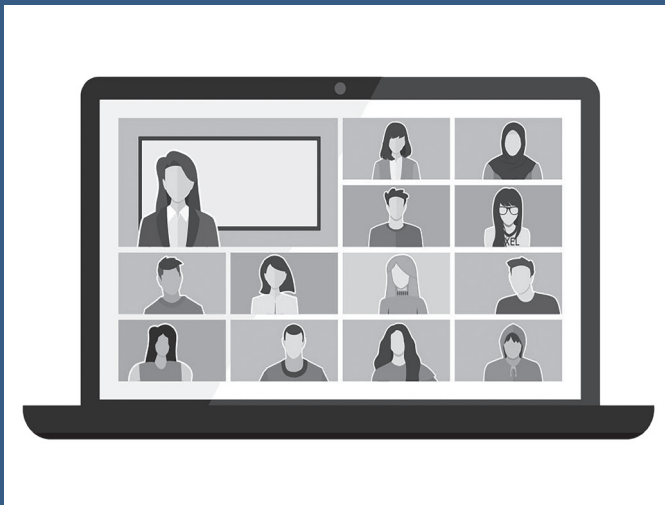


circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 12 / 2021

- ↻ Más allá de la división naturaleza-cultura.
Vías reflexivas para repensar la pandemia
Alberto Elías González Gómez
- ↻ El estrés en la vida de los estudiantes
de la carrera de Ingeniería Química
León Carlos Coronado Mendoza | Elena Lara Calderón



- ↻ Psicología de los tejidos
Inti García
- ↻ Reflexiones para una educación postcovid.
Tareas y desafíos de la educación
postpandemia
Héctor David León Jiménez



Colaboraciones en este Volumen

Alberto Elías González Gómez

Es Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, por el ITESO. Tiene una especialidad en Mística y Ciencias Humanas, por la Universidad de la Mística en Ávila, España. Realizó la Maestría en Filosofía, en la Universidad Iberoamericana (CDMX). Es Miembro de la Academia Trascendencia y Sociedad, del ITESO. Es colaborador de la Universidad de la Tierra Oaxaca, *North American Interfaith Network*, Fraternidad Interespiritual y Comunidad del Arca no-

violencia y espiritualidad. Su campo son los puentes entre la mística y las luchas sociales, además del diálogo interreligioso y la espiritualidad. Es autor de varios artículos en revistas especializadas y de los libros *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-Religioso (2020)* e *Ímpotente Ternura (2021)*.

Correo de contacto:
elahaspeace7@gmail.com

Más allá de la división naturaleza-cultura. Vías reflexivas para repensar la pandemia

**Beyond the nature-culture division.
Reflective paths to rethink the pandemic**

Alberto Elías González Gómez

Resumen

La crisis civilizatoria en la que nos encontramos lleva a plantearnos las condiciones de posibilidad para un mundo nuevo. La pandemia del covid-19 ha mostrado la inviabilidad de nuestra forma de vida, lo cual revela que en realidad no se trata de una pandemia sino de una sindemia: crisis estructural del sistema. Esta forma de vida destructora del planeta se sustenta en un pensamiento que separa la naturaleza de la cultura. Se vuelve urgente replantear dicha dicotomía, entenderla y deconstruirla para forjar una alternativa. Este artículo busca invitar a una reflexión de orden social y filosófico sobre el carácter ecológico del pensamiento, y así abrir caminos para pensar el mundo nuevo. Para ello se dialogará con dos líneas reflexivas distintas: la Ecología Política mexicana y el Pensamiento ecológico de Timothy Morton. Se propondrá repensar la pandemia desde un horizonte distinto que abra a replantearnos todo.

Palabras clave: Ecología Política, Pensamiento ecológico, pandemia, crisis civilizatoria, alternativas.

Abstract

The civilization crisis in which we find ourselves leads us to consider the conditions of possibility for a new world. The covid-19 pandemic has shown the unfeasibility of our way of life, which reveals that it is not a pandemic but a syndemic: a structural crisis of the system. This planet-destroying way of life is based on a way of thinking that separates nature from culture. It becomes urgent to rethink this dichotomy, to understand it and deconstruct it to forge an alternative. This article seeks to invite a reflection of social and philosophical order on the ecological character of thought, and thus open ways to think about the new world. To this end, it will dialogue with two different lines of thought: Mexican Political Ecology and Timothy Morton's Ecological Thought. It will propose to rethink the pandemic from a different horizon that opens to rethinking everything.

Key words: Political Ecology, Ecological Thinking, Pandemic, Civilization Crisis, Alternatives.

Introducción

El 26 de septiembre del 2020, Richard Horton escribió un artículo en la prestigiosa revista científica *The Lancet* en el cual postulaba que la emergencia del covid-19 no era una pandemia sino una *sindemia* (Horton, 2020). Una *sindemia* “se refiere a problemas de salud sinérgicos que afectan la salud de una población en sus contextos sociales y económicos” (Mendenhall, 2017, p. 951). En otras palabras, indica que no se trata meramente de un problema de salud sino de una problemática estructural y, por lo tanto, política, económica y filosófica. Mucho se ha hablado de que este virus saltó de la naturaleza debido a nuestro devastador estilo de vida. Si es verdad que estamos en el siglo de las pandemias y este virus no es más que otra de las llamadas “enfermedades del antropoceno” (Baschet, 2020), tomarse en serio la reflexión sobre nuestra relación con el mundo se vuelve condición imprescindible para imaginar nuestra supervivencia.

A diferencia de lo que muchas personas están esperando, esta situación no se remediará con ningún progreso técnico. Es necesario considerar que podemos sanar con la misma lógica que nos enfermó. David Cayley expuso muy elocuentemente parte del problema al cual nos enfrentamos: no reflexionamos porque no tenemos tiempo, pero no tenemos tiempo porque no reflexionamos (Cayley, 2020). En cierta medida, esto muestra que la problemática reside en aquel conocimiento que se posicionó como la contraparte de la naturaleza



Richard Horton

o, mejor dicho, la naturaleza como la gran “otra” respecto al conocimiento.

