción ilimitadas ya no goza de una legitimidad social incuestionada. En este contexto los efectos adversos asociados a la crisis climática han contribuido a profundizar la deslegitimación y el agotamiento de aquella estructura de significaciones edificada por la modernidad.

Ante este panorama, prácticas —entendidas como formas del decir y del hacer— y valores —esto es, significaciones imaginarias— propios de distintas modernidades, tanto coloniales como globales, comienzan a ser cuestionados por comunidades que conciben el mundo circundante desde perspectivas no extractivistas ni utilitaristas. Es precisamente la maleabilidad y la indeterminación, inherentes a los magmas de significación, lo que posibilita la impugnación de un imaginario social instituido históricamente sobre el despojo de la naturaleza a lo largo de las diversas fases de la modernidad en América Latina.

En este sentido, se considera que el pensamiento crítico latinoamericano constituye un proyecto político de carácter emancipador, en la medida en que sostiene una búsqueda permanente de autonomía para los pueblos y comunidades en relación con el entorno natural. Ello supone no solo la defensa de la soberanía sobre sus territorios y bienes materiales, sino, también, la resistencia frente a las imposiciones de una economía y una política global de orientación capitalista que restringe dicha autonomía.

Sin embargo, nos encontramos ante un interrogante que excede los alcances del presente escrito: si ese proyecto de autonomía, en tanto fuerza instituyente de la sociedad, tendrá la capacidad significacional necesaria y suficiente para instaurar, en algún momento, nuevas normas, prácticas, formas de organización y estructuras. Nos preguntamos, en consecuencia, si los movimientos sociales y las perspectivas críticas que tensionan la imposición moderna extractivista llegarán a consolidarse como imaginarios sociales radicales capa-

ces de transformar la relación entre sociedad y ecosistema; esto es, de instituir límites frente al impulso de usufructuar los —mal denominados— recursos de la naturaleza.

Si, tal como sugiere Castoriadis (2013), el proyecto político revolucionario se configura como una praxis orientada a la organización y conquista de la autonomía, entonces la respuesta a este interrogante permanece necesariamente abierta al devenir del proceso sociohistórico, cuyo desarrollo habrá de continuar siendo objeto de observación y reflexión crítica.

Finalmente, consideramos que la crítica formulada por la EPL al extractivismo —en sus distintas manifestaciones históricas dentro de la modernidad— y a sus múltiples consecuencias, hoy visibles en la crisis climática y en los procesos de degradación ambiental, contiene ya un germen significacional vinculado con la capacidad imaginativa de concebir y simbolizar nuevas formas de relación entre humanos y no humanos. En este horizonte, dicha crítica podría propiciar la emergencia de imaginarios sociales capaces de redefinir el *ethos* colectivo y de reconfigurar la relación con su entorno cultural.

Declaración de contribución de autoría

Andrea Marina D'Atri: Conceptualization; Investigation; Writing—original draft; Writing—review & editing; Project administration. Ignacio Riffo-Pavón: Conceptualization; Investigation; Writing—original draft; Writing—review & editing.

Conflictos de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con la institución o con alguna asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable del manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y la completitud de las citas y las referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alimonda, H. (2005). Paisajes del Volcán de Agua (aproximación a la Ecología Política latinoamericana). En H. Alimonda y C. Parreira (Coords.), *Políticas Públicas Ambientais Latino-americanas*, (pp. 65-80). Editorial Abaré.
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología. Política latinoamericana. En H. Alimonda (Comp.), *La colonización de la naturaleza Ecología política y minería en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Agencia Sueca de Desarrollo Internacional.
- Alimonda, H., Toro Pérez, C. y Martín, F. (Coords.). (2017). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (Vol. 1). CLACSO.
- Arribas, S. (2008). Cornelius Castoriadis y el imaginario político. *Foro Interno*, 8, 105-132.
- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales. Red Internacional del Libro.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Anthropos.
- Bergua, J. A. (2019). *Patologías de la modernidad*. Catarata.