Desde dicha lógica no hay salida posible, a pesar de sostener la gran apuesta de los actuales gobiernos y científicos: entender al covid para poder controlarlo. Este artículo quiere ensayar una lógica diferente, o mejor dicho lógicas en plural ya que incluso las ideas y autores aquí contenidos no pueden reconocerse como aliados. Mi pretensión es ofrecer una reflexión de corte filosófico, pero también ecológico y político que muestre la posibilidad de pensar nuestra relación y situación ecológica desde otra perspectiva. Para ello partiré de dos líneas de pensamiento dispares entre sí, a saber, la *Ecología Política* mexicana y el *Pensamiento Ecológico* del usamericano Timothy Morton. Ambas propuestas son muy distintas, incluso contrarias hasta

cierto punto, y sin embargo comparten algunas preguntas y objetivos en común. El más importante de estos es su esfuerzo por abordar el problema ecológico desde sus bases cognitiva y epistemológicas. Me centraré pues en tratar de reflexionar a partir de estas propuestas.

1. Dualismo naturaleza/cultura

Por muchos siglos, el pensamiento occidental ha partido de la disyuntiva entre naturaleza y cultura. La naturaleza no sólo entendida como el objeto de estudio de la biología o la física, sino también, tal como lo expone Lévi-Strauss, como lo dado y lo universal frente a lo cultural que sería lo específicamente social, contingente e histórico (Derrida, 1989, p. 389). Desde la disyuntiva anterior surgen dos tipos de praxis ambientalistas que buscan hacer

frente a la crisis ecológica, pero que aún padecen el dualismo naturaleza-sociedad. Por un lado, existen un tipo de movimientos que perciben a la sociedad como el mecanismo industrial malévolo que viene a romper con el equilibrio de “lo natural”. Dentro de esta visión se puede ubicar lo que Timothy Morton señala sobre *El Señor de los Anillos* de J.R.R. Tolkien, a saber, la *Comarca (The Shire)* como la fantasía de ese lugar que vive según el orden natural (Morton, 2005, p. 698). Se trata de una nostalgia de un supuesto pasado idílico y verde.

Por otra parte, también apoyada en el dualismo naturaleza-sociedad o cultura, encontramos corrientes de *ecología superficial*, por utilizar el término de Arne Naess, que se caracterizan por combatir la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales. Su principal objetivo





es “la salud y la vida opulenta de los habitantes de los países desarrollados” (Naess, 2007, p. 98). En otras palabras, se trata del esfuerzo por administrar de mejor modo la explotación de los recursos naturales para que el planeta “dure más”, hacerlo lo más sustentable posible. Algo así como un “capitalismo verde”.

Hoy en día el dualismo naturaleza-sociedad pareciera no sostenerse. El mismo Lévi-Strauss, después de descubrir el escándalo del incesto —una ley o tabú que parece ser tanto natural como cultural— admite que la división naturaleza-cultura sirve tan sólo como herramienta metodológica, pero que en la realidad es compli-

cado sostenerla (Derrida, 1989, p. 390). Se percibe que tal división es de origen moderno, aunque se alimenta de los orígenes de la civilización occidental. Por ejemplo, la *Antígona* de Sófocles (Morton, 2012, p. 9) o el libro del Génesis (White, 2007, p. 84).

Tales cosmovivencias parecieran estar detrás no sólo de la crisis ecológica, sino también de la división naturaleza-cultura que sigue contaminando los movimientos ecológicos. ¿Dónde está la línea entre lo natural y lo social? ¿No es la cultura lo natural en el ser humano? ¿No es la naturaleza también cultural? La línea divisoria pareciera diluirse cada vez más, dejando ver lo que quizás es para nosotros obvio pero

que para la modernidad no lo era tanto: naturaleza y sociedad no se contraponen, sino que están implicadas en relaciones mucho más profundas que la mera explotación económico-industrial.

2. Ecología Política y crisis civilizatoria

En América Latina, y más particularmente en México, se ha comenzado a pensar la Ecología Política. Esta nueva disciplina intelectual o campo de conocimiento se caracteriza por integrar las ciencias sociales y la cuestión ecológica, dando cuenta de la estrecha relación entre los procesos ambientales y los sociales, por lo que no busca tratarlos por separado sino bajo una misma aproximación. Desde esta perspectiva, en este apartado me propongo abordar el pensamiento de tres autores mexicanos: Jaime Morales, Víctor M. Toledo y Enrique Leff. Sin intentar agotar ni la bibliografía ni el pensamiento de estos autores, buscaré presentar sus ideas clave, específicamente las relacionadas con la crisis ambiental y la relación naturaleza-sociedad.

En 1987, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla publica su *México Profundo. Una civilización negada*. Este texto influyó de forma definitiva a toda una generación de pensadores mexicanos, entre los cuales se encuentran los tres autores antes mencionados. El planteamiento de Bonfil se basa en la premisa de que todo proyecto civilizatorio está sustentado en una cierta idea de mundo, la cual implica una cierta noción del conocimiento, de la vida, de la naturaleza y de la sociedad. La problemática mexicana consistiría en la

coexistencia de dos proyectos civilizatorios antagónicos entre sí. Ambos proyectos se bifurcan en la Conquista, o, mejor dicho, un proyecto llegó para cooptar el desarrollo del otro.

Un primer proyecto se dinamizó desde la experiencia vital mesoamericana. A este, Bonfil le llama “México profundo”. En la actualidad, este primer proyecto continúa vigente, pero desde la marginalidad y las resistencias. Considero que un importante referente de este proyecto son las reflexiones del pensador zapoteco Jaime Martínez Luna, quien acuña, al mismo tiempo que Floriberto Díaz, el término de *comunalidad*. Enfatiza la cosmovivencia comunitaria de los pueblos, quienes no viven desde una “antropología” (centrados desde el hombre) sino que hacen “naturología”, piensan desde la naturaleza porque son parte de ella (Martínez, 2009, p. 18). No son algo aparte ni algo que se relaciona con la naturaleza, son ella misma. La salida de los pueblos originarios al dualismo naturaleza-cultura es simplemente negarlo, remitirse a su propio horizonte cultural donde ni siquiera existe. Por otro lado, se encuentra el proyecto civilizatorio que comienza a operar desde la llegada de los españoles y que hoy continúa con la visión moderna de sistema-mundo. A este proyecto Bonfil le llama “México imaginario”. Durante cinco siglos, el México imaginario ha mantenido la hegemonía frente al México profundo, relegando a este último a una subexistencia en la periferia de la Nación. Sin embargo, el México profundo, a ojos de Bonfil, sigue vivo y su corazón continúa latiendo. Bonfil señala que el proyecto civilizatorio



del México imaginario entró en crisis, y con este la cosmovivencia que le sustenta. El antropólogo mexicano piensa que estamos en una *crisis civilizatoria*, refiriéndose al estado crítico y caída de los pilares que sostenían al México imaginario.

La crisis ambiental y la pandemia de covid-19 se enmarcan en esta crisis civilizatoria. En el proyecto occidental existe un paradigma de desarrollo hegemónico que nos ha llevado hasta la etapa actual, el capitalismo neoliberal. Según Jaime Morales, el proyecto civilizatorio moderno se caracteriza por una idea del tiempo infinita de avance rectilíneo a la cual llama progreso. La vía para dicho progreso es la ciencia entendida como la capacidad de entender para controlar y explotar la naturaleza en beneficio del ser humano, siendo este beneficio a su vez medido en meros términos económicos (Morales, 2004, p. 30). De este modo la modernidad y el progreso se convierten en un binomio inseparable que, una vez ideologizado, se vuelve el único camino posible para el desarrollo.

De la misma manera se expresa Víctor Toledo quien, además de los rasgos ya mencionados, señala también el individualismo imperante y la idea de competencia económica. Para Toledo, el proyecto civilizatorio hegemónico caracterizado como capitalismo en su fase global tiene dos brazos principales: el “aparato científico y tecnológico (la tecnociencia) y al mercado dominado por la usura y la ganancia” (Toledo, 2015, p. 120). Esta civilización industrial ha entrado en crisis por sus claras consecuencias a nivel ecológico, social e individual como los niveles de pobreza y deterioro del

ambiente. Por lo tanto, dice Toledo, es necesario tener en cuenta dos criterios para analizar dicha crisis: “uno epistemológico, que considere diferentes conocimientos y no se limite al pensamiento racional, y uno político, que plantee soluciones alternativas al modelo hegemónico.” (Toledo, 2015, p. 27).

Desde sus inicios, pero sobre todo en su fase global capitalista-neoliberal, la civilización industrial se ha apoyado en la ciencia moderna para avanzar en su teleología hacia un mayor progreso y desarrollo-bienestar económico-material. En un proyecto civilizatorio donde el sentido se alcanza por medio de una mayor producción, es necesario un conocimiento puesto al servicio del mismo sistema productivo. La tecnociencia cumple este cometido en una especie de alianza con la producción: la investigación y el desarrollo científico permiten mayores avances en la producción y por lo tanto mayor riqueza, y a mayor riqueza mayor posibilidad de seguir invirtiendo en nuevos proyectos científicos para seguir produciendo más.

La lógica de la ciencia moderna consiste en controlar la naturaleza para estudiarla y, al comprenderla, poder utilizar mejor los recursos para una mayor producción. Al dar resultados positivos, es decir, al efectivamente entre más se desarrolla la tecnociencia más se puede producir, se cae en una confianza absoluta en la ciencia que toma forma de ideología: el cientificismo (Morales, 2004, p. 34). El cientificismo olvida no sólo su carácter ideológico, sino que se percibe a sí mismo como neutral, ignorando que funge cual salvia vital de



un proyecto civilizatorio: el moderno-occidental. Coincidió con Boaventura de Sousa Santos cuando escribe: “no hay epistemologías neutrales y las que pretenden serlo son las menos neutrales.” (De Sousa y Meneses, 2014, p. 5).

Siguiendo lo anterior, Enrique Leff afirma que la “crisis ambiental es una crisis civilizatoria” (2014, p. 15), en tanto que, como ya se señaló, en los pilares de la crisis ambiental tenemos el modelo epistemológico hegemónico de la tecnociencia que, sustentada en el dualismo naturaleza-sociedad, ha contaminado y violentado sistemáticamente el ambiente construyendo un mundo insustentable. La emergencia ambiental opera como una especie de caja de Pandora, pues una vez abierta dejó vislumbrar la crisis civilizatoria de la modernidad en general. En este sentido, Leff afir-

ma que la “crisis ambiental es en el fondo la manifestación de los modos dominantes y hegemónicos de organización del mundo moderno” (2014, p. 27). De este modo, vemos la intrínseca relación que existe entre la tecnociencia hegemónica, el capitalismo neoliberal y la crisis ambiental. Lo que entra en crisis por lo tanto son los modelos de inteligibilidad, nuestros modos de estar-en-el-mundo. O para decirlo con Leff: “La cuestión ambiental es de orden sociológico, filosófico y político” (2014, p. 53).

Teniendo en cuenta todo lo dicho sobre la crisis civilizatoria, los autores en cuestión pueden adscribirse a las palabras de Toledo: “La crisis de civilización requiere transformaciones civilizatorias” (2015, p. 20). Queda claro que la emergencia ambiental no podrá ser resuelta desde la misma lógica que la propició, pues al final



terminaría siendo como el segundo tipo de movimientos ambientalistas señalados en la introducción, aquellos caracterizados como “ecología superficial” o “capitalismo verde”.

En esta batalla de escala civilizatoria, pero desde lo local, es necesario apostar por la vida, en tanto que nos encontramos en una lucha entre “proyectos de vida contra proyectos de muerte” (Toledo, 2015, p. 119). Se trata de conocer y sumergirse en los proyectos civilizatorios alternativos, sabiendo que estos implican otros modos de conocer, organizarse, producir y vivir. Pero, sobre todo, se trata de re-inventar las “relaciones entre la especie humana y la naturaleza” (Toledo, 2014, p. 145).

Durante las siguientes páginas presentaré más datos sobre este pensamiento mexicano que apuesta por la vida y la defensa del territorio. Para llevarlo a cabo, me centraré en los planteamientos sociológicos de Enrique Leff, abordando primero lo que él percibe como el gran problema epistemológico-ambiental en las ciencias sociales, en donde se ahondará más en esta relación naturaleza-sociedad, y segundo, su propuesta sobre la racionalidad ambiental o ecológica.