- Cassirer, E. (1967). *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (Trad., E. Imaz). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1944)
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Trad., A. L. Bixio). Gedisa. (Obra original publicada en 1986)
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Trad., A. L. Bixio). Gedisa. (Obra original publicada en 1986)
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Katz. (Obra original publicada en 2005)
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia (1974-1997)*. (Trad., A. Pignato). Eudeba. (Obra original publicada en 1996)
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets. (Obra original publicada en 1975)
- Cabrera, D. H. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Biblos.
- Chillón, A. (2000). La urdimbre mitopoética de la cultura. *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 24, 121-159. <https://ddd.uab.cat/record/782/>
- Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. (2021). ¿Qué es el cambio climático? Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. <https://www.un.org/es/climatechange/what-is-climate-change>
- Deniau, Y., Herrera, V., & Walter, M. (2021, noviembre). *Mapeando los impactos de la minería para la transición energética en las Américas*. EJAAtlas. https://ejatlas.org/featured/met_america?
- D'Atri, A. M. (2022). La Argentina del extractivismo. *Revista 1 de Octubre*, CPE: Santa Rosa. <https://1deoctubre.com.ar/opinion/378-la-argentina-del-extractivismo>

- D'Atri, A.M. (2025). Imaginarios y subjetividades en la crisis ambiental. Superación política de la dicotomía entre lo humano y lo ecológico. *Ciudad Paz-ando*, 18(2), 9-19. <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/cpaz/article/view/23993>
- Duch, Ll. (2010). *Religió i comunicació* [Religión y comunicación]. Fragmenta Editorial.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce.
- Escobar, A. (2011). Ecología política de la globalidad y la diferencia. En H. Ali-monda (Coords.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ediciones CICCUS y Clacso.
- Foucault, M. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). *El buen vivir más allá del desarrollo*. Desco.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Centro de Experimentación y Documentación de América Latina (CEDAL) / Ediciones CLAES.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Harvey, D. (13 de diciembre de 2003). El "nuevo" imperialismo: sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante. Viento Sur. <https://vientosur.info/el-nuevo-imperialismo-sobre-reajustes-espacio-temporales-y-acumulacion-mediante/>.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Paidós.

- Leff, E. (2003). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. *POLIS, Revista Latinoamericana*, 1(5), 21-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500505>
- Lipovetsky, G. (2008). *La sociedad de la decepción*. Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Merlinsky, G. (2021). Género y feminismos territoriales. *Toda ecología es política. Las luchas por el derecho al ambiente en busca de alternativas de mundos*. Siglo Veintiuno Editores.
- Palacio, G. (2006). Breve guía de introducción a la Ecología Política (Ecopol): Orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad. *Revista Gestión y Ambiente*, 9(3), 143-156. <https://www.redalyc.org/pdf/1694/169421027011.pdf>
- Riffo-Pavón, I., & Lagos-Oróstica, C. (2022). El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual. *Perseitas*, 10, 111-133. <https://doi.org/10.21501/23461780.4302>
- Riffo-Pavón, I. & D'Atri, A. M. (2025). Creación y estructura simbólica de ajuste en el contexto de la crisis climática. *Andamios*, 22(58), 307-330. <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1193>
- Sánchez-Capdequí, C. (1999). *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Editorial Tecnos.
- Sola-Morales, S. (2014). Hacia una epistemología del concepto de símbolo. *Revista Cinta de Moebio*, 49, 11-21. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/31721>
- Soto, A. (2022). La imaginación material. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Svampa, M., & Viale E. (2014). *Maldesarrollo. La argentina del extractivismo y el despojo*. Katz.

- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Edhasa.
- Tello, N. (2003). *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Campo de ideas.
- Trevi, Mario. (1996). *Metáforas del símbolo*. Anthropos.
- Wagner, L. (2020). Extractivismo. *Diccionario del Agro Latinoamericano*. Teseo.