3. Epistemología ambiental

La crisis ambiental impele a pensar una sociología y epistemología ambientales. El olvido de la naturaleza está presente tanto en los métodos de las ciencias sociales como en los principios de validación del conocimiento científico en general. Por lo tanto, una racionalidad ambiental proven-

drá de la exterioridad del *logocentrismo* de la ciencia moderna, conformándose, así, como su “otredad” (Leff, 2014, p. 27).

Dentro de la gama de los “pensamientos otros”, la sociología ambiental, en aras de aportar a la construcción de un mundo sustentable, busca los “actos de racionalidad ambiental” (Leff, 2014, p. 42). Es decir, aquellas acciones sociales desde las cuales se pueden construir nuevos modos de producción y de ser-en-el-mundo, conscientes, más que nada, de la dimensión ambiental de los hechos sociales.

Por otro lado, la racionalidad ambiental busca comprender los procesos sociales que nos orillaron a la crisis actual. La racionalidad ambiental tiene así una vocación crítica, pues indaga en cómo los modos de conocimiento intervienen y configuran lo social, específicamente en cómo la ontología, epistemología y ciencia modernas configuraron la crisis actual que es tanto civilizatoria como ambiental. En otras palabras, esta sociología ambiental busca comprender tanto el mundo moderno como la imaginación de otros mundos posibles desde la sustentabilidad.

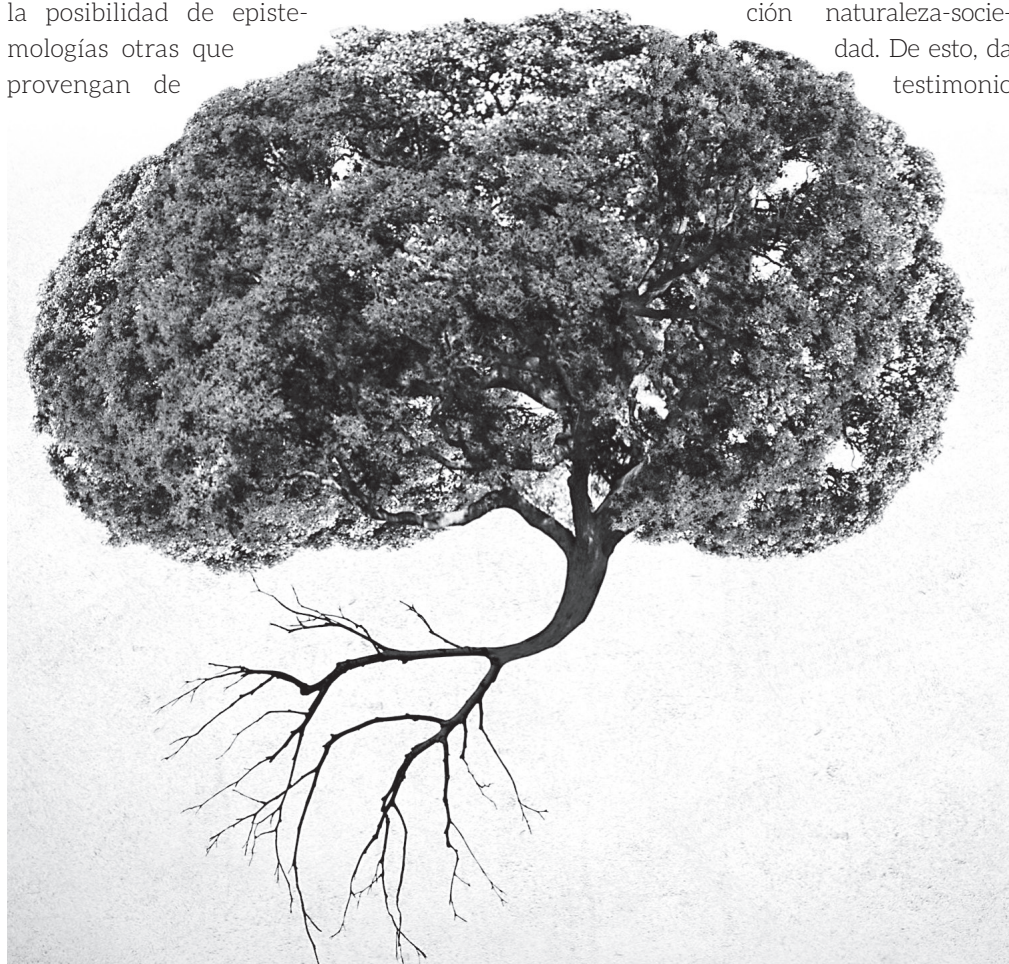
Yendo en contra del olvido de la naturaleza en la comprensión social del mundo, la sociología ambiental hace suyo el “imperativo de incorporar las condiciones de la naturaleza en la dinámica social” (Leff, 2014, p. 46). De este modo vemos como la disyunción naturaleza-cultura se va desdibujando. Ya no se trata de ver a la naturaleza como un mero ámbito ajeno a la sociedad que cuando mucho sirve como campo de explotación. Al contrario, la sociología ambiental se pregunta por cómo la

naturaleza incide y condiciona las formas de organización social.

Teniendo en cuenta lo anterior, Leff señala que la sociología ambiental tiene un programa de investigación que consiste en deconstruir “los modos de comprensión hegemónicos del mundo, de los modos de producción de conocimientos en los que se configura la inteligibilidad del orden social” (Leff, 2014, p. 53). Esto con el fin de deslegitimar la hegemonía de la epistemología del cientificismo, y abrir así la posibilidad de epistemologías otras que provengan de

la ya mencionada exterioridad del logocentrismo cientificista.

De este modo, se hace patente que la propuesta de Leff, y con ella la de Jaime Morales y Víctor Toledo, van más allá de una mera postura sociológica. Ahondan en problemáticas filosóficas, metafísicas y ontológicas. La necesidad de un cambio civilizatorio se emparenta con una línea de seria crítica a la filosofía occidental, siendo esta una de sus mayores aportaciones, desde mi punto de vista, precisamente por martillar la disyunción naturaleza-sociedad. De esto, da testimonio





la siguiente cita: “La sociología ambiental nace del imperativo de dar cuenta de las condiciones naturales que constituyen a los hechos sociales, así como de los procesos sociales que desencadenan la degradación ambiental que afecta a la sociedad y los procesos sociales que son impulsados por la emergencia de problemas ambientales” (Leff, 2014, p. 92).

Empero, para ir más allá del divorcio entre naturaleza y cultura, no basta naturalizar el orden social, dice Leff, ni ecoligizar el pensamiento. Lo anterior caería dentro de la “ecología superficial”. Lo que la sociología ambiental indaga es, junto con la racionalidad ambiental, el cómo generar fuerza política y ética centrados en la convivencia de la diversidad más allá de los principios homogeneizadores de la epistemología del cientificismo. Se trata de la movilización de acciones y de estrategias teórico-prácticas dirigidas al “vivir bien”, a la solidaridad y el altruismo, “la otredad, para la construcción de sociedades sostenibles” (Leff, 2014, p. 124).

Tratando de resumir, el modo en que la epistemología ambiental busca ir más allá de la disyunción naturaleza-sociedad es: abrazar la co-implicación de ambas en los procesos mutuos. El giro civilizatorio de Bonfil se convierte en Leff, pero también en Toledo y Morales, en un problema del conocimiento en tanto pilar de uno u otro modo de ser-en-el-mundo. La urgencia y el imperativo por un cambio civilizatorio se vuelve así una impronta a una revolución epistémica, específicamente en sus rasgos de relación con el mundo más allá de la mirada dominante del cientificismo hegemónico moderno.



Timothy Morton.

4. Ambientalismo romántico

Acerquémonos ahora a una propuesta que para muchos sonará radicalmente opuesta. Timothy Morton va a definir el ambientalismo como una serie de respuestas que pueden ser científicas, sociales, políticas o de otra índole, a la crisis que la humanidad enfrenta ante aquello que le rodea (Morton, 2005, p. 696). Existe, según Morton,

una estrecha relación entre el ambientalismo y el romanticismo. El fenómeno al que comúnmente denominamos como “romanticismo” toma lugar entre los años 1780 y 1830. Aunque tradicionalmente se le relacione más al ámbito literario, el romanticismo permea muchos otros campos. Este es el periodo en el que se comienza a hablar de derechos animales, movimientos antirracistas y de nacionalismos. En el caso de este último, el nacionalismo tiene que ver con la idea de “tierra” que tiene el romanticismo como un todo holístico en el cual habitan los humanos.

En este periodo impera una noción orgánica de la naturaleza, incluso se llega a recuperar el término de *Gaia* para referirse a un todo del cuál formamos parte. A esto es a lo que Morton llama *holismo*: “El holismo consiste en una sensación de nacionalismo - estamos interconectados en un todo total que es mayor que la suma de sus partes” (Morton, 2005, p. 699). En el nacionalismo, imperialismo y colonialismo se vive en una idea holista de la tierra a la cual pertenecemos, y de Estado o nación del cuál formamos parte y se construye sobre la tierra.

Todo lo anterior se relaciona con la idea de *Naturaleza*, una idea organicista y holista que supone un todo mayor a sus partes. Por estas razones es por lo cual Morton afirma que “aún estamos viviendo, literalmente, en el periodo Romántico” (2005, p. 702). A lo que le sigue que los distintos ambientalistas son, en realidad, ambientalistas románticos, incluso parte del sistema capitalista, que siguen fortaleciendo la idea de naturaleza y de holismo.



5. La estructuralidad de la estructura y el otro

Para lograr comprender mejor el pensamiento ecológico de Morton, considero importante decir algunas palabras acerca de dos de los filósofos que más le influyeron: Derrida y Levinas.

En el pensamiento conocido como “occidental” ha predominado, según Derrida, una noción de estructura con un centro y origen fijos. La crítica de Derrida a la filosofía imperante se concentra en denunciar lo que el autor argelino denominó como la *metafísica de la presencia*, que no es más



que una crítica al logocentrismo de la filosofía occidental que lee el lenguaje como presencia de significado y no desde la ausencia. Esto da pie, como mostraré a continuación, a la construcción de estructuras rígidas y de una metafísica ontoteológica, es decir, donde el Ser es siempre dado y estático. En cambio, Derrida propone la deconstrucción para re-leer la historia de la filosofía no desde la evidencia del significado sino desde la diferencia producida por el propio lenguaje y el propio pensamiento. Entre sus obras más importantes se encuentra *De la gramatología* (1986) y *La escritura y la diferencia* (1989), entre otras.

Para Derrida, la función de dicho centro es la de ordenar, dar sentido y estabilidad a la estructura. El problema con este modo de estructura, la cual diríamos es la clásica, es que dicho centro se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera de la estructura, neutralizando la estructuralidad de la estructura al vivo ejemplo de la metafísica de la presencia (Derrida, 1989, p. 383). Esta estructura centrada, cuyo centro se encuentra simultáneamente dentro y fuera, es “contradictoriamente coherente” precisamente porque su centro ordena sin estar como tal dentro de la estructura. Los ejemplos clásicos de este centro contradictoriamente coherente son la sustancia, las esencias, las ideas platónicas, dios y la Naturaleza.

A esta estructura centrada Derrida va a contraponer una estructura que abrace su propia estructuralidad, es decir, una estructura cuyo centro pueda ser cualquier punto de la estructura sin que haya nada fuera de ella. Todo es juego, es decir



Emmanuel Levinas

discurso, significados que sólo tienen sentido dentro del mismo juego de la estructura sin recibir sentido por un punto fijo desde fuera.

Precediendo tanto a Derrida como a Morton, se encuentra el judío Emmanuel Levinas y su contraposición entre la Totalidad y el Infinito. Según expone en su obra *Totalidad e Infinito* (2012) la “filosofía occidental” ha sido en realidad una “filosofía de lo mismo” (Aguilar, 1992, p. 27), representada sobre todo por la filosofía de



Hegel, Husserl y Heidegger. En pocas palabras, la crítica fundamental de Levinas es la espontaneidad reinante del sujeto que todo lo domina, negando la posibilidad de la alteridad sumergiendo todo en una Totalidad a la cual nada se le escapa y todo lo conquista y domina. Lo que Bañón va a denominar como “factum levinasiano” (1999, p. 124) es la lógica inversa, es decir, el sujeto no fundado desde sí mismo como totalidad, sino desde la irrupción del otro, el Infinito, la alteridad radical. El sujeto no es espontaneidad sino escucha atenta a la alteridad. Por eso la ética como filosofía primera.

6. Pensamiento ecológico de Morton

Partiendo de la crítica expuesta en el apartado anterior y de una intensa búsqueda por un horizonte más allá del romanticismo, Morton plantea su “pensamiento eco-

lógico” en los siguientes términos: “que todo está interconectado. Este es el *pensamiento ecológico*.” (Morton, 2010, p. 1). Con estas palabras Morton define, desde la introducción a su libro *The Ecological Thought*, cuál es su propuesta. La interconectividad y el “pensar en grande” serán, desde mi lectura, los dos pilares del pensamiento ecológico.

La interconectividad del pensamiento ecológico hace que dicho pensamiento tenga que ver con todo. Va más allá de las limitaciones del ambientalismo romántico para sumergirse en cuestiones de capitalismo, amor, raza, género, arquitectura, arte, poesía, filosofía, sexualidad, etc. Es por ello por lo que Morton afirma que “la *forma* del pensamiento ecológico es por lo menos tan importante como su *contenido*” (Morton, 2010, p. 4). No el qué pensamos sino el cómo lo pensamos es lo que hace ecológico a un pensamiento. Por lo tanto, cualquier pensamiento que se sumerja en la totali-



dad será problemático. Totalidad hay que entenderla como esta estructura centrada de Derrida, la cual es alérgica al cambio y al movimiento, y sobre todo en sentido Levinasiano como este todo del cual nada se puede escapar, relacionado también con lo que en el apartado anterior definimos como “holismo”.

En este punto aparece el concepto de *mesh*. Una posible traducción sería la de “maraña”. Piénsese en una especie de entramado sin orden ni forma fija, no al modo de la estructura centrada de la que habla Derrida sino a la estructuralidad de

la estructura donde todo es interconexión sin un centro fijo. La idea de *mesh* y la de *Naturaleza* no pueden relacionarse. La segunda refiere a una estructura centrada en donde *Naturaleza* funge como este centro ordenador, pero también como Totalidad holista que todo lo engloba. En cambio, el *mesh* implica interconexión de todo con todo sin que esto caiga en un monismo. Es por ello por lo que Morton habla de una “Ecología sin Naturaleza” (2010, p. 9).

El *mesh* no es una estructura cerrada, sino una inacabada y siempre abierta al infinito. A esto se refiere Morton cuando

dice que el mejor modo de pensar ecológicamente es pensar en grande. Pensar en grande es pensar en escalas, espacialidades y temporalidades que nos superan por mucho (como la de los planetas o estrellas) y nos hacen captar nuestra insignificancia, pero, al mismo tiempo, la interconectividad.

Pensar en el mesh más allá de la Naturaleza y desde la interconectividad significa que ya no podemos pensar del clima o del espacio como algo que aparte de nosotros, o que ya no podemos pensar lo no-humano como lo que no tiene nada que ver con nosotros. ¿Acaso no está la vida formada por cosas no vivas? ¿Acaso no es lo no-humano lo que nos conforma como humanos? ¿Dónde está la línea divisoria? Todo se difumina.

La interdependencia, en tanto mesh en donde no hay centralidad alguna, diluye estas identidades fijas, rígidas y absolutas. En este punto, Darwin irrumpe con toda su carga filosófica y ontológica. Las especies no pueden ser identificadas de forma rígida. De hecho, las especies no son más que cortes en el árbol de la vida que se hacen para estudios, pero en realidad lo que hay es un continuum evolutivo que desvela la interconectividad del mesh.

Con un claro influjo levinasiano del otro como extranjero, Morton habla del “extraño extraño” (2010, p. 41). La extrañeza de este extraño implica que no sabemos realmente qué es. ¿Es lo no-humano sintiente o no, inteligente o no, vivo o no? Su extrañeza consiste en ser extraño y al mismo tiempo familiar en tanto parte del mesh.

La interconectividad y el “extraño extraño” suponen la diferencia, la alteridad:

“no habría mesh si no hubiera extraño extraño” (Morton, 2010, p. 47). Este encuentro con el extraño extraño rompe la Totalidad de siempre lo mismo, develando el mesh y la interconectividad. A su vez, esto es pensar en grande, captar que siempre hay más de lo que podemos dar cuenta. A esto Morton le llamará “Ecología Oscura” (2010, p. 59). La oscuridad de esta ecología refiere a que la interconectividad y el pensar en grande nos llevan necesariamente a lo incierto. Entre más pensamos la interconectividad, entre más pensamos en grande, más caemos en la cuenta de lo oscuro del mesh.

La incertidumbre, la interconectividad y el pensar en grande tienen que ver con lo queer. La Naturaleza, dice Morton, es masculina en tanto proactiva y clara, contrapuesta a lo pasivo y oscuro de la feminidad. En este tema del género, el dualismo mortoniano bebe del levinasiano. Sin embargo, lo que Morton expone en el fondo es que dicha división masculino/femenino es patriarcal, y que más bien el pensamiento ecológico tiene más que ver con lo queer, en donde no hay esencias fijas ni inmutables. Lo queer refiere a este mesh, a esta interconexión que nos lleva a pensar en grande y nos sumerge en la incertidumbre. Esto es el pensamiento ecológico, pensamiento más allá de las razas, los sexos, de lo humano y no-humano.

Finalmente, cabe decir una última palabra sobre uno de los conceptos más problemáticos, pero también más fascinantes de Morton: los hiperobjetos. Quizás el extraño extraño más extraño del que nos habla Morton es todo aquello que entra en su definición de hiperobjeto: “cosas que es-



tán masivamente distribuidas en el tiempo y el espacio relacionados con los humanos.” (Morton, 2013, p. 1). Estos hiperobjetos actúan desde escalas espacio-temporales muy distintas a las humanas, y sin embargo nos afectan tanto que incluso hay que afirmar que, de cierto modo, somos en y entre y desde los hiperobjetos. Para propósitos de este ensayo, basta señalar que la poderosidad o la potencia de estos hiperobjetos es la que trasgrede la formalidad clásica de los ambientalismos de la metafísica de la presencia tan criticada por Derrida. Invierten nuestra formalidad orientándola hacia los objetos. A este tipo de ontología se le llama “ontología orientada a los objetos” u OOO, ontología que podría plantearse de la siguiente manera.

Los hiperobjetos, correlatos de la OOO, se mueven en temporalidades distintas a la escala humana. De este modo, la OOO y el movimiento filosófico del que se origina (el realismo especulativo) tratan de romper con la concepción antropocéntrica del mundo. Los hiperobjetos nos revelan que nuestro ser no es tan sólido como pensábamos, ni siquiera es tan único. Quizás, dice Morton, el ser de un vaso de papel sea tan profundo como el nuestro (2013, p. 17). Los hiperobjetos y la OOO representan pues una sacudida del ser.

La OOO recupera el insight husserliano de que la percepción humana no agota a los objetos. Lo que los hiperobjetos nos indican es que la realidad es mucho más “viscosa”, por utilizar el término de Morton, es decir, que las cosas están mucho más pegadas entre ellas de lo que pensamos. Tal es el caso, por ejemplo, de la radiación, que

ya nos atraviesa hasta los huesos (Morton, 2013, p. 36). Incluso, aunque sea un poco aventurado decirlo, es el caso del covid-19.

Otra característica, además de la viscosidad, que tienen los hiperobjetos y que Morton señala es la “interobjetividad”. La interobjetividad se relaciona directamente con lo que en *The Ecological Thought* Morton denominó como el mesh, la interconectividad. En *Hyperobjects*, Morton retoma el mesh desde la OOO, es decir, como interobjetividad entendida como esta interconectividad, la cual va más allá de la mera intersubjetividad que para Morton sigue siendo antropocéntrica. La intersubjetividad sería tan sólo una dimensión de la interobjetividad.

Conclusiones

Reflexiones críticas

En primer lugar, se vuelve necesario presentar una aclaración sobre la relación entre la Ecología Política y los pueblos originarios. La primera no es de ningún modo una representante, ni mucho menos una traductora, del pensar y el sentir de los pueblos. Es, cuando mucho, una dialogante y una aliada. La Ecología Política es una crítica intracultural a la modernidad hegemónica, pero no puede “negar la cruz de su parroquia”. Este hecho es narrado con bastante claridad por el propio Leff en el prólogo de su libro *La apuesta por la vida*. En esas líneas nos cuenta sobre el encuentro “Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de América Latina”, llevado a cabo en La Paz,

Bolivia, en febrero del 2008. En dicho encuentro los representantes de los pueblos se manifestaron con bastante transparencia: “no queremos sustentabilidad, queremos ‘vivir bien’” (Leff, 2014, p. 11). Existe una diferencia inconmensurable entre la experiencia de los pueblos originarios y los abordajes teórico-prácticos de la Ecología Política, aunque en el fondo pueden coincidir en espacios y luchas políticas e incluso aliarse en las resistencias contra el despojo territorial. Esto no desmerita en ningún momento a la Ecología Política, al contrario, la convierte en una disciplina aliada de las luchas y alternativas que representan los pueblos originarios.

Sin embargo, la anterior aclaración estaría incompleta si al mismo tiempo no advertimos que no existe tal universal como “los pueblos originarios”. Lo que hay es una diversidad enorme que, en ciertas coyunturas, comparten proyecto político, pero no siempre es así. Un ejemplo claro es la división entre quienes apuestan por una construcción autónoma de sus territorios más allá de los horizontes y paradigmas occidentales, y quienes se valen de ellos para construir lo que buscan. Ejemplos de ambos casos serían los zapatistas, por un lado, y los derechos de la Madre Tierra en constituciones pluriculturales de los Estados de Bolivia y Ecuador, por el otro. ¿Es la Madre Tierra sujeto de derechos? ¿Cómo vamos a convertirla en un sujeto, constructo totalmente ajeno a la cosmovivencia indígena?

Finalmente surge la pregunta que quizás más interese para fines de este trabajo: ¿supera realmente la Ecología Política

la división entre naturaleza y cultura? Ya vimos que algunas opciones originarias, como la de Jaime Martínez Luna, superan el binomio asumiendo que en realidad solo existe uno de los polos, la naturaleza, y que por lo tanto no hay polaridad alguna. La Ecología Política, en cambio, parece no ir por ahí. Subraya la interrelación entre naturaleza y cultura, las vuelve interdependientes, pero sigue hablando de naturaleza y sigue hablando de cultura. ¿Qué nos dice esto sobre la pandemia actual y nuestra relación con el medio ambiente? Desde una aproximación de la Ecología Política, lo que interesa es dar cuenta de cómo la pandemia no es una catástrofe natural venida del caos, pero tampoco es una mera desorganización de los hospitales. La pandemia es en realidad sindemia, una crisis del modo de vida moderno, industrial basado en la producción para el consumo, en el antropocentrismo que solo busca conquistar a la naturaleza. Desde la Ecología Política se abre la posibilidad de pensar otros horizontes posibles, que dialoguen otros saberes y culturas, pero, sobre todo, que plantean alternativas concretas efectivas y “sustentables”.

Morton, por su parte, es un autor profundamente original y *sui generis*. En ocasiones parece que sus escritos son el resultado de colocar en una licuadora un poco de Derrida, Levinas, física cuántica, budismo tibetano, ciencia ficción y una serie de cosas más. Al contrario de la Naturología de Jaime Martínez Luna, Morton propone eliminar el concepto de Naturaleza y asumir que no hay realmente nada natural ni nada humano, simplemente hay mesh



y viscosidad. Su planteamiento, empatiza con la línea de ideas de Donna Haraway y su *Manifiesto ciborg* (Haraway, 1991). Se trata de un pensamiento que quiere superar la división naturaleza-cultura eliminando los purismos, apostando por acercamientos híbridos, queer, entrecruzados.

De cierta forma, existe cercanía con las otras posturas trabajadas en este artículo, pero no puede negarse también la enorme distancia. Para Morton, los esfuerzos de la Ecología Política serían más de lo mismo, continuarían encerrados en la idea de Naturaleza y todos los males que esta conlleva. Su lucha no es por recobrar “lo verde”, lo identitario o lo natural-puro, sino por asumir el mesh, lo no-humano en nuestros cuerpos, incluyendo a los hiperobjetos que odiamos como la radiación, el plástico y... el covid-19. Aunque en México imperen las otras posiciones, las ideas de Morton (y de Haraway) tienen cabida en algunos círculos universitarios. Por ejemplo, Gabriela Méndez Cota de la Universidad Iberoamericana tiene estudios cercanos a las ideas de Morton.¹

A pesar de considerar a Morton como un autor que vale la pena conocer, sus ideas continúan siendo, por decirlo así, “muy del norte”. Su postura parece tener mucha pertinencia en contextos como el de los Estados Unidos. Considero que en ocasiones carece de conocimiento de las luchas concretas de América Latina, por lo que, en mi opinión, las ideas de Morton se vuelven unas interlocutoras bastante interesantes para contrastar nuestros propios

acercamientos, pero, al final del día, quedan un poco lejos de nuestras realidades.

Encrucijada actual e invitaciones

Las distintas ideas aquí esbozadas y provenientes de pensamientos tan distintos comulgan en un punto: la comprensión honda de la crisis que hoy padecemos se nubla debido a que acarreamos la sobra del dualismo naturaleza-cultura. Superarlo abre la posibilidad de pensarnos de forma más radical, así como plantear alternativas que realmente lo sean. Aunque el foco de atención ha de estar en la dimensión práctica de estas alternativas, no puede olvidarse de la cuestión epistemológica. Tanto la Ecología Política como el pensamiento ecológico coinciden en afirmar que el problema es de orden cognitivo. Que lo que hace falta es pensar de otro modo.

La pandemia llegó para quedarse. Esa fue la conclusión a la que llegamos después de varios meses de intensa conversación y estudio en la Universidad de la Tierra Oaxaca (Esteva, González Gómez, Rangel López y González Fernández, 2020). La pandemia es sindemia, una crisis estructural que no es más que sintomatología del fin de una era. El covid-19 vino simplemente a encrudecer una situación planetaria inviable, un estilo de vida insostenible. No podemos ni deberíamos de querer volver a la normalidad, puesto que lo de antes no tendría que ser normal. Las ideas reflexionadas y dialogadas en este artículo muestran posibles vías de pensamiento para desestructurar uno de los pilares que más daño nos han causado: la división entre

¹ Ver <https://investigacion.ibero.mx/investigador/gabriela-mendez-cota> (consultado el 24 de diciembre del 2020).

naturaleza y sociedad que ha llevado a la humanidad a un antropocentrismo cancerígeno. Se vuelve imprescindible que pensemos diferente, pero diferente en serio. No desde los antiguos presupuestos sino desde los distintos mundos que actualmente están surgiendo. La supervivencia depende de escuchar el sutil clamor de los nuevos mundos nacientes.

El covid-19 ya es parte de nuestro mundo. Como todos los hiperobjetos, los virus nos atraviesan y nos conforman. No son otros extranjeros sino nosotros y nosotras mismas. Se encuentran a escalas más allá de nuestras capacidades de comprensión. Quizás parte del primer paso para cambiar nuestro enfoque es abandonar la narrativa de guerra que los gobiernos y científicos han asumido. No podemos luchar, ni mucho menos ganarle al virus. Esto no significa dejar de cuidarnos ni ser irresponsables. Implica llevar la mirada a donde realmente sí tenemos incidencia: nuestras formas de vida, de relacionarnos, de habitar, de sanar y de alimentarnos. Desconozco si vamos hacia un escenario tipo *Mad Max*, pero tampoco existe la posibilidad de construir *La Comarca*. No existen las preguntas fáciles a las preguntas sin respuesta. Lo que sí queda claro es que repensar la pandemia desde otro pensamiento se ha vuelto un imperativo. Más allá de las luces que puedan brindarnos perspectivas como la de la Ecología Política o el Pensamiento ecológico, haríamos bien en preguntarnos y accionarnos en serio por aquello que los delegados indígenas le dijeron a Enrique Leff: "queremos vivir bien".



Referencias

- Aguilar López, J.M. (1992). *Trascendencia y Alteridad*. Pamplona: EUNSA.
- Bañón, Juan. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Baschet, Jérôme. (2020). Covid-19: el siglo XXI comienza ahora. <http://comunicar.com.ar/covid-19-siglo-xxi-empieza-ahora/>.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1990). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Cayley, David. (2020). Questions About the Current Pandemic From the Point of View of Ivan Illich. <http://www.davidcayley.com/blog/2020/4/8/>



- questions-about-the-current-pandemic-from-the-point-of-view-of-ivan-illich-1
- Derrida, Jacques. (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Esteva, Gustavo, Alberto Elías González Gómez, Azael Rangel López y Andrea González Fernández (comp. y eds.). (2020). *Repensar la pandemia*. Oaxaca: Ediciones Unitierra y Rosa Luxemburg Stiftung.
- Haraway, Donna. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra.
- Horton, Richard. (2020). Offline: COVID-19 is not a pandemic. *The Lancet*, vol. 396. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32000-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32000-6)
- Leff, Enrique. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Levinas, Emmanuel. (2012). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Martínez Luna, Jaime. (2009). *Eso que llama comunidad*. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Mendenhall, Emily, Brandon A Kohrt, Prof Shane A Norris, David Ndeti, Dorairaj Prabhakaran. (2017). Non-communicable disease syndemics: poverty, depression, and diabetes among low-income populations. *The Lancet*, vol. 389. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(17\)30402-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(17)30402-6)
- Morales Hernández, Jaime. (2004). *Sociedades rurales y naturaleza. En busca de alternativas hacia la sustentabilidad*. Guadalajara: ITESO e Iberoamericana León.
- Morton, Timothy. (2005). Environmentalism. En: Roe, Nicholas (ed.), *Romanticism: An Oxford Guide* (pp. 696-707). Oxford UP.
- _____. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2012) The Oedipal Logic of Ecological Awareness. *Environmental Humanities*, vol. 1, pp. 7-21.
- _____. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Naess, Arne. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo*, vol 23, pp. 98-101.
- Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses (eds.). (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal.
- Toledo, Víctor M. (2015). *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo.
- White, Lynn. (2007). Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente y Desarrollo*, vol. 23, 2007, pp. 78-86.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista