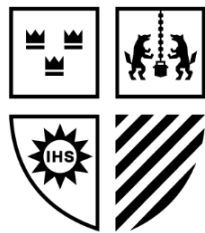


**UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA**

Escuela de Posgrado



**UARM**

Universidad  
Antonio Ruiz  
de Montoya

**EL *NATURALISMO DIALÉCTICO* DE BOOKCHIN: UNA NUEVA  
ÓPTICA PARA REPENSAR LA RELACIÓN INSTRUMENTAL  
ENTRE EL SER HUMANO Y LA NATURALEZA**

Tesis para optar al Grado Académico de Maestro en Filosofía  
Con mención en Ética y Política

**LUIS ORLANDO VILLACIS ENRIQUEZ**

**Presidente: Andres Alonso Cardenas Cornejo**

**Asesor: Víctor Casallo Mesías**

**Lector 1: Ricardo Falla Carrillo**

**Lector 2: Daniel Chaw Namuche**

**Lima – Perú**

**Febrero de 2025**

## INFORME DE ORIGINALIDAD

Sres.  
**CONSEJEROS**  
Pte.

De nuestra consideración:

Por la presente nos dirigimos a Ustedes para saludarlos e informar al Consejo Universitario sobre el producto académico elaborado por VILLACIS ENRIQUEZ Luis Orlando, quien solicita la obtención de su grado académico de Maestro en Filosofía con mención Ética y Política a través de la sustentación de una tesis.

El producto académico elaborado tiene como título “*El naturalismo dialéctico* de Bookchin: una nueva óptica para repensar la relación instrumental entre el ser humano y la naturaleza.”


Por tanto, en nuestra condición de Asesor de producto académico y de integrante de la Comisión de Grados Académicos respectivamente, declaramos que el producto académico de Luis Orlando Villacís Enríquez ha sido examinado con el programa antiplagio *Turnitin* para identificar su nivel de coincidencias.

El resultado que arroja el programa es de 6% de similitud, el cual proviene de fuentes de información que han sido debidamente citadas o reconocidas utilizando las normas del sistema APA.


Sin otro particular, quedo de ustedes.

Firmado en Lima, el 2 del mes de junio de 2025.

Atentamente,



Victor Casallo Mesias  
Asesor



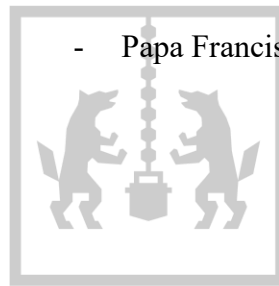
Mario Carlos Granda Rangel  
Secretario de la Comisión de Grados  
Académicos de la Escuela de Posgrado

\*Conforme a lo establecido en el documento de identidad

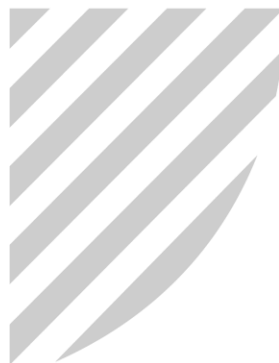
“¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan?

Lo que está en juego es nuestra propia dignidad.

Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá”.



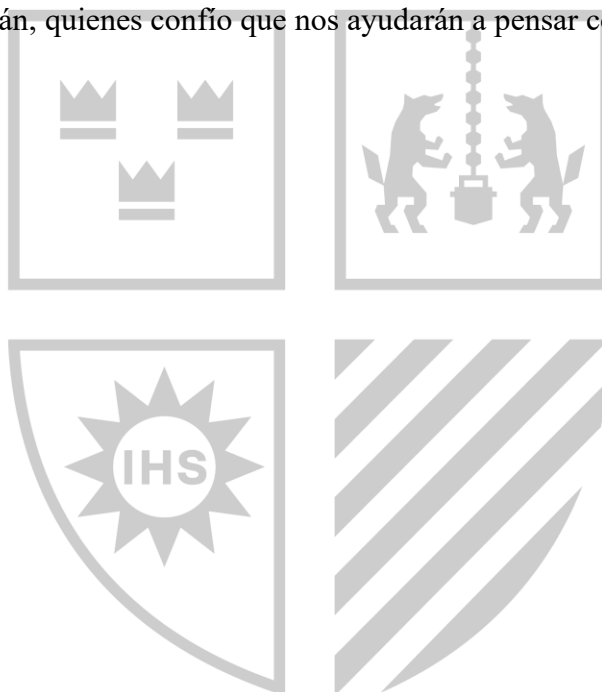
- Papa Francisco, *Laudato Si*, 2015



Este trabajo está dedicado a la humanidad que habita nuestro planeta Tierra, sobre todo a los pueblos que más sufren las consecuencias del cambio climático.

Así mismo, lo dedico a las generaciones más jóvenes que en este último tiempo me han motivado a soñar un futuro esperanzador, al igual que a las generaciones que vendrán, quienes confío que nos ayudarán a pensar cómo vivir en armonía

con la naturaleza.



## AGRADECIMIENTO

Agradecido con la Compañía de Jesús por la oportunidad de estudiar esta maestría en filosofía, poniendo los mejores medios para llevarla a buen término; sobre todo a aquellos compañeros de camino que me motivaban con sus palabras y, más importante, con su testimonio de vida.

Agradecido con mi asesor, Víctor Casallo, por su disponibilidad y cercanía para acompañarme a lo largo de este proceso. Su prontitud y agudeza para retroalimentar este trabajo han sido indispensables.

Finalmente, agradezco la inspiración de la carta encíclica *Laudato Si*, sobre el Cuidado de la Casa Común, del papa Francisco. Sus enseñanzas me han inspirado en los últimos años a soñar en un mundo más ecológico, donde las generaciones presentes y futuras podamos vivir en armonía unos con otros y con la naturaleza, nuestra *Pacha Mamma* que nos acoge.

## RESUMEN

A raíz de la crisis ecológica que atraviesa el planeta Tierra, hay una mayor preocupación por entender cómo se ha llegado a la situación actual y, más importante aún, qué puede hacer el ser humano para superar una crisis provocada por sus propias acciones. La presente tesis se centra en la relación instrumental que ha tenido el hombre moderno hacia la naturaleza, considerando lo que se entiende por “naturaleza” y lo problemático de la racionalidad instrumental en el contexto de una sociedad industrial avanzada. Tras presentar cómo el pensamiento moderno de Occidente ha objetivado e instrumentalizado la naturaleza, se busca proponer un modo distinto de relacionarnos con la naturaleza. De allí surge la propuesta del ecologista Murray Bookchin, el *naturalismo dialéctico*, una teoría filosófica que posibilita repensar la relación hombre-naturaleza y la responsabilidad que tiene la sociedad hacia el mundo natural una vez que se comprende como parte de una sola Naturaleza. Las consecuencias éticas de su teoría permiten entrever un nuevo horizonte hacia el cual podemos encaminarnos como humanidad.

**Palabras clave:** crisis ecológica – naturaleza – racionalidad instrumental – ecología social – naturalismo dialéctico – ética ecológica

## ABSTRACT

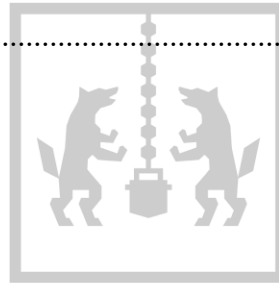
Due to the ecological crisis that planet Earth is going through, there is a growing concern to understand how the current situation has come about and, more importantly, what human beings can do to overcome a crisis caused by their own actions. This thesis focuses on the instrumental relationship that modern man has had towards nature, considering what is meant by “nature” and the problematics of instrumental rationality in the context of an advanced industrial society. After presenting how modern Western thought has objectified and instrumentalized nature, it seeks to propose a different way of relating to nature. From there emerges the proposal of the ecologist Murray Bookchin, *dialectical naturalism*, a philosophical theory that makes it possible to rethink the man-nature relationship and the responsibility that society has towards the natural world once it is understood as part of a single Nature. The ethical consequences of his theory allow us to foresee a new horizon towards which we can move forward as humanity.

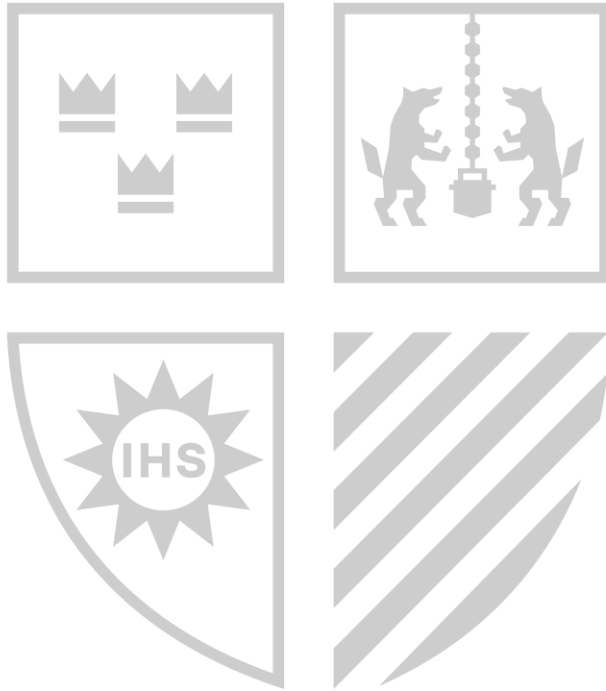
**Key words:** ecological crisis – nature – instrumental rationality – social ecology – dialectical naturalism – ecological ethics

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	12
CAPÍTULO I – CRISIS ECOLÓGICA Y RACIONALIDAD INSTRUMENTAL .....	16
1.1. Qué entendemos por crisis ecológica .....	17
1.1.1. Concepto de ecología .....	17
1.1.2. Carácter antropogénico de la crisis.....	20
1.2. Relación entre el hombre y la naturaleza en la modernidad .....	24
1.2.1. Concepto de naturaleza heredado en Occidente.....	25
1.2.2. Objetivación moderna en la relación hombre-naturaleza .....	27
1.3. Crítica a la racionalidad instrumental .....	32
1.3.1. La racionalidad instrumental en la sociedad moderna .....	33
1.3.2. Instrumentalización de la naturaleza .....	38
CAPÍTULO II – EL <i>NATURALISMO DIALÉCTICO</i> EN LA TEORÍA DE ECOLOGÍA SOCIAL DE BOOKCHIN.....	42
2.1. Raíces y preocupaciones filosóficas de Bookchin .....	42
2.1.1. Aproximación social y dialéctica en Hegel .....	43
2.1.2. Dominio en la relación hombre-naturaleza de Marx .....	46
2.1.3. Preocupación ecológica de Bookchin.....	49
2.2. La teoría de Ecología Social de Bookchin .....	51
2.2.1. Raíces de la crisis ecológica .....	52
2.2.2. Crítica a la dominación y a las jerarquías.....	55
2.2.3. Reconciliación entre sociedad y naturaleza.....	61
2.3. Posibilidades del naturalismo dialéctico para una relación ética .....	64

2.3.1. Dialéctica “naturalista” .....	65
2.3.2. Consecuencias éticas .....	70
2.3.3. Límites de la teoría de Bookchin.....	73
<b>CAPÍTULO III – REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE EL SER HUMANO Y LA NATURALEZA.....</b>	<b>75</b>
3.1. Necesidad de plantear una nueva óptica .....	76
3.2. Hacia relaciones ecológicas .....	79
3.3. Consideraciones éticas .....	83
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>87</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>89</b>





## INTRODUCCIÓN

La actual crisis ecológica que atraviesa la humanidad nos lleva a interrogarnos sobre la relación del ser humano con la naturaleza y su lugar dentro de ella, al tiempo que nos interpela a preguntarnos si el ser humano se concibe como parte de la naturaleza o, por el contrario, distinto y desvinculado de ella. Esta crisis no se reduce a una problemática medioambiental o climática solamente, pues hay múltiples causas que encuentran sus raíces en la hostil relación dentro de las comunidades humanas como en la frágil relación del ser humano con su entorno natural. Pero responder a la crisis ecológica en cuestión implicaría no solo cuestionar la relación entre el ser humano y la naturaleza, sino también reconsiderar la ecología más allá que como una disciplina científica; antes bien, supondría repensar el lugar del ser humano en la naturaleza y concebirla desde una mirada más holística e integradora que sea capaz de dar cuenta de las relaciones entre los organismos vivos y su entorno natural. De tal modo, es necesario salir del ámbito de las ciencias naturales y sociales para repensar esta situación crítica desde el ámbito filosófico.

Si nos remitimos al significado etimológico de ecología, donde el prefijo “eco” proviene del griego *oikos* –comúnmente traducido por casa u hogar– es posible aproximarnos a la ecología como el estudio o preocupación del espacio que habitamos y nos configura, en dónde importa tanto el espacio físico que ocupamos como las relaciones entre quienes lo habitan, según precisa Mirón (2004). Desde esta concepción del mundo natural, es posible entender referencias al planeta Tierra como “Casa Común”, siguiendo a Francisco (2015), que ha de ser cuidada por el ser humano, pues allí es capaz de desarrollarse y realizarse, o bien de sufrir y perecer. Tras la modernidad, si algo parece caracterizar al hombre de Occidente es su antropocentrismo, su pretensión de colocarse al centro del universo por encima de los seres no-humanos y extrañado de una naturaleza que otrora podía ser considerada “madre naturaleza” (Guardini, 1963), o siguiendo una noción más próxima al territorio de América Latina: la *Pachamama*. Además, el sujeto

moderno pareciera concebir el mundo como lugar de realización personal antes que social (Jappe, 2017), mientras que la idea de desarrollo que ha prevalecido en Occidente durante el último siglo se ha centrado principalmente en el crecimiento económico y mejoras tecnológicas para prosperar como sociedad (Bezanson & Sagasti, 2005). Sin embargo, la solución a esta crisis no parece hallarse en economías más fuertes o tecnologías más avanzadas.

Según las últimas investigaciones científicas realizadas por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (2023) –IPCC por sus siglas en inglés– el enorme riesgo climático en que se encuentra actualmente el planeta Tierra ha sido causado fundamentalmente por la actividad humana: uso insostenible de energía, mal uso de suelos, estilos de vida y patrones de consumo-producción insostenibles, provocando un calentamiento global sin precedentes en los últimos 50 años, particularmente en la última década. El mismo informe remarca que el cambio climático antropogénico viene afectando de forma dramática a distintas regiones del mundo, lo que ha traído impactos adversos –muchos de ellos irreversibles– al igual que pérdidas y daños a la naturaleza y a las personas, particularmente a las comunidades vulnerables que menos han contribuido al deterioro medioambiental, viéndose amenazada la seguridad de agua y alimento para toda la humanidad en los próximos años. Al presente, el IPCC ha constatado que el impacto del cambio climático conlleva riesgos mayores de los observados anteriormente, haciendo que la posibilidad de cambios abruptos e irreversibles también aumente y que las medidas de adaptación en un futuro sean menos factibles y efectivas.

De este informe, pareciera que el ser humano vela por su propio bienestar pero sin tener en cuenta a toda la sociedad humana, pues no todas las comunidades se ven favorecidas. Así, el *Oikos* que representa el planeta Tierra como lugar de desarrollo y realización ha sido una permanente víctima de abusos por un modelo de desarrollo con prioridades económicas y científicas que buscan, por medio de su tecnología, crear y producir de forma masiva e imparable, sin detenerse a considerar las consecuencias sociales y ambientales en su afán de desarrollo y realización centrado en parámetros económicos. El ser humano pareciera haber olvidado que el *Oikos* refiere directamente a un sistema de relaciones que implica, así también, que la base económica –*oikonomía*– se sostenga en un tipo de relaciones que permitan su sostenibilidad (Lavanderos, 2022). En efecto, según Gudynas (2003), la visión moderna sugiere que los recursos naturales

pueden ser controlados y manipulados dado que se encuentran principalmente en función del uso humano, es decir, como meros instrumentos para alcanzar sus propios fines. De este contexto, surge la necesidad de emprender una crítica filosófica a la racionalidad moderna instrumental, más allá de los sistemas económicos y modelos de desarrollo imperantes. Abordar esta crisis no solo supone reconocer las consecuencias de los fenómenos climáticos que estamos atravesando –como lo explica de forma detallada el IPCC (2023)– sino conocer las causas subyacentes que han provocado tan dramática situación global.

Igualmente, pese a los esfuerzos locales, nacionales e internacionales por un desarrollo sostenible que sea “amigable” con el medioambiente, la humanidad sigue centrada en la crisis del presente, procrastinando para enfrentar las consecuencias para las futuras generaciones (Gardiner, 2011). Ante tal escenario, el ser humano en cuanto ser racional no puede sino quedar perplejo de su propia irracionalidad, pues en su afán desmedido de realización parece más bien estar preparando el camino de su autodestrucción. El futuro de la humanidad parece estar hipotecado si no cambiamos nuestros modelos de desarrollo e ideal de realización. Pero incluso si estamos dispuestos a cambiar, tampoco es evidente cuál sería el mejor modo de relacionarnos y actuar que nos permita vivir en armonía con la naturaleza, si bien parece claro que una relación meramente instrumental no es el camino. Tales consideraciones –que versan en el campo de lo ético– son resultado de la situación actual que atraviesa el planeta Tierra y exigen cambiar nuestra mirada hacia el entorno natural que nos rodea, haciendo de la praxis ética una cuestión crucial para garantizar la sostenibilidad planetaria y la viabilidad de nuestra propia existencia (Karageorgakis, & Lyrou, 2023). Por tanto, de la necesidad de repensar el modo de relacionarnos con la naturaleza en el campo teórico dada la crisis ecológica actual, surge la propuesta filosófica de la presente tesis, a saber, plantear *una nueva óptica para repensar la relación instrumental entre el ser humano y la naturaleza*.

En lo que sigue, el primer capítulo problematiza la relación entre el hombre y la naturaleza cuando prima la racionalidad instrumental que ha caracterizado en buena parte la sociedad Occidental tras la modernidad –a partir de dos pensadores de la Escuela de Fráncfort, Horkheimer y Marcuse– no sin antes aclarar el concepto de ecología y la responsabilidad humana en la crisis ecológica. Frente a esta situación, el segundo capítulo presenta una nueva óptica para repensar la relación hombre-naturaleza marcada por la racionalidad instrumental: la teoría de Ecología Social del pensador estadounidense

Murray Bookchin (1921-2006) a partir de una revisión bibliográfica de sus principales obras. Su teoría surge como una crítica a dicha racionalidad en el contexto de la crisis ecológica de su tiempo, particularmente entre la década de 1970 y 1980, defendiendo que lo social no puede seguir separado de lo ecológico tanto como la humanidad no puede estar separada de la naturaleza. La maduración de esta idea lleva a Bookchin (2022) a introducir a la discusión filosófica la noción de “naturalismo dialéctico”, cuyo aporte se encuentra tanto en el modo mismo de concebir la idea de naturaleza así como la posibilidad que abre para repensar las relaciones entre el ser humano y el mundo natural donde habita, lo que a su vez conlleva consecuencias éticas de la sociedad hacia la naturaleza.

Por último, el tercer capítulo busca dar respuesta a la siguiente pregunta de investigación: ¿De qué manera el *naturalismo dialéctico* de Murray Bookchin aporta a la discusión filosófica para repensar la relación de carácter instrumental entre el ser humano y la naturaleza? Para ello, presenta la necesidad de plantear una nueva óptica para abordar la crisis ecológica tras la crítica a la racionalidad instrumental e instrumentalización de la naturaleza –primer capítulo– y la propuesta filosófica de Bookchin –segundo capítulo– para repensar la relación hombre-naturaleza en términos de *relaciones ecológicas*. Desde allí, será posible señalar las consideraciones éticas que el ser humano debe tener en cuenta una vez que se concibe como parte de un mismo *Oikos*, de modo que la racionalidad instrumental pueda estar al servicio del bienestar de todos los seres que habitan la Tierra. La presente investigación mantiene una mirada integradora y holística tanto de lo ecológico como de lo social, pues busca el lugar más propio y apropiado del ser humano en su entorno natural sin volver al antropocentrismo moderno ni caer en una misantropía que olvide el valor propiamente humano y algo tan propio de sí: su razón, la cual no se ha de limitar a ejercer una función meramente instrumental.

## CAPÍTULO I – CRISIS ECOLÓGICA Y RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

En esta primera parte se pretende mostrar de qué manera la crisis ecológica que atraviesa la humanidad está relacionada con la racionalidad instrumental de los seres humanos. Puesto que sería una simplificación del problema en cuestión atribuir a dicha racionalidad la absoluta responsabilidad sobre la crisis ecológica actual, resulta necesario indicar en qué sentido puede decirse que la racionalidad instrumental ha provocado tal crisis. En efecto, no puede negarse que cotidianamente empleamos las cosas como instrumentos para cumplir una serie de funciones importantes y necesarias; pensar lo contrario sería ilusorio y deshonesto. El presente capítulo intenta contextualizar la situación crítica –que precisamente es lo que evoca la palabra “crisis”– en que se encuentra el planeta Tierra por la degradación medioambiental, centrando su atención en la relación de carácter instrumental entre el ser humano y la naturaleza desde una perspectiva filosófica. Ahora bien, no se pretende discutir sobre cómo el ser humano se comprende a sí mismo en el mundo de manera abstracta o existencial, sino explorar más particularmente cómo este se relaciona con la naturaleza, considerando específicamente la herencia filosófica de la modernidad occidental. Una vez contextualizada la situación de crisis ecológica y el trasfondo filosófico en Occidente, será posible desarrollar una crítica a la racionalidad instrumental que ha caracterizado al pensamiento del hombre moderno. Cabe señalar que al hablar de la relación hombre-naturaleza se considerará el sentido abarcador del término “hombre” que engloba a todos los seres humanos, indistintamente si es varón o mujer.

Conviene esclarecer también qué entendemos hoy por el término “naturaleza”. Aunque dicho concepto tiene un extenso trasfondo histórico y filosófico, será suficiente por ahora tener en consideración las tres primeras acepciones del Diccionario de la Real Academia Española (s.f.) –en adelante RAE<sup>1</sup>– para orientar lo que entendemos por dicho

---

<sup>1</sup> Las acepciones citadas se encuentran en el Diccionario de la RAE en-línea (Actualización 2023).

término. La primera acepción, “Principio generador del desarrollo armónico y la plenitud de cada ser, en cuanto tal ser, siguiendo su propia e independiente evolución”, sigue una comprensión holística y complejiva, relacionada al concepto griego de *physis* que se explicará más adelante. La segunda acepción, “Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes”, permite concebir a la naturaleza como una totalidad que tiene una racionalidad interna que la armoniza y permite que la podemos comprender. Si bien pueden seguirse de tal definición interrogantes sobre qué es todo lo que existe, en todo caso ayuda a tener una comprensión más amplia y complementaria respecto a la tercera acepción: “Medio físico en el que coexisten los seres vivos y los inertes al margen de la vida urbana”, que pareciera ser el uso más común e intuitivo entre las personas. A lo largo de la presente tesis, aunque no se puede obviar sin más las dos primeras, esta tercera acepción será la más recurrente –con la salvedad que tendrá también en consideración la vida urbana– en tanto se refiere al *entorno natural que nos rodea*, en donde habitan y se relacionan tanto los seres humanos como los seres no-humanos. Más adelante, se expone lo que significa este concepto desde una perspectiva filosófica.

## 1.1. Qué entendemos por crisis ecológica

### 1.1.1. Concepto de ecología

Para entender sobre qué precisamente versa la crisis en cuestión, habrá que señalar qué se entiende más precisamente por “ecología”. Dicho término acuñado por el naturalista alemán Ernst Haeckel en su obra *Morfología general de los organismos* de 1866, comprende “toda la ciencia de las relaciones del organismo con el medio ambiente, incluidas, en un sentido amplio, todas las ‘condiciones de su existencia’ [orgánicas e inorgánicas]” (como se cita en Román, 2024, p. 264). Haeckel, en otras palabras, se refiere fundamentalmente a las relaciones entre los organismos con su entorno natural y entiende la ecología como una ciencia que estudia la estructura y la función de la naturaleza, incluyendo al ser humano dentro de ella (Grau, 1996). Resulta así que estudiar la relación del ser humano con el resto de los seres orgánicos e inorgánicos dentro de un mismo *oikos* –vocablo griego del que deriva “eco” y se traduce por casa o lugar donde se vive– resulta fundamental para comprender la situación actual de nuestro planeta. En cuanto espacio físico que se construye a partir de la convivencia entre seres humanos y otros seres no-humanos, la preocupación está en cómo entender aquella casa que nos

configura y, a su vez, configuramos, reconociendo también las formas de responsabilidad entre unos y otros al habitar dicho espacio compartido (Aréchiga et al., 2018). En el presente trabajo, el planeta Tierra será tenido como el *Oikos* –con mayúscula– que compartimos los seres que allí habitamos y que, siguiendo a Lavanderos (2022), se entiende como unidad sistémica ya que apunta a un sistema de relaciones que tiene como condición básica su viabilidad relacional.

Frente a dicha concepción sistémica, es importante introducir otro término que permite comprender qué estudia propiamente la ecología en cuanto ciencia, pues las relaciones de los seres vivos con su entorno natural no surgen ni se conservan en abstracto, sino que ocurren precisamente dentro de un espacio físico delimitado que lleva el nombre de “ecosistema”. Grau (1996) explica que este término introducido por el ecólogo británico Arthur Tansley en 1935 impulsó el avance de la ecología, entendida a partir de entonces como un sistema que puede ser estudiado, donde el todo es más que la suma de sus partes; por tanto, si bien hay distintos ecosistemas según el lugar donde se encuentra y las partes que lo componen, se puede concebir al planeta Tierra como una unidad funcional que contiene dentro de sí otros ecosistemas. Así, la noción de ecosistema ofrece el marco adecuado para investigar la situación crítica de un planeta que se entiende globalmente, donde interactúan los ecosistemas parciales –geológicos, climáticos, vegetales, animales, humanos, sociales, económicos, tecnológicos, políticos– que no tienen barreras absolutas entre sí, sino interacciones e interdependencias (Sosa, 1994). Por tanto, el término *Oikos* será empleado para concebir el gran ecosistema del planeta Tierra así como para comprender la interrelación de los organismos que la conforman, destacando al ser humano –independientemente del valor que se le pueda atribuir respecto a las demás especies– ya que no es un solo un objeto de estudio más dentro de un ecosistema, sino el sujeto que emprende dicho estudio desde las ciencias y otras ramas del saber humano.

Aunque “ecología” es un término relativamente reciente, la relación hombre-naturaleza no lo es. Desde una aproximación histórica, Granados (2010) distingue tres grandes etapas según el grado de transformación que ha ejercido el ser humano sobre su entorno natural. En la prehistoria –entiéndase el periodo nómada de la humanidad– observa una “etapa sin transformación” debido al mínimo impacto del hombre sobre el lugar donde permanecía. Tras la revolución neolítica que dio paso a la vida sedentaria a partir del trabajo sobre la tierra y la confección de herramientas más avanzadas, describe

una “etapa con transformación parcial” que perdura hasta la revolución industrial. Por último, señala que esta gran revolución dio paso a una “etapa de transformación generalizada” que perdura hasta el día de hoy, como resultado de las diversas innovaciones técnicas que pretenden superar la escasez de recursos. Sin embargo, aunque la intención del autor es presentar un panorama histórico generalizado desde un óptica ecológica a lo largo de la historia de la humanidad, puede resultar problemático hablar de una etapa sin transformación, pues la interacción entre los organismos y de estos con su entorno supone una interrelación mutua tanto desde un juicio científico-fáctico como desde un punto de vista filosófico. Ahora bien, hay que rescatar que en la lectura del autor hay una idea muy propia del pensamiento científico-técnico de la modernidad, a saber, que el mundo natural está allí precisamente para ser aprovechado por el hombre y sus descubrimientos.

Por su parte, Grau (1996) habla de tres tipos de seres humanos según su relación con en el medio natural donde habitan que, a grandes rasgos, corresponden con las etapas señaladas anteriormente: primero, el hombre recolector en los conglomerados humanos primigenios que ejerce una transformación minúscula en la tierra; segundo, el hombre productor que comienza a sentirse dueño de la naturaleza y transforma parcialmente su entorno; y tercero, el hombre tecnológico del mundo industrial que ha emprendido una transformación generalizada del planeta. Este último, en su afán por aplicar y desarrollar sus conocimientos en el mundo natural, paradójicamente parece ignorar que una comprensión ecológica del mundo –en cuanto espacio de interrelaciones– supone saberse parte del ecosistema. Para César & Arnaiz (2014), la relación entre el hombre y la naturaleza que otrora parecía formar una unidad indivisible ha ido cambiando en la medida que el ser humano lograba controlar y transformar la naturaleza, hasta el punto de perpetrar en la actualidad una “reingeniería de la naturaleza”; en otras palabras, a concebir la naturaleza como un objeto de manipulación técnico-científica. Ahora, más allá de un análisis histórico riguroso sobre la relación del ser humano con su entorno natural, lo que interesa es reconocer que resulta inevitable para el hombre no producir ningún impacto sobre su entorno –por mínimo que sea– y que este dependerá tanto de los avances técnicos como de la relación del ser humano con aquello que está transformando. Por tanto, antes que adoptar una perspectiva histórica sobre el impacto del hombre hacia su entorno natural, interesa identificar el tipo de relación hombre-naturaleza que subyace para que el ser humano actúe de un modo u otro, favorable o no, con su propio hábitat.

Por lo anteriormente dicho, resultaba fundamental recordar el sentido etimológico del término “ecología” puesto que refiere al lugar donde se vive. Por un lado, permite entrever que el ser humano, en tanto sujeto individual, puede sentirse responsable de la casa donde habita y, por otro, que reconozca que el planeta Tierra en tanto *Oikos* está habitado por otros seres humanos que también requieren disponer de lo que se encuentra en la naturaleza. Una perspectiva ecológica supone no perder de vista el “carácter doméstico” de un mundo que es habitado y debe ser disfrutado por toda la familia humana, como defiende Ruiz de la Peña (2017). Ahora, una vez señalada la etimología y el origen histórico del término ecología desde su concepción en el siglo XIX, seguida de una breve lectura histórico-ecológica de la relación del hombre con la naturaleza, es importante remarcar el sentido en qué se entiende y se utiliza el concepto de ecología en el presente trabajo. Si bien el término nace en el campo de la ciencia biológica para comprender mejor la interrelación entre los organismos y elementos de un determinado entorno físico, lo ecológico comienza a utilizarse más allá de los confines científicos para comprender de manera más completa cómo el hombre a lo largo de la historia se ha relacionado con la naturaleza, sus respectivas consecuencias e, incluso, su grado de responsabilidad. De allí, se sigue una concepción de ecología que, si bien no contradice su intención científica primigenia, procura ir más allá de las conclusiones empíricas a las que puede llegar la ecología en cuanto ciencia; por tanto, en el presente trabajo se empleará el concepto de ecología de manera más holística para entrar en una discusión propiamente filosófica, como será evidente más adelante al discutir el concepto de “naturaleza”.

### **1.1.2. Carácter antropogénico de la crisis**

Hasta el momento, se ha evitado intencionalmente emplear el término “medioambiente” o “ambiente” por dos motivos. Primero, para centrar la atención en el concepto de ecología que, a diferencia de medioambiente, comprende dentro de sí por definición al ser humano en tanto organismo al interior del ecosistema; segundo, debido al uso más polisémico de medioambiente que, no obstante, conviene señalar para entender por qué la crisis ecológica en cuestión también suele referirse como crisis medioambiental. Según Grau (1996), la palabra “medio” refiere a “aquello que rodea inmediatamente al ser vivo e interactúa con él desde el punto de vista biológico” (p. 21) y, si bien puede significar lo mismo que “ambiente”, este último también puede referir al aspecto psicológico y cultural en que se encuentra el ser humano; por tanto, el término

“medioambiente” expresaría una significancia amplia y globalizadora del hábitat, sea natural o artificial, en donde se encuentra un organismo, sea humano o no. Para Granados (2010), el medioambiente comprende todos los elementos que intervienen y condicionan nuestra vida, aclarando que para algunos puede resultar un vocablo redundante en cuanto “medio” y “ambiente” llegan a significar lo mismo –si bien este problema no ocurre con su traducción al inglés de *environment*– mientras para otros, el uso depende sobre todo en quien lo usa, pues para los científicos podrá referir a una cosa mientras para los medios de comunicación podría ser una distinta. En última instancia, más allá de la aplicación correcta del término y de su uso lingüístico, lo problemático se encuentra en que “medioambiente” presupone ya un ser humano posicionado en el centro del mundo, así como poseedor de la naturaleza (Karageorgakis & Lyrou, 2023). La presente tesis pretende cuestionar tal posicionamiento del hombre en el mundo y, más concretamente, la relación de este con la naturaleza.

El término “crisis” que califica a la situación presente –sea esta referida como ecológica, medioambiental o ambiental– está diciendo que hay un problema crítico en el lugar o bien en las relaciones entre algunos de los organismos que comparten el mismo entorno. Para Foltz (1995), la actual crisis se ha analizado principalmente desde el concepto técnico de ecosistema, perdiendo de vista que el problema está en la *relación* que el ser humano tiene con la naturaleza antes que en la naturaleza misma, pues la capacidad de esta para sostener el habitar humano está seriamente amenazado desde hace tiempo. En esa misma línea, Granados (2010) señala que los problemas ambientales de hoy no son resultado de un mal funcionamiento de los sistemas naturales, antes bien, son consecuencia del mal funcionamiento de otro sistema, el sistema social; de allí que la crisis socioambiental pueda definirse como el “momento decisivo y peligroso por el que pasa la sociedad actual en relación con su medioambiente” que no ha dejado de agravarse en los últimos años hasta llegar al punto de comprometer nuestra existencia (p. 56). En resumen, el problema no está en la naturaleza en cuanto sistema o entorno natural, sino en quienes la habitan y se relacionan con ella, concretamente, en la sociedad humana.

Por tanto, no se trata solamente de una crisis ambiental, sino de una crisis *socioambiental*, pues hay que entender que esta compleja problemática es también –y, sobre todo– una cuestión social, como el siguiente texto señala elocuentemente:

“Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo

separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados [...] No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (Francisco, 2015, p. 108).

Siguiendo la propuesta de abordar la crisis en esa doble dimensión –social y ambiental– se hará caso omiso a otro término también empleado para referirse a la crisis, a saber, el de crisis *socioecológica*, pues se ha señalado ya que el concepto de ecología no puede ignorar al ser humano, sea este como individuo o como colectivo social. Ahora bien, es necesario explicitar el ámbito social del problema. En el contexto de crisis ecológica actual, se pretende que el concepto de ecología refiera al concepto de “Ecología Social”, tal como lo ha desarrollado Bookchin y será expuesto más adelante. Este esfuerzo lo emprende Sosa (1994) desde un enfoque ecológico transversal sobre lo social, económico y político, al percatarse de la brecha que existe entre la humanidad y la naturaleza como dentro del orden social. De allí su crítica de la proliferación del término ecología sobre distintas áreas del conocimiento que no propician una comprensión adecuada del mismo, lo que sucede al hablar de *ecología humana* en tanto ciencia que toma como protagonista al hombre y se centra en la relación con su medio. Sin embargo, este vaciamiento del orden social en el concepto de ecología puede llevar a perder de vista al *Oikos* que está sufriendo las consecuencias de la crisis. Por tanto, se tendrá como presupuesto en adelante que el término “crisis ecológica” considera tanto al hombre como a su sociedad en relación con la naturaleza donde habita.

Aclarada la cuestión social que está comprometida en la crisis ecológica, queda ahora indagar si la relación entre el hombre –quien vive en sociedad– con la naturaleza ha sido y sigue siendo problemática. Granados (2010) ya decía que los problemas ambientales son consecuencia del mal funcionamiento del sistema social y, añade a eso, que tanto la industria como la tecnología son los riesgos antrópicos más comunes, provocados a su vez por el modelo económico, los sistemas productivos y la tecnología imperante que parecen desconocer tales consecuencias y la irreversibilidad de su impacto ambiental. La preocupación que ha generado esta seria situación ha llevado a los ecólogos del ámbito científico no solo a plantear consideraciones éticas sobre el comportamiento del ser humano hacia la naturaleza, sino incluso a reconsiderar el lugar que el hombre ocupa dentro de ella y plantearse un cambio de paradigma (Ruiz de la Peña, 1987). La necesidad no solo de repensar, sino de cambiar el modo en que el hombre se relaciona con la naturaleza, evidentemente muestra que la problemática supera la competencia de

las ciencias y su función técnico-instrumental. Así, adoptando una perspectiva ecológica más holística de la situación, es decir, más allá del ámbito científico, el foco de atención estará concretamente sobre el carácter de las relaciones entre el ser humano y el resto de su entorno natural. Como bien señala Bernstein (2023), la relación hombre-naturaleza está al centro de la gran amenaza existencial de nuestro tiempo, desde los cambios climáticos más extremos hasta una devastadora pandemia. No hay más remedio que emprender una tarea intelectual que traiga consigo la responsabilidad de asumir la situación crítica del presente para vislumbrar un futuro de relaciones más armónicas.

La crisis ecológica, entonces, no solo considera el componente humano-social, sino que atribuye a la humanidad la principal responsabilidad de los problemas medioambientales que atraviesa el planeta Tierra. Aunque la acción humana no es la única causa que puede provocar una crisis a nivel ecológico, es de particular relevancia porque está en nuestras manos. Por tanto, se abordará la situación principalmente como una crisis antropogénica, que quiere decir provocada por el hombre –*anthropos*–. Ahora, si bien la humanidad pueda “salvar” la naturaleza en sus esfuerzos por salvarse a sí misma de la crisis ecológica que atraviesa, ello no significa que tal crisis pueda ser superada exclusivamente mediante soluciones técnico-científicas. En efecto, el hombre tecnológico desvinculado de la naturaleza pareciera que se ha ido encaminando a un precipicio en su búsqueda creciente de mejor tecnología; la solución está en manos de una interpretación más complejiva de la realidad y de una consecuente opción ética, como estarían de acuerdo otros ecólogos que han remarcado la problemática medioambiental (De la Peña, 2017). No obstante, autores como Gudynas (2003) discrepan sobre tal opción ética que pueda ofrecer la ecología en cuanto disciplina científica, sosteniendo que no se ha detenido adecuadamente a reflexionar sobre sus implicancias éticas o morales. En el fondo, para la presente tesis la crisis no es una cuestión técnica, sino una cuestión ética que supone repensar nuestras relaciones entre seres humanos y con la naturaleza, lo que evidentemente muestra una aproximación filosófica al problema.

Por último, no hay que olvidar que la crisis ecológica actual tiene dimensiones globales y que pensar sobre el lugar del hombre en el mundo exige concebir la pertenencia del ser humano al gran *Oikos* de “la humanidad y la tierra” por encima de una visión parcial más primitiva de “la tribu y el territorio” (Sosa, 1994). Caso contrario, siguiendo la metáfora de Gardiner (2011), la humanidad continuará hacia una catástrofe ecológica

por adoptar la actitud del pastor que vela solamente por su rebaño, aprovechando los bienes comunes que alimentan a su grey, pero sin cuidar de la conservación de tales bienes para las futuras generaciones que tendrán que pagar la culpa de sus padres y abuelos, cuya culpabilidad moral se ve agravada por la acción insuficiente para tomar decisiones. Al mismo tiempo, resulta legítimo preguntarse: ¿es acaso toda la humanidad responsable o hay sociedades que tienen una mayor responsabilidad sobre la situación crítica que está atravesando la Tierra? Las consecuencias del poderío del hombre moderno de Occidente y su impacto sobre la naturaleza indica ya hacia donde se debe dirigir nuestra mirada para buscar el desarrollo de la racionalidad técnico-científica desde su lógica instrumental.

## **1.2. Relación entre el hombre y la naturaleza en la modernidad**

El mundo globalizado en que vivimos tiene como epicentro a Occidente, históricamente conformado por los llamados países desarrollados en Europa continental, Gran Bretaña y, posteriormente, Estados Unidos. A continuación, se indicará cómo el pensamiento occidental ha sido determinante en la manera de concebir filosóficamente la relación entre el ser humano y la naturaleza, concretamente en la modernidad. Para comprender esta relación en lo que sigue, será necesario considerar dos cuestiones fundamentales. Por un lado, el concepto de naturaleza a partir de una relectura sobre sus orígenes en la discusión filosófica griega; por otro, el lugar en el que se ha posicionado el hombre respecto a dicha naturaleza desde los albores de la modernidad en Occidente, tomando en consideración las principales corrientes de pensamiento filosófico que han determinado el paradigma de la sociedad occidental moderna e identificar sus corolarios de manera crítica. Como expresa Bernstein (2023), aunque no hay una gran narrativa o síntesis sobre el concepto de naturaleza, este no es marginal ni periférico para los principales filósofos modernos, quienes lo abordaron desde sus preocupaciones históricas específicas. Consecuentemente, hay que emprender una aproximación histórica sobre el concepto de “naturaleza”.

La naturaleza no siempre ha sido vista ni tratada del mismo modo a lo largo de la historia por el hombre en Occidente, pues la significación de tal concepto ha ido mutando según el contexto histórico hasta el tiempo presente. En este trabajo, se ha intentado significar dicho término según las tres acepciones de la RAE señaladas al comienzo del capítulo. Además, conviene señalar un significado adicional de dicho

término: *lo que algo es en su esencia* –sea o no en sentido metafísico– en tanto que define lo más propio de ese algo, cuando decimos por ejemplo que “la razón es parte de la naturaleza del hombre”. Heidegger (2018) señala que hablar de naturaleza dice sobre lo que son y sobre cómo son las cosas, es decir, su esencia. Aunque no es este el uso del término que se ha venido empleando ni que se usará en adelante, es valioso considerarlo en el contexto de crisis ecológica actual ya que abre la pregunta sobre la naturaleza del hombre y, particularmente, su relación con el mundo natural. Si bien tal pregunta versa sobre el ámbito de la antropología filosófica, se muestra implícita al considerar la relación entre el ser humano y su entorno natural, pues la naturaleza del hombre será concebida de manera distinta si está centrado en sí mismo –lo que ha caracterizado el antropocentrismo moderno (Guardini, 1963)– o si se entiende en relación con algo más allá de sí mismo; así, esta pregunta invita a repensar la relación entre los hombres y la naturaleza.

### 1.2.1. Concepto de naturaleza heredado en Occidente

Hay un factor, o mejor dicho, un acontecimiento histórico, que resulta necesario abordar para entender un cambio profundo respecto a la concepción que tenían los pensadores de la antigua Grecia, reconocidos como los primeros filósofos occidentales, sobre la naturaleza; a su vez, ello permitirá comprender el significado que el término naturaleza tiene en la actualidad. Ruiz de la Peña (1987) considera que tal factor es la mutación lingüística que sufrió el concepto que hoy se tiene de naturaleza, pues para los antiguos griegos estaba relacionada a todo el cosmos –incluyendo lo divino– según el concepto de *physis*. Pensadores contemporáneos sostienen que la noción de *physis* en los filósofos presocráticos es concebida con una profundidad y amplitud como no se ha vuelto a pensar desde entonces. Severino (1986), filósofo especializado en el pensamiento griego de la antigüedad, aclara aquella terminología. Primero, señala que el mundo –*kosmos* en griego– se entendía en la mitología griega como aquel conjunto de cosas que han salido del caos, siendo este último término lo más originario y abstracto que pudieron imaginar. Más adelante, indica que el término *physis* –fundamentalmente en su concepción aristotélica– tiene como objeto la parte del Todo sobre aquello que deviene, dejando de lado la realidad del Dios inmutable; por tanto, es un concepto que no se preocupa solamente por la realidad meramente “física”, sino que está más relacionado a lo que posteriormente se llamará “metafísica”. En último término, más allá de la discusión si Dios es parte o no de esta concepción, el mismo autor señala que el término *kosmos* indica

lo mismo que *physis* en tanto “el Todo, que en su aparición es la verdad innegable e indudable” (p. 26); es decir, el cosmos como toda realidad existente y a la vez cambiante.

Una vez aclarado el concepto holístico de *physis* para comprender el mundo concebido por los antiguos griegos, se podrá entender en qué medida sufre una mutación importante en su traducción latina, *natura*. Etimológicamente, este término refiere a la realidad que tiene un nacimiento, es decir, un origen natural con características naturales. Siguiendo a Heidegger (2018), esta sería una concepción material de la naturaleza, entendida como la suma de todas las cosas que llevan características naturales dentro de un ámbito concreto, a saber, el ámbito de las cosas vivas que nacen; consiguientemente, ignora por definición lo no nacido, por ejemplo, la luna, las montañas, los astros, etc. Además, el pensador alemán reconoce una concepción formal de naturaleza que permite aclarar en qué sentido se puede ir más allá de una concepción solamente material, pues la primera “se refiere al ser de las cosas que pertenecen al ámbito de la naturaleza y, sobre todo, al tipo de ser que distingue a la naturaleza” (p. 40), por tanto, el concepto material puede concebirse solamente desde el concepto formal. Sin embargo, como advierte Foltz (1995) siguiendo la interpretación heideggeriana, la concepción moderna de la naturaleza apunta hacia un entendimiento posmetafísico de la misma en la que pasa a ser un ente u objeto solamente; de tal modo, el concepto material pasa a ser concebido por sí mismo, sin relación a su concepto formal, reducido a simple materia.

Esta apreciación metafísica sobre el ser de la naturaleza ayuda a comprender por qué es posible hablar de la naturaleza más allá de su realidad material y que se acerca al concepto de *physis* ya explicado. De hecho, para el mismo Heidegger (2018), ambos términos –el griego *physis* y el latino *natura*– designan un proceso o desarrollo que no significa necesariamente incrementar en dimensiones físicas, sino que implica cambio, transformación o modificación que, no obstante, se distinguen por crecer naturalmente y no como resultado del actuar humano. Por tanto, retomando el sentido de *physis* como realidad que deviene según la definición aristotélica, es legítimo traducir este concepto por naturaleza, como defiende Severino, pues este último comprende “el reino de los seres que nacen –y por lo tanto mueren– o sea de lo que deviene” (1986, p. 24) más allá de lo que podrían abarcar las ciencias naturales. Sin embargo, siguiendo al mismo Heidegger, la concepción aristotélica de la naturaleza es reemplazada por la estructura hermeneútica del paradigma moderno que determina de antemano el modo en que los fenómenos se

aparecen, en lugar de considerar a la naturaleza como algo que existe y viene dado empíricamente (Kisner, 2014) permitiendo así “formalizar” a la naturaleza.

Por ende, la particularidad de la modernidad no es que hereda un concepto de naturaleza que puede concebirse de manera formal y material a la vez, sino que consigue desvincular ambas concepciones para que la naturaleza pueda, por un lado, ser pensada en forma abstracta solamente y, por otro, quedar reducida a mera materia de cualidades físicas. De allí se entiende la crítica contemporánea al concepto de naturaleza como “invención” del antropocentrismo moderno en tanto noción universal e incuestionable de una naturaleza que funciona como telón de fondo para las actividades propias del hombre, permitiendo una relación ambigua entre el ser humano y la naturaleza al encontrarse en dominios distintos y separados (Silva, 2022). Entonces, queda ya no solo la pregunta sobre la concepción de la naturaleza en la modernidad, sino sobre cómo el paradigma moderno ha configurado la relación entre el ser humano y la naturaleza, concretamente como objeto que puede ser instrumentalizado.

### **1.2.2. Objetivación moderna en la relación hombre-naturaleza**

En primer lugar, hay que recordar que esta relación se ha ido configurando históricamente en Occidente previo al advenimiento de la modernidad, según el lugar en que se ha posicionado el hombre o que bien Dios lo ha colocado; este último es el caso del hombre heredero de la tradición judeocristiana. Por ello, se considera sumariamente el relato bíblico de la creación del mundo en la presente discusión filosófica para comprender las raíces históricas sobre la relación de dominio entre el ser humano y la naturaleza, puesto que parece ineludible evadir. Ahora bien, esta narrativa mitológica no pretende hacer un recuento literal sobre cómo devino el mundo a su existencia. Francisco (2015) señala que el libro del *Génesis* en la Biblia –que por definición remite a los orígenes– relata la interconexión de tres relaciones fundamentales, a saber, la relación del ser humano con Dios, con los demás seres humanos y con la tierra –entiéndase, la naturaleza– que, no obstante, se han visto oscurecidas por lo que la tradición judeocristiana llama pecado y alude a la ruptura en una relación: “La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de «dominar» la tierra...” (p. 52). Más allá de una discusión o reinterpretación teológica sobre la intención divina del mandato a dominar la tierra, se

pretende sencillamente señalar las raíces de carácter religioso –mas no por ello menos influyentes– de la atribución judeocristiana a sentirse “dueños” de la naturaleza por designio de Dios.

Ruiz de la Peña (1987) señala que la cosmovisión judeocristiana no es la principal ni única causa de la crisis ecológica actual, arguyendo que precisamente las corrientes de pensamiento de la modernidad en Occidente son aquellas que permiten perpetrar y afirmar el lugar de superioridad del hombre en relación con la naturaleza. No hay que olvidar que Descartes –a quien se tiene como “fundador” de la filosofía moderna– en su búsqueda de certezas separa el mundo en dos sustancias, dando primacía a la razón en lugar de todo aquello que proviene de los sentidos y del contacto con el mundo material; baste recordar su meditación sobre la salud del cuerpo que, si bien lo considera fundamental para la vida, parece depender de nuestra capacidad de dominar la naturaleza:

“[Y] de esa suerte, hacernos dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no solo por la infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud.” (2010, p. 84)

En consecuencia, el dualismo cartesiano que separa radicalmente razón –*res cogitans*– y naturaleza –*res extensa*– termina por hacer a la segunda objeto de manipulación de la primera. Como explica Guignon (1990), el representacionalismo cartesiano heredado en Occidente determina de antemano como las cosas se nos aparecen, de tal modo que el sujeto se coloca por encima de la realidad externa objetiva, creando una cuña entre el sujeto pensante y el objeto representado, es decir, entre la mente y la materia. Tomando en cuenta la relación en cuestión, podría pensarse de forma análoga que tal cuña se crea entre la razón y la naturaleza, a saber, una razón que se concibe ajena y separada de ella. En consecuencia, la naturaleza pasa a ser pensada en forma abstracta solamente, convirtiéndose en una estructura de relaciones y funciones más compleja que puede ser captada y controlada por el lenguaje matemático, a la vez que se siente como un objeto extraño que, mediante la aplicación técnica correcta, consigue traer mayor bienestar a la humanidad (Guardini, 1963).

Sin embargo, el solipsismo resultante entre el hombre y su mundo como producto de esta visión antropocéntrica que tiene por certeza solamente la propia consciencia trae graves corolarios. Por un lado, el sujeto cognoscente parece imposibilitado de relacionarse con los objetos exteriores al tomarlos como meros cuerpos

mecánicos que pueden ser estudiados por la matemática y la ciencia, siguiendo el racionalismo cartesiano. Por otro, la naturaleza deja de existir para el ser humano como totalidad orgánica, es decir, como parte integral de sí y de su mundo en cuanto sustancia distinta de la naturaleza. Jappe (2019), por ejemplo, señala que tal concepción lo escinde del mundo y le impide relacionarse con los objetos exteriores más allá que como instrumentos, entrapando al sujeto entre la impotencia y la omnipotencia para hacer de su existencia un yo aislado y limitado que se ve como centro del universo. Como sugiere Bonet (2017), tal autorreferencialidad del sujeto termina por justificar un sistema de dominio y explotación no solo hacia la naturaleza, sino también entre los mismos seres humanos, pues cada sujeto vela por sí mismo y su realidad, desligada de los seres a su alrededor.

Para Latour (2007), esta “constitución moderna” ha permanecido hasta la actualidad, arguyendo que las filosofías modernizadoras no han hecho sino agudizar y remarcar la separación entre el mundo natural y el mundo social; de hecho, sostiene que ambos polos –la naturaleza y la sociedad– deben ser absolutamente distintos para garantizar tal constitución ya que requiere de estas dos zonas ontológicas distintas que permitan “purificar” el modo cómo concibe la realidad para entenderla, en un primer momento, y posteriormente, constituirse como aquel que puede dominar las cosas. Siguiendo a Latour, Bonet (2017) explica que la dicotomía resultante del antropocentrismo moderno permite la extracción, separación y sustracción del ser humano de su entorno natural, pues “este ser-aislado se autoproclama Sujeto, convirtiendo al entorno, a la naturaleza, en objeto. Así, la dicotomía sociedad-naturaleza, da lugar a la dicotomía sujeto-objeto” (p. 255). En último término, el sujeto moderno puesto en cuestión es aquel que se ha reducido a una sustancia pensante y que concibe su mundo exterior como una extensión mecánica sustancialmente distinta de sí, incapaz de relacionarse con él y, mucho menos, concebirse consustancial con aquel mundo natural –*oikos*– del que forma parte.

Como enfatiza Botero (2020), no hay que olvidar que el racionalismo cartesiano concibe una naturaleza que puede ser “matematizable” racionalmente, de modo que la razón se constituye como principio de relación entre el hombre y la naturaleza. Tal concepción de la naturaleza sentará las bases de otra gran corriente de pensamiento en la sociedad occidental, a saber, la cosmovisión positivista del siglo XIX que pretende alcanzar el ideal de progreso mediante la objetivación científica del mundo y el avance

de la técnica (Nisbet, 1998). Producto de la revolución científica entre los siglos XVI y XVIII que enfrentó el autoritarismo religioso y desacreditó la concepción mítica del mundo, el método científico se convirtió en la forma privilegiada no solo de conocer, sino de relacionarse con la naturaleza, pues ahora se lo entiende como objeto de estudio y experimentación. La racionalidad moderna pretende determinar científicamente las causas de los fenómenos exteriores para explicar las regularidades según las mismas leyes de la naturaleza que va descubriendo, explicando con ello la segunda acepción de la RAE referida anteriormente sobre la naturaleza: “Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes”. Así, es posible predecir la naturaleza, provocar o evitar ciertos efectos según la voluntad del hombre para finalmente controlar y dominar la naturaleza mediante la misma técnica con que opera (Galafassi, 2004).

Sin embargo, tal lógica de la dominación trae consigo una paradoja que evidencia Marcuse (1990), a saber, que el afán por objetivar rígidamente la naturaleza produce una desmaterialización que decanta en la idealización de la añorada objetividad. De tal modo, el hombre termina por matematizar el mundo, dejando de lado no solo su contenido material, sino también cualquier contenido que no pueda ser constatado empíricamente. Consecuentemente, el triunfo de la subjetividad cartesiana –pilar fundamental de la modernidad– resulta en un mundo donde los hombres se ven enfrentados y extrañados unos de otros en tanto realidades objetivadas, como observa Bubner (1989). La naturaleza no tendrá una suerte distinta, pues tal principio moderno supone abolir cualquier noción de finalidad en la naturaleza, lo que dará luz verde a que esta pueda ser instrumentalizada. No solo eso, la lógica de dominación en la modernidad también sigue una intención apropiativa, es decir, de tomar posesión de las cosas. Bonet (2017), partiendo de la idea creacionista del mundo que Occidente había heredado de la tradición judeocristiana, señala que tal lógica termina por convertir a la naturaleza en mercancía siguiendo esta secuencia: “Lo creado, convertido en naturaleza, en recurso, en objeto apropiable a disposición de lo humano, se incorpora a la dinámica económica del mercado, sacrificando su sacralidad, su carácter de don” (p. 258). Así, tras perder su valor intrínseco y cualidad de don, la naturaleza objetivada se incorpora a un sistema económico que se alimenta y sostiene a partir de recursos intercambiables en cuanto mercancías, permitiendo y exigiendo que la naturaleza también termine siendo mercantilizada.

La modernidad, entonces, parece jugar con la naturaleza en un doble movimiento, teniéndola como ajena y al mismo tiempo tomándola como propia. Por un lado, el triunfo de la racionalidad científico-técnica da paso a la manipulación instrumental de un mundo externo que se concibe ajeno al sujeto –inspirado en el ya referido paradigma cartesiano– y, por otro, responde a un modelo económico que se apropia de ella en su afán de crecer y expandirse en pos del progreso. La instrumentalización es posible siguiendo la ciencia positiva, pues esta se caracteriza por mantenerse al margen del contexto de investigación y por la formalización de su método, garantizando así los resultados de un procedimiento aislado (Galafassi, 2004); a su vez, ello decanta en una interminable explotación tecnológica para lograr dicho ideal de progreso, como sugiere Ruiz de la Peña (1987). Entonces en el siglo XIX, tampoco hay que olvidar que los países occidentales habían ya consolidado un sistema socioeconómico tras la revolución industrial, cuyo impacto en el trato del hombre hacia la naturaleza será considerado más adelante al describir la llamada “sociedad industrial avanzada” circunscrita en la sociedad capitalista.

Ahora, conviene señalar que no todos los filósofos modernos de Occidente tenían una concepción exclusivamente objetivante de la naturaleza. Hegel, por ejemplo, entendía a la naturaleza como un ser viviente y, sin desconocer su existencia objetiva, también favorecía una concepción subjetiva de la naturaleza en tanto expresión de la razón (Karageorgakis & Lyrou, 2023); igualmente, aunque consideraba que las explicaciones de carácter mecánico sobre la naturaleza podían ser perfectamente apropiadas, sostenía que resultaban insuficientes para explicar su carácter natural y racional (Bernstein, 2023). Por su parte, Taylor (1983) reconoce la idea de naturaleza que Hegel hereda del romanticismo alemán, movimiento que surge contrario a la concepción de un sujeto objetivador y que concibe al hombre parte de la misma sustancia que la naturaleza, la cual solo se puede conocer apropiadamente cuando se intenta comulgar con ella antes que dominarla. No obstante, César & Arnaiz (2014) consideran que tal revalorización de la naturaleza coincide con el auge de la ciencia y la revolución industrial en la sociedad moderna, haciendo que tales corrientes románticas no cambien la relación del hombre con la naturaleza. En este punto, es posible reconocer que la objetivación de la naturaleza en el plano teórico de algún modo se expresa en las prácticas históricas de la sociedad, concretamente en el sistema socioeconómico que la sostiene y su impacto hacia la naturaleza. Ahora, si bien determinar en qué medida la teoría se traduce con la

praxis histórica no es posible, difícilmente se puede negar que hay un impacto real sobre la naturaleza según el hombre la conciba y se relacione con ella.

Cabe aclarar que el ideal de progreso en Occidente no ha pretendido imponerse como una fuerza destructora de la naturaleza, al contrario, ha pretendido el avance y mejora de la sociedad a partir del mayor y mejor aprovechamiento de su entorno natural. En su calidad de historiador, Robert Nisbet (1998) sopesa las luces y las sombras de la idea de progreso en la sociedad occidental, señalando que no hay que desconocer todo lo bueno que ha traído esta idea para el desarrollo económico de la civilización de las sociedades occidentales; por su parte, que tampoco conviene olvidar que precisamente la fe en lo sagrado y mitológico puso en marcha la historia de desarrollo y progreso en la sociedad occidental. Esto último es fundamental recordar ya que el desarraigo y olvido de lo mítico-sagrado de la civilización occidental ha posibilitado que la preocupación pase de lo trascendente a lo inmanente y, más concretamente, a una preocupación exclusiva por el ahora y lo tangible en detrimento de aquello que no puede constatarse empíricamente ni por la sola razón. Aunque no sea esta la racionalidad de todos los individuos o instituciones en Occidente, el sistema económico y social que condiciona las prácticas humanas hacia la naturaleza ha seguido el paradigma establecido tanto por el racionalismo como por el instrumentalismo que se han constituido como baluartes del progreso en Occidente, de allí que sea necesaria una crítica a este tipo de racionalidad instrumental en el hombre de la sociedad moderna.

### **1.3. Crítica a la racionalidad instrumental**

En este contexto histórico-social, la conceptualización que desarrollan los críticos sociales de la Escuela de Fráncfort será la propuesta teórica central para comprender la problemática inherente en la sociedad industrial que se perpetúa perversamente en una sociedad de mercado capitalista. Esta será conceptualizada, en primer lugar, siguiendo a Herbert Marcuse (1898-1979), quien describe críticamente la realidad social concreta donde la racionalidad en cuestión ha prevalecido, tanto en los individuos como en la propia sociedad. Para abordar tal racionalidad, en segundo lugar, se tomará la conceptualización de Max Horkheimer (1895-1973) desarrollada en su obra *Crítica de la razón instrumental* ya que tiene como objetivo investigar sobre la racionalidad que sostiene la sociedad industrial con sus evidentes y solapados problemas

socioeconómicos. Dicha obra será el principal referente en el presente capítulo por dos motivos: el primero, en tanto esta crítica se ha convertido en un método central para emprender un agudo análisis de las problemáticas sociales hasta la crisis ecológica actual, particularmente por su perspectiva dicotómica entre un sujeto autónomo y una objetividad totalizada (Schlegel, 2022); el segundo, con el propósito de comprender la lógica interna que ha llevado a una relación meramente instrumental entre el ser humano y la naturaleza dentro de la sociedad occidental contemporánea. En último término, como dirá Cortina (1994), la teoría crítica desarrollada por la Escuela de Fráncfort procura desenmascarar lo irracional de los procesos sociales mientras busca en paralelo lo racional que hay en ellos.

### **1.3.1. La racionalidad instrumental en la sociedad moderna**

La sociedad de la modernidad puesta en cuestión es la sociedad de mercado sujeta al imparable proceso de industrialización en Occidente que comenzó con la revolución industrial del siglo XVII en Inglaterra. Tal sociedad está centrada en el intercambio de mercancías y orientada a la producción a gran escala mediante la organización del trabajo en fábricas, así como del uso intensivo de máquinas y técnicas modernas. Ahora bien, no podía pasar desapercibido el hecho de que gran parte de la sociedad se encontraba insatisfecha por no vivir según las promesas de la sociedad industrial y la sociedad de mercado. Nisbet (1998) relata cómo la continuación de la expansión industrial del siglo XVIII y XIX desembocaría en la desintegración y colapso del orden social; refiriéndose a la crítica del experto en economía Ezra Mishan, señala que “el esfuerzo continuado por conseguir un crecimiento económico basado en las innovaciones tecnológicas tendrá probablemente unos efectos tan negativos en nuestro medio ambiente físico que la calidad de vida tendrá por fuerza que reducirse” (como se cita en Nisbet, 1998, p. 463). Por tanto, esta sociedad llegará a una desintegración y colapso en el orden ecológico, pues la relación entre los individuos y la naturaleza que la conforman está en función del uso que aquellos puedan realizar de esta, propulsada por los intereses económicos del mercado.

Lo problemático al interior de la llamada “sociedad industrial avanzada” (Marcuse, 1990) es el predominio de una lógica dominadora que, a su vez, sostiene una estructura jerárquica orientada a explotar los recursos naturales y humanos cada vez con mayor eficacia. En el contexto del siglo XX de posguerra, estas sociedades que siguen el

modelo estadounidense se constituyen sobre la base de producción capitalista que no solo está al servicio del interés particular de una clase específica, sino que también logra satisfacer la inmediatez de la mayoría de los miembros que conforman tal sociedad, haciendo posible para cualquier persona llevar una vida más llevadera (Sánchez, 2017). En la misma obra, Marcuse (1990) critica agudamente que esta sociedad se caracteriza fundamentalmente por su *unidimensionalidad*, entendiendo por tal término una sociedad acrítica y conforme con su homogeneidad, que resulta de las falsas necesidades creadas por un sistema económico que impone su voluntad homogeneizante para abolir distintas formas de vida. En una obra posterior, Marcuse (1969) prosigue con su crítica de la sociedad industrial avanzada en tanto es también una sociedad tecnológica con pretensión de constituirse en un aparato total que concentra y acopla tanto en la esfera pública como privada el poder político y económico; en sus propias palabras, tal sociedad “se caracteriza por la automatización progresiva del aparato material e intelectual que regula la producción, la distribución y el consumo” incluso hasta imponer un dominio cultural (p. 51). Por ende, el modo de relacionarse en esta sociedad llega a tomar un carácter más generalizado que, si bien podría ser positivo, también puede ser sumamente perjudicial si conserva un estatus quo de relaciones corroídas entre los seres humanos y la naturaleza.

En efecto, esta sociedad no solo entra en conflicto con el mundo natural, sino consigo misma por el trato deshumanizador hacia otros seres humanos por el afán de alcanzar los fines del sistema productivo; como advierte Cortina (1994), el advenimiento de la sociedad industrial termina por transmutar a los productos de la actividad humana en mercancías. Así, el sujeto moderno se halla incapaz de relacionarse tanto con su entorno natural como con los congéneres con quienes comparte una misma naturaleza humana. Eventualmente, los sujetos humanos dejan de ser requeridos puesto que el sistema exige sujetos “automáticos” que operen como funcionarios, haciendo del ser humano un mero ejecutor de procesos hasta dejar de lado la propia humanidad (Jappe, 2019); es decir, tales sujetos automáticos siguen las reglas del sistema inconscientemente, creyendo que persiguen sus propios intereses. Este comportamiento, anticipado tiempo atrás por el mismo Descartes y su noción de “hombre máquina”, se ve cada vez más exacerbado por la tecnología de la gran industria que caracteriza a la sociedad capitalista actual. Detrás de la sociedad industrial avanzada, arraigada y sostenida en la lógica de mercado, se esconde una racionalidad profundamente instrumental; como explica Sánchez (2017), tal sociedad “hace un uso instrumental de la razón con miras a la mayor

productividad y eficacia del ejercicio de razonamiento de los individuos” (p. 35). En otros términos, los individuos parecieran estar al servicio de la “razón”, colocada intencionalmente entre comillas ya que es una versión reducida a su capacidad instrumental, y no a la razón que está al servicio de los individuos y su sociedad. De hecho, como señala Marcuse (1990), en su creciente ordenamiento técnico, la sociedad se limita a ser una reproductora de cosas y se vale de la utilización meramente técnica del ser humano para hacerlo; concluye, entonces, que la explotación de la naturaleza como del propio hombre llega a ser en apariencia más racional, cuando en realidad no es sino siniestra.

Para Marcuse (1974), en efecto, la inmensa capacidad industrial y técnica de esta sociedad opulenta perpetra la producción de bienes y servicios que, en el fondo, son improductivos en tanto no producen ningún beneficio social. Esta tendencia dentro de un aparato de producción y consumo sostenido por individuos que compran y venden mercancías de forma impulsiva –y hasta se podría decir “mecánica”– dará lugar a lo que el pensador de Fráncfort llama una “sociedad enferma”, cuya estructura institucional y de relaciones básicas no permite ni el desarrollo óptimo ni la satisfacción de necesidades individuales a pesar de que cuenta con los recursos materiales e intelectuales. El proceso de producción y consumo termina por deshumanizar el aparato económico ya que el progreso técnico que tiende a la repetición y escalada resta en realidad la iniciativa y capacidades de los individuos por liberarse; paradójicamente, en cuánto más eficaz y tecnológica es la sociedad, menos consigue satisfacer sus necesidades más humanas. La agresividad de la sociedad industrial avanzada que describe Marcuse se asemeja a la dinámica violenta del sistema capitalista que señala Bonet (2017) ya que justifica la explotación y sometimiento de la naturaleza y el trabajo humano como recursos del aparato productivo creado por los sujetos modernos. En último término, como observa agudamente Marcuse (1974), la culpa será atribuida a dicho aparato mientras los sujetos que hacen parte –y de hecho lo sostienen– se desentienden de cualquier responsabilidad, diciendo: “Yo, la persona individual, soy sólo el instrumento. Y en cualquier sentido moral un instrumento no puede ser responsable ni hallarse en estado de culpa” (p. 121). Sea este razonamiento verbalizado explícitamente o no, consciente o inconscientemente, lo importante es señalar que la justificación del sujeto moderno para no sentirse culpable consiste en entenderse como instrumento o mero operario del sistema. Así, parece posible que el hombre pueda entenderse no solo como un ser racional, sino también como un ser

instrumental; o bien, empleando la imagen de Jappe (2019), de un sujeto autónomo a un sujeto “automático”.

En el intento por encontrar una explicación frente a tal posibilidad, será necesario hacer una indagación crítica sobre el carácter instrumental de la razón moderna. Para ello, es importante recordar que la adopción y promoción de la racionalidad científica por parte de la sociedad moderna en Occidente –si bien no en su totalidad– ha dado pie para dejar de lado otras fuentes de sabiduría en su pretensión de entronizar a la razón y, particularmente, su capacidad técnica. Para Cortina (1994), en su esfuerzo por racionalizar el mundo a su alrededor aplicando los medios más adecuados para los fines que persigue, la sociedad moderna ha dejado de lado las imágenes filosófico-religiosas que la cohesionaron por largo tiempo. Cuando así sucede, se relega la función que históricamente tenía la razón de encontrar, comprender e interiorizar verdades que dotaban de sentido al mundo interior y exterior del ser humano, quedando ahora reducida a llevar una tarea meramente racionalizadora; en palabras de Horkheimer:

“El hecho de percibir –y de aceptar dentro de sí– ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hace mucho, tiempo razón. Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones.” (1973a, p. 7)

La “razón objetiva”, aquella a la que se refiere Horkheimer en primer lugar, hace énfasis en los fines que permiten al hombre armonizar con una realidad que es ante todo racional, donde el ser humano puede encontrar criterios para actuar y pensar según principios éticos y políticos. La “razón subjetiva”, aquella preocupada principalmente en lograr sus propios objetivos, procura ante todo la *autoconservación* –sea del individuo o de la sociedad– y se extraña de que un objetivo o fin sea racional por sí mismo, independiente de lo que conciba el sujeto. Es indispensable señalar y distinguir que ambas conceptualizaciones de Horkheimer sobre la razón “no constituyen dos modalidades del espíritu separadas e independientes, pero han sido en ocasiones hipostasiados y contrapuestos, lo cual es buena muestra de que existe entre ellos una antinomia real” (Cortina, 1994, p. 86). En otras palabras, tal distinción permite encontrar una contradicción existente en la manera que tiene la razón de operar en la realidad, de modo tal que puede ignorar ideas racionales que no sirven a los propios fines. En consecuencia, se entiende cómo el hombre moderno va dejando de lado formas de conocimiento y

aproximaciones a la realidad que pudieran parecer míticas por cualquier referencia a fines intrínsecos que no sean resultado de certezas dictaminadas por la razón, evidentemente en su forma subjetiva.

Para el pensador francfortiano, la razón instrumental se preocupa principalmente por adecuar los medios correctos a los fines dados por sí misma desde la razón subjetiva que busca el propio interés; esta última es una expresión parcial y limitada de la razón objetiva que, por el contrario, hace énfasis en los fines que precisamente dan contenido y valor a la realidad del sujeto y su mundo. Así, la razón se formaliza en la medida que se hace más metódica en su pretensión de mayor eficiencia, vaciándose del contenido objetivo que sostiene cualquier principio ético o criterio para actuar conforme a valores sociales, por ejemplo, la justicia o la igualdad. La satisfacción del sujeto se convierte en criterio de verdad, haciendo de las cosas instrumentos para conseguir sus propios fines y despreciando cualquier pregunta sobre la verdad o el bien. Ello resulta problemático para Horkheimer en tanto que se anula la diferencia entre el pensamiento y la acción, dejando al actuar del hombre y la sociedad en manos ajenas al pensamiento crítico, incluso al punto de renunciar al acto mismo de pensar en tanto la razón está sujeta a la manipulación.

De allí que Horkheimer (1973a) sostiene: “la reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso a su mismo carácter instrumental” (p. 64), aunque la razón instrumental no deje de ser útil y necesaria. La sutil distinción del pensador de Fráncfort entre razón subjetiva, como aquella que busca autoconservarse siguiendo sus motivos, y la razón objetiva como aquella que permite trazar fines que puedan ser alcanzados más allá de sus propios intereses, hace evidente que la primera no debe colocarse por encima de la segunda. El predominio del aspecto instrumental convierte al valor operativo en criterio exclusivo que, a su vez, exige el dominio sobre los demás hombres y sobre la naturaleza para operar eficientemente. Para Horkheimer, tras perder su facultad de concebir la objetividad y abandonar su autonomía, la razón termina por convertirse en un instrumento que sirve al interés egoísta, sea este del propio hombre o del sistema que rige su sociedad, anulando cualquier principio que pueda sostener la cohesión social o bien buscar una transformación. Por ello, Cortina (1994) considera que la exacerbación de la razón subjetiva no solo termina en irracionalidad, sino en un conformismo que imposibilita emprender cualquier transformación en tanto los hombres pasan a ser objetos de un “sujeto elíptico” –a saber, la sociedad industrial– que de manera

oculta trata a los medios como cosas y decide el destino de los hombres, impidiendo que estos sean sujetos de su propia historia.

Por su parte, Marcuse (1990) intenta demostrar el carácter intrínsecamente instrumental de la racionalidad científica que, por un lado, no establece ninguna relación histórica con la sociedad moderna y, por otro, toma como actitud “correcta” la aproximación técnica hacia el mundo, convirtiendo a la racionalidad –*logos*– correcta en tecno-*logía*. Así, persiste la racionalidad técnico-instrumental en la sociedad, la misma que permite comprender con más claridad la crítica de Marcuse (1969) ya referida sobre la sociedad tecnológica inherente a la sociedad industrial contemporánea. Esta se ha convertido en un aparato total de automatización material e intelectual que regula todas las esferas sociales, tanto públicas como privadas, con un alto grado de influencia en lo político y económico. La razón formalizadora que se esconde en esta sociedad termina por convertir en medios lo que encuentra a su paso –el pensamiento científico, el arte, la lógica y, por supuesto, la naturaleza– desterrando los contenidos valorados por la razón objetiva en el mundo (Cortina, 1994). Lo problemático de tal actitud dominante y aparato de dominación, por supuesto, está en la pretensión del hombre moderno por dominar una naturaleza que, así también, ya ha sido racionalmente objetivada.

### **1.3.2. Instrumentalización de la naturaleza**

La razón objetiva, según lo expuesto, es aquella capaz de buscar y encontrar respuestas sobre la existencia humana en relación con el cosmos donde habita el hombre, como lo hicieron en su momento los antiguos pensadores griegos al concebir y reflexionar sobre la *physis*. Para Horkheimer, tales sistemas filosóficos guardaban la convicción de concebir el designio humano dada la posibilidad de descubrir una estructura del ser en el cosmos y sus interrelaciones; toma como ejemplo a Sócrates, para quien la razón tiene la función de regular las relaciones tanto entre los hombres como de cada hombre con la naturaleza. Como sostiene Galafassi (2004):

“La razón objetiva constituía una instancia más vasta que excedía el estrecho horizonte a partir del cual se entiende a la razón contemporánea. Contenia en su seno tanto las consideraciones hacia el existir humano como el mundo de todas las cosas y los seres vivos, y *las relaciones entre ellos*.”  
(p. 7, *énfasis añadido*)

Horkheimer (1973a) concluye con aquello lo antes remarcado, a saber, que renunciar a la razón objetiva conlleva de forma inevitable al abandono de su propia

autonomía para convertirse así en mero instrumento. Posteriormente, dirá en la misma obra que el resultado final del progresivo alejamiento de la verdad objetiva ya no es solo un ego abstracto preocupado en su autopreservación, sino también una naturaleza degradada a mero material para ser dominada sin otra finalidad que la del dominio. Para ilustrarlo, el pensador francfortiano presenta el siguiente escenario de un niño que pregunta a su padre: “Papa, ¿para qué artículo hace propaganda la luna?”. Aunque la pregunta del niño expuesto a propagandas comerciales en una sociedad de consumo puede resultar un tanto ingenua y hasta caricaturesca, funciona como alegoría para mostrar cómo pensaría una razón formalizada en la que la naturaleza está desprovista de todo sentido o valor interno para ser simplemente un medio, en este caso, propagandístico. En efecto, la crítica está en que, para la sociedad industrial avanzada, aquello que tiene sentido o valor tiene que estar orientado a la producción. Ese pensamiento, señala Horkheimer, es precisamente lo que lleva a la *instrumentalización de la naturaleza*, concebida no solo como herramienta del hombre, sino como “objeto de explotación total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón” (1973a, p. 118). No obstante, el pensador de Fráncfort advierte que tal deseo por dominar el cosmos no es propio del ser humano, sino que surge tanto de la estructura de la sociedad como de un yo reprimido que busca dominar su naturaleza interior.

Por ello, el meollo de la crisis ecológica que viene atravesando el planeta Tierra tras la revolución industrial en Occidente se ha de buscar en la estructura social en la que se enmarcan las relaciones que el ser humano tiene tanto con sus congéneres como con su entorno natural. En la sociedad industrial avanzada que describe Marcuse (1990), cuando la racionalidad asume una forma de instrumentalidad por sí misma, se produce un tratamiento meramente material de las cosas que, en un su creciente organización técnica, termina también reduciendo las relaciones sociales a un carácter de uso técnico. Horkheimer (1973a), por su parte, advierte el riesgo que el afán de adaptarse cada vez mejor al entorno –podríamos traducirlo también por *oikos*– significa para la razón instrumental estar en condiciones de enfrentarlo y dominarlo exitosamente; de tal modo, la razón se relaciona de forma antagónica con la naturaleza, haciéndose enemiga de esta en tanto una forma de vida distinta que la razón subjetiva instrumental no puede dominar. Por tanto, Cortina (1994) dirá que las críticas de Horkheimer y Marcuse –referidas a lo largo del presente capítulo– presentan como nuevo motor de la historia el conflicto interno y externo entre el hombre y la naturaleza que se enfrentan a modo de sujeto-objeto, pues

el hombre racional de la modernidad antes que liberar o redimir a la naturaleza, pretende en el fondo dominarla. Lo realmente concerniente es la consecuencia que se desprende, a saber, que la relación entre el ser humano y la naturaleza terminará siendo la del dominador y la cosa dominada, con una impronta evidentemente de carácter instrumental.

La *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer (1973a) en el capítulo que trata más concretamente sobre la naturaleza, concluye con las siguientes palabras: “El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, *el pensar independiente*” (p. 137, *énfasis añadido*). Esta última línea es fundamental en tanto que recoge lo esencial de su crítica: la razón ha de ser autónoma si pretende ser la luz que pretendía la Ilustración al entronizar a la razón humana como faro que ilumina el horizonte y el progreso de la humanidad. Por otro lado, al aludir a la razón como “aparente adversario” de la naturaleza, recuerda el antagonismo producido por el dualismo cartesiano que no concibe la compenetración de sustancias distintas, la pensante y la extensa –entiéndase razón y naturaleza– que ha marcado notablemente la filosofía moderna en la comprensión del hombre respecto a la naturaleza y su relación con ella, frustrando su propósito de conciliar a ambas. Ahora bien, sin dejar de ser profundamente crítico de la sociedad industrial en cuestión, Horkheimer no desconoce la herencia de la Ilustración y del progreso técnico en Occidente, arguyendo incluso que oponerse sería una regresión a etapas primitivas que pueden conducir a formas bárbaras de dominación social: “renunciar a la razón es capitular ante la realidad y caer en una confusión entre verdad filosófica y autoconservación despiadada y guerra” (1973a, p. 137). Aunque la Escuela de Fráncfort intenta revitalizar el ímpetu crítico original de Marx, la crítica de Horkheimer al modelo de racionalidad moderna no tiene la intención de liquidar esta tradición racionalista, sin olvidar su resistencia hacia el afán parcializante y reduccionista de la unidimensionalidad contemporánea que resulta del discurso hegemónico de una modernidad homogénea y homogeneizante (Galafassi, 2014).

Resulta que la valoración positiva y protagónica de la razón no está en cuestión para el pensador francfortiano, si bien reconoce que esta ha sido confrontada negativamente con la naturaleza cuando en realidad debiera ser lo contrario: la razón autónoma “es el único modo de socorrer a la naturaleza”. En el contexto de crisis ecológica actual, la crítica de Horkheimer muestra agudamente el claro-oscuro de la modernidad, sus luces y sombras, aunque parece no mostrar ninguna ruta para avanzar más allá de remarcar que el “pensar independiente” –refiriéndose con ello a la filosofía–

ha de iluminar el camino para llegar a buen puerto. Sin embargo, hay que recordar que la teoría de crítica de Horkheimer no solo se centra en la razón instrumental e intuye hacia donde debe prestar su atención, pues reconoce que, si bien le corresponde a las ciencias ocuparse de descubrir las relaciones de mayor amplitud en distintos ámbitos –como podría ser el campo científico de la ecología– ocurre que la ciencia “no es capaz de aprehender en su real vitalidad la más amplia de las relaciones, de la cual depende su propia existencia y la orientación de su trabajo, a saber, la sociedad” (1973b, p. 20). En efecto, la razón instrumental no solo separa la realidad en sujeto-objeto o en sociedad-naturaleza, sino que permanece neutral frente a la idea de dominación de los hombres hacia la naturaleza y marginaliza formas de relación de mayor convivencia (Schlegel, 2022) que impidan repensar las relaciones fuera de una lógica instrumental.

En lo que sigue, una vez introducido el contexto de la crisis ecológica actual de carácter antropogénico a partir de la relación entre el ser humano y la naturaleza en la modernidad –marcada por su carácter instrumental– sigue presentar una propuesta filosófica que permita repensar dicha relación instrumental del hombre hacia la naturaleza dentro de la sociedad en que se encuentra. Marcuse y Horkheimer, teóricos sociales de la Escuela de Fráncfort, procuraron mostrar las profundas problemáticas de la sociedad industrial avanzada y de la razón instrumental que la caracteriza. No obstante, pareciera que permanecieron en la crítica y no consiguieron desarrollar ninguna propuesta teórica para repensar propiamente las relaciones entre los seres humanos, su sociedad y la naturaleza. De allí la necesidad de presentar una teoría que considere un nuevo modo de relacionarse no solo en el ámbito social, sino en el ámbito ecológico en tanto comprenda que todos los seres vivos comparten y conviven dentro de un mismo *oikos*, es decir, en un mismo ecosistema u “hogar” que se ve afectado por el trato que recibe de las sociedades que lo habitan y, concretamente en la modernidad, ha sido instrumentalizado.

## CAPÍTULO II – EL *NATURALISMO DIALÉCTICO* EN LA TEORÍA DE ECOLOGÍA SOCIAL DE BOOKCHIN

El presente capítulo expone el *naturalismo dialéctico*, un concepto central en la teoría de Ecología Social de Murray Bookchin (1921-2006), pensador y activista ecologista de los Estados Unidos quien, al igual que los pensadores críticos de Fráncfort, se inspira tanto en el pensamiento hegeliano como en la crítica marxista de la sociedad capitalista. Pero las distancias también son grandes. Bookchin (2022) critica a los francfortianos por su pesimismo respecto a la razón humana y el fatalismo histórico que se sigue de la premisa marxista sobre una sociedad que debe superar la condición de clases y enfrentar la fuerza de la naturaleza. El estadounidense considera que no solo es posible, sino necesario rebatir tal premisa, pues la humanidad no siempre ha vivido desde la lógica de dominación hacia los demás seres humanos ni hacia la naturaleza, por tanto, es posible repensar un futuro con relaciones no-dominantes entre sociedad y naturaleza. Su aproximación filosófica, como el mismo autor distingue y enfatiza, procura salir de la racionalidad instrumental que ha caracterizado a las ciencias experimentales y la tecnología moderna para adoptar una racionalidad dialéctica capaz de concebir la realidad en su desarrollo y devenir hacia un estadio superior.

### 2.1. Raíces y preocupaciones filosóficas de Bookchin

Aunque Bookchin (2022) es un pensador sumamente crítico de la racionalidad adoptada por la modernidad occidental al igual que de las diversas corrientes ecologistas de su tiempo, reconoce que su obra se sostiene sobre los hombros de pensadores anteriores a él –entre ellos Horkheimer– que emprendieron una crítica a la racionalidad moderna y que se plantearon la necesidad de reconciliar a la humanidad y la naturaleza. Hay que recordar que después de Descartes, la razón “humana” se desprendió del cuerpo “natural”, creando polos opuestos entre sociedad y naturaleza en un dualismo que perdura hasta el

presente (Latour, 2007). Sin embargo, no hay que olvidar que en la tardía modernidad pensadores como Hegel pretendieron superar y reconciliar este tipo de dicotomías. Bernstein (2023), por ejemplo, señala aquellas planteadas por Kant entre “espacio de la naturaleza” y “espacio de razones”, entre naturaleza y finalidad –telos–, o bien entre naturaleza y libertad, situación a la que el pensamiento hegeliano respondió reconociendo que hay una confrontación entre *una distinción que en realidad no es distinción*.

Pero Hegel, considera Dussel (1974), no sería el único pensador en emplear la dialéctica como un método para dar cuenta de la realidad, entendiéndola como un camino en movimiento, radical e introductorio sobre aquello que son las cosas, pues ya Aristóteles inspiró a Hegel en su momento para hablar de una racionalidad dialéctica, quien a su vez inspiró a Marx. Ahora bien, la novedad introducida por este último se encuentra en el contenido, es decir, en la misma noción de realidad que concibe la historia como relación hombre-naturaleza según las fuerzas productivas y división del trabajo en un tiempo histórico determinado. A continuación, se pretende destacar el aporte de la aproximación dialéctica de Hegel para entender la totalidad de la realidad en su desarrollo histórico y en las relaciones sociales, así como del enfoque histórico-materialista de Marx, particularmente su interpretación sobre la relación entre el ser humano con la naturaleza. Ambos pensadores inspiran a Bookchin en su concepción de la relación entre la sociedad humana y la naturaleza como proceso histórico y dialéctico.

### **2.1.1. Aproximación social y dialéctica en Hegel**

Georg W. F. Hegel (1770-1831), considerado el último de los grandes filósofos de la modernidad y del idealismo alemán, plantea un sistema filosófico absoluto que pretende dar cuenta de la totalidad de la realidad. En lo que sigue, no se intenta explicar todo su sistema, ni si quiera resumirlo, sino presentar a grandes rasgos dos ideas hegelianas que se muestran latentes en el pensamiento de Bookchin y, concretamente, como base teórica de la Ecología Social y del naturalismo dialéctico. Primero, la consideración de la filosofía como historia social y su indisociable relación con el ámbito de lo ético; segundo, la recuperación de una concepción dialéctica de la realidad y su impacto en la comprensión del ser humano con su entorno social y natural. Ambas ideas marcan un antes y un después cuando el pensamiento moderno estaba centrado en comprender el mundo de forma analítica y aislada partiendo de un sujeto despreocupado

por su historia, pues Hegel supo sacar provecho a la tradición dialéctica en su controversia con el paradigma de carácter más analítico de la modernidad (Giusti, 2011).

Si bien Hegel reconoce el principio de subjetividad moderno, no lo absolutiza, pues pretende que los sujetos se reencuentren en el mundo para constituir formas de vida compartidas que enmarquen, posibiliten y establezcan su propio actuar (Leyva, 2011), es decir, que convivan armónicamente no en la teoría, sino en las prácticas sociales. De allí que sea una prioridad para Hegel volver al *ethos* aristotélico que concebía a un ser social inserto en una sociedad ético-política que le permita escapar del subjetivismo individualista característico del pensamiento moderno occidental para desarrollarse como un ser eminentemente social y alcanzar una realización colectiva (Papacchini, 2008). Ello permite a Hegel complementar la propuesta moral centrada en el sujeto racional planteada por Kant a través de la consideración del tiempo histórico y el espacio social, sin desconocer la importancia de la libertad humana. Giusti (1999) sostiene que Hegel no rechaza el moralismo kantiano, sino su autofundamentación en la razón, reprochando su falta de consciencia histórica que ha perpetuado la separación entre la ética y la política, contrario al *ethos* aristotélico que se centra en la praxis. Siguiendo a Bubner (1989), la crítica hegeliana está en la no reconocida historicidad del sistema kantiano: “Tras la entrada de la historia en el centro del campo visual de la filosofía práctica los postulados éticos ya no pueden ser hechos obligatorios prescindiendo completamente de las condiciones históricas” (p. 80). Por tanto, la filosofía exige considerar la concreción histórica de las prácticas sociales para reflexionar sobre sus consecuencias éticas.

Además, si bien en Hegel (2017) la filosofía de la historia no pretende alcanzar un fin o un resultado determinado, no niega la posibilidad de un *telos* en el desarrollo de la historia humana, es decir, de un propósito o finalidad que le permita alcanzar a la humanidad una mayor libertad y autoconsciencia; para Hegel, esto es posible pensar racionalmente desde el paradigma moderno, pues la razón misma obra con arreglo a un fin, al igual que lo hace la naturaleza, como otrora pensaba Aristóteles. *El sistema de la eticidad* –una de las obras tempranas de Hegel (1883)– parte del concepto de hombre no solo como ser racional sino también como “ser natural viviente”, donde la razón hace posible reconocer relaciones intersubjetivas con un otro distinto tan semejante a uno mismo, natural y vivo. Como sugiere Papacchini (2008), la emancipación humana promovida por Hegel en dicha obra será posible por una dinámica de reconocimiento a la que se enfrenta el sujeto racional, pues ya no solo es consciente de su libertad y voluntad

—como sostenía Kant— sino que está forzado a reconocer que frente a sí está otro sujeto racional igualmente libre y poseedor de una voluntad propia. Así, la subjetividad se despliega claramente como intersubjetividad y, como bien expresa Villacañas (2001), “Hegel ha sido capaz de mostrar cómo no existe posibilidad de constituir la vida humana sin referencias a la alteridad” (p. 49). Aunque no se pretende entrar en la extensa y profunda teoría del reconocimiento hegeliana, baste señalar que su pensamiento permitió concebir al sujeto tanto como un ser racional como un ser social que puede vivir racionalmente en sociedad desde una adecuada praxis ética; es decir, que pasa *del yo al nosotros* (Valls Plana, 1994).

En cuanto a la concepción y propuesta dialéctica de Hegel, la idea de “totalidad” sobre todo lo que existe —retomando así la concepción de *physis* en la antigüedad griega— permite aprehender una realidad que se presenta en devenir, en movimiento, donde “lo verdadero es el todo [...] que se completa mediante su desarrollo” (2017, p. 16), es decir, en su contenido concreto antes que a partir de ideas abstractas. Hegel supo redefinir la tradición aristotélica desde su capacidad generativa en el análisis mismo de la realidad, frente al formalismo de la tradición analítica que trataba de someter a la filosofía al paradigma moderno de la ciencia (Giusti, 2011). De hecho, la dialéctica hegeliana no se entiende como “método” sino como un saber real que permite comprender no solo la particularidad de las cosas —como era el interés científico— sino también la universalidad de una realidad que incorpora las contradicciones de la diversidad. Hegel (2017) lo expresa maravillosamente con el ejemplo del capullo que deviene en flor y esta, a su vez, deviene en fruto, constituyendo una unidad orgánica donde cada momento es igualmente necesario para cumplir un fin. Este es el Espíritu —*Geist*— de la filosofía hegeliana, aquel que no deja de estar en movimiento en dirección a una realidad cada vez más plena y completa; como bien explica Valls Plana (1994), la obra de Hegel narra el camino ascendente de la consciencia natural hacia lo absoluto en un recorrido transformador que incorpora al individuo en la historia colectiva.

La intersubjetividad patente en la dialéctica hegeliana se manifiesta en las relaciones concretas y, como observa Bernstein (2023), en ella el hombre no se confronta con una naturaleza que existe independientemente, pues el hombre vive *en relación* con ella. Ahora bien, en Hegel la primacía del movimiento dialéctico la tiene el sujeto, quien es portador de un mundo objetivo que no es individual sino colectivo, haciéndose así parte de una comunidad con su mundo (Valls Plana, 1994). Esta iniciativa y primacía suponen

el concepto moderno de “libertad” que, según Taylor (1983), se entiende como la total autocreación en el hombre que exigió un alejamiento de lo natural y lo sensible; por ello, tal noción de libertad fue sujeta a la crítica de Hegel, quien sitúa la subjetividad no solo en relación con una naturaleza objetivada, sino en el contexto de una realidad compuesta de seres encarnados y sociales. Por otro lado, no hay que olvidar que para Hegel (2017) el mundo en progresivo desarrollo no presenta una realidad perfecta, colocando como ejemplo el caso de un niño recién nacido, remarcando que su dialéctica no pretende poner fin a las cosas ni a la historia. Por ello, hoy en día su lectura dialéctica sigue vigente en su pretensión de reconciliarnos con el mundo natural (Taylor, 1983), pues no cierra la historia de manera determinista como posteriormente lo hará Marx, uno de los grandes críticos de la modernidad e intérpretes de Hegel.

### **2.1.2. Dominio en la relación hombre-naturaleza de Marx**

Karl Marx (1818-1873), por su parte, pretende elaborar su proyecto crítico partiendo de la historia concreta de los hombres en lugar de la historia universal de un “todo verdadero” abstracto, que sería su crítica e interpretación del idealismo hegeliano; de allí su aproximación centrada en las relaciones sociales concretas y sus condiciones materiales. Aunque a diferencia de Hegel el carácter ético de las relaciones sociales no era explícito ni una preocupación central en Marx, ambos pensadores alemanes comparten la preocupación de un hombre que no vive realmente libre; al contrario, conciben a un hombre atrapado en una suerte de extrañeza consigo mismo, con su mundo social y con el mundo natural, como si estuviera frente a algo desconocido. De tal modo, Marx procura dar cuenta de un hombre extrañado de sí mismo, enmarcado en una serie de relaciones sociales enajenadas con sus congéneres y hacia la naturaleza. En el fondo, tal extrañeza en las relaciones está a la base de la crítica en la teoría de Ecología Social de Bookchin que, siguiendo el materialismo histórico de Marx, se manifiesta particularmente dentro de la sociedad de mercado sostenida por el sistema capitalista.

Lo primero, es señalar que Marx (2015) hace una distinción y asociación fundamental entre la historia de la naturaleza y la historia de los hombres: “Ambos lados resultan, sin embargo, inseparables: en tanto existan seres humanos, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán mutuamente” (p. 167). Si bien no ahonda en la primera en cuanto la considera parte de las ciencias naturales que no concierne a su crítica social, es necesario notar que hay un condicionamiento mutuo de

una frente a la otra; así, aunque la preocupación marxista está centrada en la historia de los hombres, no pierde del horizonte la relación que los hombres tienen con la naturaleza y la transformación que ejercen sobre esta desde su actividad productiva. Tras un análisis crítico-histórico, Marx (1974) expresa que los modos de producción y las condiciones materiales a lo largo de la vida del hombre lo definen a él y a su sociedad: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (p. 26). Le resulta evidente que la vida material es en realidad aquello que produce nuevas formas de conciencia social, pues las necesidades materiales y sociales del sistema de producción dan lugar a formas socioeconómicas concretas, como la sociedad burguesa capitalista de su tiempo. Ahora, esta lectura materialista de la historia también es dialéctica en tanto concibe la realidad como progreso social, pero toma distancia de la interpretación idealista hegeliana que tiene como guía de tal movimiento a un “Espíritu”.

Interesa primordialmente, sin embargo, la interpretación marxista sobre la relación del hombre con la naturaleza en sus primeros escritos no solo muestra que es estrecha, sino bidireccional. Marx & Engels (1974) sostienen a partir de su análisis histórico que el hombre ha afectado a la naturaleza desde sus inicios, transformando su entorno natural e imprimiendo allí su propio carácter humano; por su parte, las condiciones materiales de la naturaleza condicionan a un hombre que en su desarrollo histórico se ha hecho cada vez más consciente de su relación con la naturaleza. Esta relación bidireccional entre el hombre y la naturaleza se muestra simplemente como una constatación histórica, sin ninguna calificación moral, señalando únicamente el efecto de la una sobre la otra a lo largo de la historia de la humanidad. Bernstein (2023) considera que al centro de la preocupación marxista está comprender tanto la relación como el intercambio del hombre con la naturaleza no-humana, pues esta no puede entenderse independientemente de la actividad del hombre que la trabaja y la transforma; no solo eso, al cambiar el mundo externo mediante su actividad práctica –“humanizando la naturaleza” en el proceso– los seres humanos también cambian. Marx (2015) señala que el hombre se va apropiando de la naturaleza mediante la actividad productiva dentro de una sociedad determinada, pues para el hombre la historia de la producción mediante el trabajo no puede concebirse en abstracto, sino como el surgimiento progresivo de la naturaleza ante el hombre y para el hombre. En esa línea, se puede rescatar la capacidad creadora del hombre, quien tiene una relación dialéctica única con la naturaleza que, a su vez, sostiene al hombre y se va formando por su trabajo y actividad (Bernstein, 2023); en

último término, será esta actividad humana la que constantemente cambie a la naturaleza y al mismo hombre.

Si bien la relación hombre-naturaleza ha persistido en los escritos posteriores de Marx, la interpretación marxista pasó a centrarse exclusivamente en la alienación del hombre y su trabajo, perdiendo del horizonte la explotación hacia la naturaleza que se producía bajo el sistema capitalista imperante (Ruiz de la Peña, 1987). Así, aunque el materialismo histórico de Marx no pretende ser solo una ciencia que explique el sentido e impacto del trabajo sobre las relaciones sociales –y hacia la naturaleza– sino una filosofía práctica que procura transformar revolucionariamente una sociedad que tiene a una clase dominante y a otra dominada, hay que cuestionar si tal liberación se extendería hacia la naturaleza. De hecho, si el capitalismo se extingue tras la revolución socialista que soñaba Marx, la relación entre el hombre y su entorno natural no cambiaría, precisamente porque aquel no ha renunciado a su lógica de dominio y control sobre esta. Tras la caída del capitalismo, Engels –principal socio e intérprete de Marx– describe cómo sería una sociedad sin clases en posesión de todos los medios de producción para satisfacer sus necesidades:

“Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban, se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y su control, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza.” (1971, p. 73)

Estas palabras indican que el modo capitalista de explotación representa solo la forma histórica que adopta el proceso de dominación en la era burguesa, es decir, de la sociedad de mercado en Occidente. Así, mientras persista la lógica de dominación social, sea cual sea el aparato económico, las relaciones sociales no cambiarían las formas opresivas de control en la sociedad y, por extensión, hacia la naturaleza: Para Galafassi (2004), el conflicto entre clases en realidad es sustituido por un conflicto más amplio, a saber, aquel entre el hombre y la naturaleza, pues las raíces del conflicto son anteriores al capitalismo y pueden trascenderlo aunque llegue a su fin. Por tanto, si bien la denuncia marxista al sistema capitalista es válida, sustituirlo por un nuevo sistema –el añorado socialismo– no cambiaría el carácter intrínseco de dominación en las relaciones humanas hacia la naturaleza. Por su parte, Bernstein (2023) sostiene que en el pensamiento marxista es más preciso hablar del *hombre-en-la-naturaleza* antes que del hombre y la naturaleza; pero, aunque Marx considera esta constante interacción mediante el trabajo,

no hay que olvidar que su pretensión por liberar al ser humano conserva una comprensión de la naturaleza como recurso que puede ser explotado. Ello muestra lo problemático en Marx, a saber, la perpetración de la lógica de dominación que el ser humano impone para conquistar la naturaleza y “avanzar” como sociedad. Consecuentemente, autores como Dussel (1974) señalan las limitaciones de ambas aproximaciones dialécticas en tanto no consiguen superar ciertas categorías: en el caso de Hegel, la “totalidad” más allá del sistema capitalista imperante en su sociedad, y en el caso de Marx –que consigue superar tal sistema– la categoría de “trabajo” que condiciona la relación hombre-naturaleza, orientada al dominio y la explotación.

### 2.1.3. Preocupación ecológica de Bookchin

Afortunadamente para el siglo XX, la noción de ecosistema se encuentra ya no solo en el trabajo científico, sino también en la discusión filosófica como base de la consideración conjunta de los problemas de la naturaleza y la sociedad para enmarcar la crisis actual del planeta Tierra (Sosa, 2004). Ello supone no exigir más de la cuenta ni a Hegel ni a Marx, quienes no contaron con el concepto de ecología –explicado en el primer capítulo– para concebir al ser humano y la naturaleza en su interrelación como parte de un mismo *Oikos*. Sin embargo, antes de abordar la preocupación de Bookchin sobre la crisis ecológica, es importante considerar la problemática que ni la dialéctica hegeliana ni la crítica marxista conseguían superar. Hegel, como argumenta Latour (1989), en su intento de abolir la separación que se origina en la modernidad entre el sujeto cognoscente y los objetos externos, termina por agudizarla al momento de elevar tal separación al rango de “contradicción” y constituir la en motor de la historia; de allí la paradoja moderna, a saber, que la dialéctica acrecienta la separación entre los polos sujeto-objeto en lugar de unir ambos extremos. En cuanto a la propuesta de Marx, el mismo autor considera la caída del muro de Berlín en 1989 como representación simbólica del fracaso socialista ya que evidenció tanto la dialéctica del capitalismo como del socialismo, es decir, la contradicción interna de sistemas que exigen la explotación del hombre hacia los demás hombres, o bien de estos hacia la naturaleza:

“Al querer abolir la explotación del hombre por el hombre, el socialismo la había multiplicado indefinidamente. Extraña dialéctica que resucita al explotador y entierra al sepulturero [...] Al querer desviar la explotación del hombre por el hombre sobre una explotación de la naturaleza por el hombre, el capitalismo multiplicó indefinidamente ambas.” (Latour, 1989, p. 25)

Ninguno de los dos sistemas consigue superar la dialéctica de la explotación. Si bien el socialismo aspira a una igualdad social y a mejoras en las condiciones de vida, termina por perpetrar la explotación entre los hombres al conservar la estructuras de dominación existentes en la sociedad, particularmente en la práctica política. El capitalismo, en su pretensión de rehuir a esta praxis socialista, se esfuerza más bien por generar riqueza para la sociedad a expensas de la naturaleza. Con ello, se pretende mostrar el desafío filosófico que Bookchin tendría que afrontar en un momento histórico donde el capitalismo y el socialismo no solo mostraban un rostro inhumano, sino también el fracaso en su aspiración por alcanzar la liberación del hombre y el progreso social. En el contexto de los Estados Unidos, la proyección social del sistema económico promueve el imaginario del llamado “sueño americano” que presenta una sociedad donde todos tienen acceso a una serie de bienes materiales de confort que parecen ilimitados. Sin embargo, como observaba Marcuse (1974), tal opulencia terminará por generar tensiones y conflictos cuando el sistema no consigue satisfacer las necesidades individuales a sabiendas que se encuentran disponibles los recursos materiales e intelectuales. Ello explicaría en parte las constantes y crecientes revueltas en los Estados Unidos en la década de los 60s y 70s que presencia Bookchin, donde se expresa el descontento de distintos grupos sociales que se movilizarían para visibilizar aquellas insatisfacciones; entre ellos, los movimientos ambientalistas o ecologistas.

Aunque los diversos movimientos ecológicos en la sociedad norteamericana de los años 80s parecían prolíficos y comprometidos con la crisis ambiental y social, Bookchin los considera problemáticos y, en el fondo, poco comprometidos con las causas reales del problema. En “Una carta abierta al Movimiento Ecológico”, Bookchin (1980) critica que tales movimientos se encuentran dentro de la misma lógica del sistema económico y social vigente –aunque no se percaten de ello– constituyéndose apenas como un apéndice decorativo al sistema institucionalizado por la misma sociedad que se niega a desafiar su estructura jerárquica y la dominación que ejerce sobre las distintas esferas sociales. Su preocupación sobre el futuro del movimiento ecologista versa sobre su crisis de identidad y objetivos, pues en estos no se encuentra ninguna alternativa para cambiar la lógica jerárquica y dominadora del sistema social, político o económico. Critica que los distintos movimientos están concentrados en luchar por una problemática específica, sea las bombas nucleares o los agronegocios, mas no sobre las estructuras y modos de relación entre la sociedad y la naturaleza que podrían llevar a una extinción ecológica.

La vigencia y el peligro de tal ambientalismo que en el fondo conserva el estatus quo y postula soluciones cosméticas que no abordan la raíz del problema está al centro de las preocupaciones de Bookchin, quien, por lo mismo, procura desarrollar una teoría que promueva un cambio real en la sociedad. En efecto, Bookchin (1980) considera que la falta de cuestionamiento y alternativas sobre un sistema socioeconómico que funciona bajo una lógica de obediencia ciega al mercado es precisamente la causa inmediata de la crisis ecológica de nuestro tiempo. Consecuentemente, la lógica de relaciones jerárquicas e instrumentales en una sociedad de mercado sujeta a los poderes de las élites del sistema económico y social, será aquello que motive a Bookchin a repensar las relaciones sociales y naturales de una forma cualitativamente distinta. Sostiene que el movimiento ecológico deberá cultivar conscientemente una sensibilidad “anti-jerárquica” y “no-dominadora” capaz de emprender un cambio social que, por un lado, le permita conservar su identidad propia y, por otro, convertirse en vocero de un nuevo balance entre la humanidad y la naturaleza. Estas serán las motivaciones que lleven al pensador estadounidense a plantear una teoría tan ecológica como social, desde una lectura crítica sobre las relaciones dentro de la sociedad misma y de esta con el mundo natural.

## **2.2. La teoría de Ecología Social de Bookchin**

Son varios los escritos de Bookchin donde explica y da cuenta de su Ecología Social, teoría que va creciendo en consistencia y profundidad en la medida que el pensador estadounidense consigue postular una propuesta filosófica que no solo ofrece una crítica sobre la crisis ecológica de su tiempo, sino que indaga hasta postular las raíces del problema. Además, su teoría se presenta como una alternativa que permite repensar el modo de relacionarnos en la sociedad actual desde una perspectiva ecológica para vivir en armonía entre seres humanos y con la naturaleza que formamos parte, en último término. Antes que realizar un análisis crítico de la extensa bibliografía donde postula su teoría, se presentará algunos aspectos centrales de la Ecología Social para vislumbrar de forma más clara el horizonte al que se encamina su propuesta filosófica y mostrar el trasfondo teórico donde tiene lugar su noción de “naturalismo dialéctico”. Lo que eventualmente pretende la Ecología Social es alcanzar una sociedad ecológica, a saber, una sociedad real y concreta donde se mostraría dicha teoría en la praxis. Esta no pretende ser ninguna sociedad hipotética inalcanzable ni ninguna sociedad primitiva irrecuperable,

por el contrario, sería una sociedad utópica –bautizada por Bookchin con el nombre de “eco-topia”– que consigue reconciliar y armonizar al ser humano con el mundo natural.

### 2.2.1. Raíces de la crisis ecológica

En un conjunto de ensayos que llevan por nombre *Hacia una Sociedad Ecológica* publicada en 1980 –traducción del inglés *Toward an Ecological Society*– el autor delinea a grandes rasgos las problemáticas que quiere abordar con la idea de Ecología Social, la misma que se encarna en una sociedad ecológica y enfatiza su propósito de recuperar la idea de una crítica radical de la vida social. Tal calificativo de “radical” muestra su intención de ir a las raíces del problema, concretamente de la crisis ecológica de su tiempo, que persiste y prosigue hasta nuestros días. En primer lugar, sostiene que tal radicalismo se ha burocratizado y tecnocratizado en una era que cataloga como *managerial radical* –que puede traducirse al español como “administrativa radical”– puesto que la técnica y la gestión han sustituido a los ideales sociales. Bookchin critica que incluso las teorías aparentemente radicales han hecho tanto del socialismo como del anarquismo, corrientes caracterizadas por su marcada postura antisistema, en meras disciplinas académicas que en la práctica apoyan a las políticas pragmáticas del mercado. Igualmente, critica la búsqueda del éxito inmediato y la creencia de que el “hacer” es más importante que el “pensar”, centrándose en el método antes que en las metas que se pretenden, siguiendo la lógica de lo administrativo radical y, recordando la crítica francfortiana, la lógica de lo instrumental. De allí su preocupación por señalar un camino que califica de “revolucionario”, pues pretende liberar a la sociedad desde la capacidad que tiene la misma humanidad de actualizarse y cambiar hacia un mejor destino. Con esta pretensión, Bookchin introduce sus presupuestos sobre una realidad dialéctica, cambiante y en movimiento, así como la idea de autoconsciencia, mostrando con ello la influencia del pensamiento hegeliano que explicará con más detenimiento en sus próximas obras. Por ahora, basta señalar que a la base de su pretensión por armonizar la relación entre la sociedad y la naturaleza en el marco de un pensamiento ecológico están las ideas de libertad, conciencia y, por supuesto, dialéctica.

Para Bookchin (1980), por tanto, la humanidad no solo está en la capacidad, sino que es libre de crear como de destruir, arguyendo que lo último se ha convertido en una acción sistemática sobre el mundo biológico y sus bases materiales; esto le resulta sumamente peligroso ya que el bienestar y supervivencia de la humanidad depende de las

formas complejas de interrelación e interdependencia que los organismos han desarrollado entre sí. Frente a tal amenaza hacia el tejido vital del planeta, el pensador estadounidense observa que el daño infligido por nuestra sociedad al mundo natural está afectando la evolución orgánica milenaria en el planeta Tierra y ello, precisamente, es la esencia de la crisis ecológica. Bookchin, por tanto, pretende señalar que es menester abordar las raíces de tal crisis, pues considera que el tiempo para tomar medidas está caducando y no se puede perder el tiempo con acusaciones que en el fondo evaden el problema. La primera acusación de este tipo va dirigida hacia la tecnología y su capacidad destructiva; si bien Bookchin no ignora tal capacidad, también reconoce su potencial creativo, por lo que en lugar de ser descartada deberá ser reorientada a seguir principios ecológicos para lograr una nueva rearmonización entre la sociedad y el mundo natural. La segunda acusación dirigida por Occidente al “tercer mundo” versa sobre el crecimiento poblacional, a lo que Bookchin replica sosteniendo que la solución no está en controlar las tasas de natalidad, sino en reestablecer un nuevo equilibrio desde una actitud distinta de reverencia a la vida. Por tanto, dirá que para encontrar las raíces de las crisis ecológica, debemos mirar más críticamente los cambios institucionales, morales y espirituales subyacentes en la sociedad humana que han producido las jerarquías y un orden de dominación.

Es importante remarcar que para Bookchin abordar las raíces ecológicas supone ir a las raíces sociales del problema, pues no es posible concebir lo uno sin lo otro. En efecto, sugiere que la misma problemática ecológica pone en evidencia que la idea de dominación del hombre hacia la naturaleza se deriva de la dominación que el hombre ejerce sobre los demás hombres, cuya expresión social se muestra en las jerarquías. De esta tesis nuclear en su crítica, se desprende la necesidad de pensar en sociedades “no-jerarquizadas” en la que cualquier forma de dominación –bien del hombre sobre la naturaleza, o del varón sobre la mujer, o del Estado sobre la sociedad– sea completamente abolida. Para el autor, tal sociedad exige ciudadanos libres y autogobernados que puedan desafiar cualquier tipo de jerarquía y explotación, sea de carácter social o económico. De hecho, al identificar las raíces de la crisis ecológica centrándose en la estructura económica capitalista de su tiempo, observa que esta permite y promueve una ilimitada expansión productiva, una ilimitada acumulación de capital y un ilimitado desperdicio de mercancías; en términos negativos, tal estructura impide hablar de límites al crecimiento, de conservación y de lo que llama “simplicidad voluntaria”, que no es otra cosa que optar

libremente por un estilo de vida más sencillo y austero. El sistema económico en cuestión, sus instituciones y las acciones de los seres humanos entre sí y hacia la naturaleza mostrarían aquello que critica Bookchin, a saber, un tejido de relaciones de dominio bajo una estructura jerárquica.

En este punto, resulto legítimo interrogar a Bookchin sobre la posibilidad real de tener sociedades no-jerarquizadas. Aunque sea posible pensar en una sociedad completamente horizontal, sin rangos ni cargos de superioridad, argüir que sea viable a lo largo del tiempo estaría sujeto a fuertes críticas y, sin duda, sería puesta a prueba. Es decir, incluso si la concepción teórica de tal sociedad es admisible, su viabilidad en la práctica lo será muy difícilmente. Pero antes de rechazar su teoría sin más, hay que entender que tal ideal de Bookchin funciona como marco teórico para ir más allá de las prácticas sociales actuales y esbozar ciertas ideas que en la praxis pueden darse. Ahora bien, no por ser viables quiere decir que son fácilmente realizables, baste considerar la posibilidad de poner límites al crecimiento u optar con un estilo de vida no-consumista en el actual sistema capitalista. La exigencia que supone este cambio radical está a la base de la crítica de Bookchin a los movimientos ambientalistas, cuyas estrategias no postulan alcanzar un equilibrio a largo plazo para salvaguardar del mundo natural y, por tanto, no apuntan a un cambio de raíz. No solo eso, critica también cualquier discurso apocalíptico de estos movimientos y sus acusaciones –sea hacia la contaminación, la industria o el crecimiento poblacional– ignorando la crisis profundamente social que ha provocado el mal uso de la tecnología y los nuevos saberes de la humanidad. Por ello, Bookchin se pregunta si los desafíos del presente son producto de la sociedad actual o habrá que reconstituir la sociedad de un modo más fundamental y radical, incluso, desde un orden no-jerárquico.

Bookchin (1980) propone seguir lo que él llama “lineamientos ecológicos” que serían prácticas de una sociedad que convive con la naturaleza fuera de una lógica dominadora. Su crítica es que tales prácticas no pueden ser logradas por un ambientalismo que tiende a reflejar cada vez más una sensibilidad instrumentalista –conscientes o no de ello– que considera a la naturaleza un mero hábitat pasivo, una aglomeración de objetos y fuerzas externas que deben ser más serviles para el uso humano. Por tanto, tales lineamientos ecológicos permitirían una concepción más amplia tanto de la naturaleza como de la relación del ser humano con ella, pues el ambientalismo no termina de cuestionar la noción de dominio subyacente que tiene el hombre hacia el mundo natural.

En el fondo, en contraposición a la sensibilidad instrumentalista, Bookchin busca que el equilibrio e integridad de la biósfera sea considerado un fin en sí mismo. De allí su crítica dirigida a la visión instrumentalista en la que pueden caer los movimientos aparentemente ecológicos al conservar una sensibilidad técnica sobre los “objetos” del entorno natural en tanto sirven para el uso humano. En último término, lo problemático de tal mentalidad “tecnocrática”, como la llama Bookchin, es que refleja una forma de ingeniería social que en la práctica amenaza cualquier concepción de ecología social.

En este contexto surge la idea de una “eco-topia” basada en sociedades ecológicas que puedan enfrentar la amenaza de acabar con las condiciones de vida necesarias para la supervivencia de la humanidad y revertir todas las tendencias que marcan el desarrollo histórico de la tecnología capitalista y de la sociedad burguesa. Como ya se dijo, antes que acabar con la tecnología, el pensador estadounidense sugiere que esta nueva sociedad debe ser sostenida por *ecotecnología*, a saber, un nuevo tipo de tecnología que procure la durabilidad y la calidad en lugar de la obsolescencia programada que configura la producción masiva y el consumismo de la sociedad actual. Para Bookchin (1980), este pequeño cambio sería el reflejo de una nueva sensibilidad que, en términos marxistas, permita la humanización de la naturaleza y la naturalización de la humanidad. En última instancia, la dimensión natural en estas sociedades no se concibe de forma separada, de modo que puede hablarse incluso de comunidades ecológicas o, en terminología de Bookchin, de “eco-comunidades” que participan de los ciclos propios de la naturaleza y se sienten parte del orden cósmico. Así, el pensador ecologista concluirá diciendo que una mirada armonizada de la naturaleza se sigue de las relaciones armonizadas, tal como lo evidenciaba la temprana comunidad humana, exhortando a su vez a la humanidad presente y futura con estas palabras: “O crearemos una eco-topia basada en principios ecológicos o simplemente nos hundiremos como especie” (2015, p. 128). Para el pensador ecologista, en efecto, la humanidad se juega su supervivencia en esta elección.

### **2.2.2. Crítica a la dominación y a las jerarquías**

La obra ya referida recoge una serie de críticas que Bookchin (1980) dirige no solo al capitalismo y al marxismo, o a los movimientos ambientalistas, sino que de fondo ataca a la actitud y las acciones destructivas del ser humano hacia el mundo social y natural. Pero la crítica subyacente y central está dirigida hacia las relaciones de dominio

que, en la sociedad, se traducen en estructuras jerárquicas. Bookchin argumenta que el quiebre de la armonía con la naturaleza acontece con la subversión de la unidad social al momento en que la división del trabajo entre sexos y los lazos de parentesco se transforman en sociedades jerárquicas y de clase, lo que vendría a ser para el ecologista estadounidense la raíz principal de la crisis que vive la humanidad. Lo complejo de tal “resocialización” en líneas jerárquicas no se encuentra en la división del trabajo o de roles al interior de la comunidad, que bien puede ser necesaria para sobrevivir y funcionar, sino en la aceptación de la dominación de unos sobre otros. Además, el estadounidense sostiene que incluso la misma psique del individuo se divide contra sí misma no solo al momento de establecer la supremacía de la mente sobre el cuerpo –aludiendo implícitamente al dualismo planteado por Descartes en la modernidad– sino cuando impone un orden jerárquico sobre la experiencia sensible. De tal modo, para Bookchin la naturaleza llega a ser objetivada y –desde la terminología hegeliana– “desespiritualizada”, dejando atrás cualquier tradición animista propia de las sociedades orgánicas para así dar lugar a la tradición judeocristiana que ha impuesto una racionalidad represiva y moralista en la sociedad occidental. De allí que la naturaleza, estigmatizada como inferior y débil, pase a estar sujeta a la dominación de un ser humano posicionado en la cúspide jerárquica.

El pensador ecologista considera necesario concebir y vivir desde una sensibilidad distinta, para ello, Bookchin (1980) muestra una vivencia muy concreta –vinculada al concepto de *oikos*– poniendo el caso de los indígenas Wintu de California, EE. UU. Señala que esta tribu no concibe la noción de posesión y, por tanto, en lugar de emplear el verbo “tener” para referirse a alguien, dirán “vivir con”. Para Bookchin, más allá del respeto y valoración mutua entre las personas, este “vivir con” implica un profundo sentido de unidad entre el individuo y el grupo que, a su vez, se extiende por proyección a la relación entre la comunidad con el mundo natural. Además, reconoce que hay un momento en el desarrollo de estas sociedades orgánicas en que las relaciones logran una simbiosis que se expresan en mutua interdependencia y cooperación entre los individuos que la conforman, no de dominio. Este caso de una sociedad concreta, que ilustra bastante bien los lineamientos ecológicos que Bookchin aspira para la sociedad actual, hacen ver al ecologista la importancia de volver la mirada atrás en el tiempo hacia estas sociedades “primitivas” u “orgánicas” que otrora, vivían en armonía con la naturaleza.

Inconforme de sus esfuerzos por subsanar la problemática provocada por las relaciones de dominio y las estructuras jerárquicas en la sociedad, Bookchin emprende un esfuerzo histórico y crítico para explicar tal problemática a partir de una nueva obra. *La Ecología de la Libertad* –publicado originalmente en 1982 con el título *The Ecology of Freedom*– tiene como propósito postular una ecología social más consistente y radical que Bookchin la entiende como una “ecología de la libertad”; evidentemente, de esta propuesta teórica se desprende su título. Allí, Bookchin (1999) busca “explicar el surgimiento de la jerarquía social y la dominación, y de dilucidar los medios, el sentimiento y las prácticas que podrían generar una sociedad ecológica verdaderamente armoniosa” (p. 16). Reconoce que su formación marxista le ha permitido indagar sobre los orígenes sociales de la contaminación ambiental desde el desarrollo histórico de las relaciones e instituciones sociales; en este recorrido deberá estar arraigada una ecología de la libertad que pretenda expresar la reconciliación de la naturaleza y la sociedad humana mediante una nueva sensibilidad ecológica y una nueva sociedad ecológica que tenga lugar a partir de la rearmonización entre seres humanos, en una sociedad no-jerárquica, por supuesto. De allí el subtítulo de la obra, *El surgimiento y la disolución de las jerarquías*, que manifiesta el recorrido a emprender.

Antes de abordar el análisis histórico que realiza Bookchin para comprender cómo y en qué momento comienzan a surgir dichas jerarquías, conviene primero anticipar aquello que el autor entiende por *jerarquía*, a saber, “un complejo sistema de mandato y obediencia en el cual las *élites* gozan de variados grados de control sobre sus subordinados sin necesariamente explotarlos” (1999, p. 19). Esta definición es importante ya que muestra, por un lado, que tales sistemas no necesariamente tienen que ser económicos o políticos y, por otro, que pueden existir en una sociedad sin clases o sin Estado; para el autor, no solo son una condición social, sino un *estado de consciencia*. Para entender a qué se refiere con ello, Bookchin contrasta la cosmovisión de las sociedades orgánicas que se consideran parte del mundo natural en contraposición a la cosmovisión cristiana que coloca al ser humano como “señor de la creación”. Así mismo, considera la noción temprana de “razón” en tanto *logos* que muestra la coherencia y el sentido de los distintos niveles de la realidad, señalando que ha sido reducida en la modernidad al ejercicio de racionalización del hombre, lo que recuerda al lector la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva de Horkheimer. Esta aguda observación de Bookchin es fundamental ya que permite concebir una racionalidad latente en los

niveles inorgánicos y orgánicos de la realidad que revelan un esfuerzo inherente hacia la consciencia que existe en la naturaleza, y ello, desde una lectura histórica y ecológica que para el estadounidense no requiere ni de teologías ni misticismos. Antes bien, Bookchin (1980) ya sugería anteriormente que el concepto totalizante de “unidad-en-la diversidad” –reconociendo su fuente en el pensamiento de Hegel– debe ser profundizado, al igual que el respeto a la espontaneidad inherente en la naturaleza que no puede ser reducida a la mirada mecánica del pensamiento galileano. No solo eso, plantea que en los ecosistemas se da una complementariedad horizontal en tanto que la ecología no reconoce ninguna jerarquía, argumentando que la mirada jerárquica que se tiene sobre el reino animal son más bien proyecciones de las actitudes y relaciones sociales que el ser humano plasma sobre la naturaleza. En suma, Bookchin sostiene que es posible recuperar la sensibilidad de las sociedades primitivas en el contexto social del presente a partir de los conceptos señalados: unidad-en-la diversidad, espontaneidad y complementariedad.

En su análisis sobre el desarrollo histórico de las sociedades, lo problemático para Bookchin aparece en el ordenamiento que va adquiriendo la sociedad al ir perdiendo la sensibilidad más igualitaria de tiempos pasados –aquella que valoraba las diferencias individuales y grupales– para eventualmente dar pie al surgimiento de las jerarquías. La convicción de Bookchin es la siguiente: “Tenemos razones para especular que hechos biológicos como linaje, distribución por género y diferencias generacionales fueron lentamente institucionalizadas, siendo su dimensión exclusivamente social bastante igualitaria. Más tarde adquirió una forma jerárquica opresiva y luego la de clase explotadora” (2015, p. 50). En otras palabras, el autor identifica en la *institucionalización* de las diferencias y los roles sociales en favor de unos sobre otros, el surgimiento de las relaciones de dominio; para el autor, originariamente no había ningún grupo –ni mucho menos una “clase”– que dominara sobre otra, sino que cada sociedad humana progresivamente se estructuraría en torno a líneas jerárquicas basadas en el mandato y la obediencia. Bookchin (1982) lo identifica en las relaciones entre hombres y mujeres, cuyos roles económicamente hablando eran complementarios, cuando los primeros sin ninguna razón intrínseca o explícita colocan a la mujer en una posición inferior y de sumisión; lo mismo acontece entre ancianos y jóvenes, cuando aquellos se dan cuenta que pasan a ser económicamente dependientes de estos, más allá de la sabiduría y experiencia que puedan socializar. Por la necesidad económica, el caso entre ancianos y jóvenes muestra de forma más clara el motivo por el que se llega a institucionalizar una estructura

jerárquica que, para Bookchin, se vuelven en realidad problemática cuando pretende institucionalizar también una serie de privilegios, lo que refleja la posibilidad del conflicto y antagonismos sociales más allá del sistema económico en cuestión.

Conviene recordar una importante distinción que hace Bookchin (1980) entre el ideal de *libertad*, entendida como “igualdad de desiguales”, y la noción de *justicia* concebida como regla de equivalencia –según la cual todos somos iguales– pero que en el fondo sostiene una “desigualdad de iguales”. La primera valora y defiende las diferencias sin jerarquizar ninguna sobre otra, mientras que la segunda ignora las diferencias y defiende una aparente igualdad entre las partes. Lo problemático para Bookchin, concretamente en la sociedad capitalista, se encuentra en el traslado de esta noción de justicia a la lógica del libre mercado en donde todos los hombres son iguales como compradores y vendedores. Tal extremo ha llevado a la humanidad a estar unidos por la competencia e, incluso, por la agresividad que requiere el mercado para producir cada vez más, hasta el punto de que las personas se vuelven objetos intercambiables; siguiendo a Marx, señala que la regla de equivalencia se manifiesta en el valor de cambio a través del dinero, haciendo a todo cuantificable. Consecuentemente, Bookchin dirá que el saqueo de la naturaleza se convertirá en “ley de vida” para una sociedad capitalista que valida la idea de dominio de las sociedades precapitalistas; así, la acumulación no depende tanto de la intención del burgués como de las relaciones mercantiles que constituyen la economía capitalista. De allí la dificultad de deshacer esta estructura y equilibrar las relaciones entre los individuos y la naturaleza, pues ello supondría atentar contra la ley que da vida a todo el sistema de relaciones mercantiles. Por tanto, Bookchin buscará en su propuesta de Ecología Social ir más allá de una ecología natural científica que pueda armonizar nuestra relación con el mundo natural, lo que a su vez, presupone armonizar nuestras relaciones en el mundo social.

El vínculo que observa Bookchin entre las relaciones de dominio entre seres humanos y de estos con la naturaleza, como agudamente se manifiesta en la sociedad capitalista, es fundamental: “Con el surgimiento de la jerarquía y de la dominación humana se plantan las semillas para la creencia de que la naturaleza no sólo existe como un mundo aparte, sino que además está genéricamente organizado y puede ser dominado” (2015, p. 60). Tal estructuración del mundo natural se origina en las líneas jerárquicas establecidas por la misma sociedad en sus interrelaciones; por tanto, Bookchin considera que será imposible establecer una relación armónica con la naturaleza –ignorando

cualquier rito a la Tierra o estilo de vida “natural”– si no cambian las relaciones de dominación entre los propios seres humanos que, como se dijo antes, no son exclusividad de la sociedad capitalista. Por otro lado, aunque no desmerece la crítica marxista, Bookchin (1980) reprocha su idea de “conquistar la naturaleza”, pues este afán evidencia las consecuencias de la pretensión humana de dominio en la dirección inversa. Considera que cuando la naturaleza se convierte en un simple objeto para la humanidad, a saber, en pura materia con fines utilitarios, deja de reconocerse por sí misma; en última instancia, ello no solo “desespiritualiza” la naturaleza, siguiendo el lenguaje hegeliano, sino al mismo hombre. Por tanto, la Ecología Social de Bookchin (2015) evidencia que el daño ejercido por una sociedad de privilegios sobre sus congéneres se condice con el daño que infringe sobre el mundo natural, mostrando a su vez que el destino del mundo no-humano está unido estrechamente con la vida humana.

Finalmente, Bookchin (1982) añade a su crítica sobre la estructura piramidal que la sociedad ha impuesto sobre sí misma y la naturaleza, la concepción circular que la ciencia de la *teoría de sistemas* ha impreso sobre los ecosistemas, pretendiendo desde su lógica sistemática explicar completamente la realidad. De hecho, esta crítica la extiende a todo juicio antropomórfico que, en su afán de dar inteligibilidad al mundo natural, traspone su lógica de dominación y jerarquía en la naturaleza; por ejemplo, aunque algunos animales puedan cometer actos de sometimiento y dominación hacia otros seres naturales, para Bookchin la gran diferencia está en que los seres humanos han institucionalizado tal lógica en sus sociedades. Sin embargo, esto no siempre ha sido así a lo largo de la historia de la humanidad, por ello se comprende que el propósito de la Ecología Social sea precisamente lo opuesto: trasponer el carácter no-jerárquico de los ecosistemas naturales a la sociedad. Bookchin procura que el ordenamiento de la naturaleza sobre categorías jerárquicas sea disuelto, a sabiendas que ello no implica ninguna ruptura entre naturaleza y sociedad; todo lo contrario, la sociedad sería conocida en términos que reflejen su organicidad natural. Ello supondría para la humanidad asumir una nueva epistemología que no divida la realidad en las categorías dicotómicas de objeto o sujeto –como aconteció en la modernidad– antes bien, que conciba esta realidad como lo hicieron en la antigüedad otras sociedades; en el primer capítulo, por ejemplo, se presentó el sentido de *physis* de los antiguos griegos que remitía a la idea de un cosmos que contiene al hombre en su realidad, pero sin tenerlo como centro. Solo así parecería posible transcender el dualismo cartesiano impreso en los albores de la modernidad en la

racionalidad humana, que ha impedido reconciliar la mente y el cuerpo en una síntesis tan ecológica como humanista.

### 2.2.3. Reconciliación entre sociedad y naturaleza

En contrapunto a las sociedades que siguen líneas jerárquicas –como se concibe a la sociedad moderna de Occidente– Bookchin (1982) resalta la importancia que tiene la perspectiva de las sociedades orgánicas: en ellas, la idea de que el hombre está destinado a dominar la naturaleza es completamente ajena. Para el pensador ecologista, la diferencia con la perspectiva de la modernidad no se encuentra tanto en la estructura epistemológica de conocer el mundo, sino en sus valores y en un contexto cultural caracterizado por una solidaridad interna con el mundo natural, donde cada individuo es valorado por sí mismo, por sus cualidades únicas. Por tanto, la individualidad no era entendida como independencia, sino como *interdependencia* para la supervivencia de la comunidad, pues implícitamente la idea de igualdad y libertad estaban a la base de estas sociedades. Bookchin recuerda nuevamente el ejemplo que presentó en su anterior obra: la comunidad Wintu que, en tanto “eco-comunidad”, hace posible concebir un nuevo orden político para las sociedades modernas, pues el tipo de participación que sus miembros ejercían no solo estaba en relación con el mundo social, sino con su mundo natural. Ahora, si bien no se pretende abordar el pensamiento político de Bookchin en la presente tesis, es importante considerar los principios ecológicos que toma de las sociedades orgánicas en tanto testimonio histórico sobre la posibilidad de aplicar su teoría de Ecología Social al contexto de hoy. Para el pensador estadounidense, tales sociedades tienen sus orígenes en la consciencia primigenia de la humanidad sobre su propia sociabilidad, no solamente desde una dimensión cognitiva sino desde una consideración ontológica del mundo natural; conviene en este punto recordar el vínculo con la concepción de Hegel (1983) sobre el hombre como “ser natural viviente”. Para Bookchin, es posible recuperar una sabiduría que no ignoraba nuestro vínculo primordial con la naturaleza y que permitía observar la totalidad desde diversas perspectivas para, eventualmente, subsanar y trascender la separación entre la humanidad y la naturaleza que en otro tiempo tuvieron las llamadas sociedades orgánicas.

El camino que emprenda la humanidad deberá ir más allá de los intereses y las relaciones de carácter exclusivamente económico, como predomina en la sociedad de mercado que ha criticado Marx y sus herederos, para pensar desde el terreno ecológico.

En la teoría de Bookchin (192), ello supone pensar en eco-comunidades antes que en la comunidad de mercado del capitalismo. Tales comunidades ecológicas, por ejemplo, harían uso de ecotecnologías desde la responsabilidad moral hacia los demás miembros de tal comunidad, pues se ven parte de un mismo hogar –recordando el sentido etimológico de *oikos*– antes que de un mercado donde prevalece la relación entre compradores y vendedores; en las eco-comunidades la relación entre sociedad y naturaleza se caracteriza por ser una relación recíproca, complementaria e integral. En el fondo, lo que pretende la Ecología Social es subsanar la división entre la humanidad y la naturaleza esclareciendo y recuperando los distintos modos de interrelación dentro de las comunidades sociales como de las comunidades naturales que componen el ecosistema, teniendo en consideración la interacción profunda y existencial entre ambas. Bookchin considera que la naturaleza es una precondition para el desarrollo de la sociedad en tanto que las cualidades específicas de la naturaleza se convierten en la base para formas específicas de la sociedad –como otrora observó Marx a partir de su materialismo histórico– dando lugar al despliegue de sus potencialidades. Para Bookchin, es necesario considerar el sentido histórico que tiene tanto la sociedad como la naturaleza, entendiendo así también que un ecosistema no es resultado del azar, sino que tiene un sentido de autorrealización que da inteligibilidad a las relaciones entre los seres humanos y al interior del ecosistema, lo que desarrolla más adelante con su noción de “naturalismo dialéctico”.

En el fondo, la Ecología Social de Bookchin presupone una *naturaleza evolutiva* dentro y alrededor de nosotros, es decir, la posibilidad de evolución en nosotros y en nuestro entorno natural. A diferencia de Hegel, el ecologista estadounidense incorpora la teoría de evolución natural de Darwin como parte fundamental de una dinámica totalizadora e integradora en los ecosistemas. Valga recordar que si bien la dialéctica hegeliana concebía esta dinámica de totalidad, su tiempo histórico carecía todavía de la noción científica de evolución y ecosistema. Bookchin (1982) considera que la complejidad y variedad propia de la diversidad se va integrando dinámicamente en los ecosistemas hasta lograr una estabilidad ecológica que va aumentando en la medida que el ecosistema se vuelve más complejo y diverso. Pero advierte que el concepto de totalidad no significa un proceso concluido, sino abierto tanto al curso natural como al curso social de la historia que, a su vez, pueden compartir un mismo destino; esta última idea se condice con la concepción histórica de Marx (2015), quien entendía el condicionamiento mutuo de la historia de la naturaleza y la historia de los hombres.

Bookchin remarca que la evolución natural se encuentra trabajando en la naturaleza y, por tanto, la humanidad ha de ser cautelosa para no interrumpir sus procesos naturales. No solo eso, Bookchin sugiere que la humanidad podría aprender de tales procesos que siguen un curso espontáneo a lo largo de la historia, pues tal espontaneidad dentro de los ecosistemas implica para Bookchin la posibilidad objetiva de la idea de libertad y autoconsciencia –como ya lo había sugerido en su anterior obra– no solo en el reino social, sino también dentro de la naturaleza en tanto reino natural. Resulta fundamental entonces notar que en la teoría de Bookchin la noción de estabilidad no es solo importante y necesaria dentro de los ecosistemas naturales, sino que, en cierto sentido, es la condición de posibilidad para garantizar la espontaneidad dentro del mundo natural y social que constituyen tal ecosistema. En última instancia, el desarrollo y el crecimiento tanto de la estabilidad como de la espontaneidad en los ecosistemas reflejaría la libertad y reconciliación a la que apunta la Ecología Social.

Si bien la racionalidad del hombre moderno pareciera por sus acciones estar dirigida a explotar la naturaleza, la mirada esperanzadora de Bookchin (1982) permite entrever en la capacidad destructora también la capacidad reestructora de la humanidad, aunque su misma contradicción pareciera impedir la posibilidad de reconciliación. Considerando esta potencialidad humana, surge el concepto de Ecología Social, en respuesta a la necesidad de una teoría social y científica de carácter reestructivo que permita abordar la crisis ecológica y social que enfrenta la humanidad. Pero como ya lo hizo en su anterior obra, advierte el peligro que corre la noción de ecología cuando el ambientalismo lo desarraiga de sus raíces y su contexto histórico-social, sin cambiar realmente la visión instrumentalista y mecanicista sobre “objetos” naturales, o bien permaneciendo en la idea de simple unidad en lugar de concebir la realidad como totalidad en desarrollo. Esta distinción es fundamental en su teoría ya que recuerda la riqueza de las diferencias que se encuentra precisamente en la particularidad que tiene cada especie, evitando así lo que Hegel (2017) ya advertía: las noches “donde todos los gatos son pardos”. Por ello, es importante señalar qué entiende Bookchin por el concepto de *totalidad*, a saber, “los variables niveles de realización, un despliegue de las particularidades que están latentes en una potencialidad aparentemente no desarrollada todavía” (1999, p. 111). El desarrollo de potencialidades al final del proceso permitirá alcanzar una plenitud que se mostraría en la unidad ecológica entre las comunidades humanas y las demás comunidades naturales, sean estas animales o botánicas; por

supuesto, la convivencia armónica de estas comunidades se manifestaría en lo que Bookchin llama “eco-comunidades”.

Finalmente, el clímax de este proceso dialéctico resultaría en un ecosistema total y pleno fruto de tal unidad ecológica, donde la naturaleza pueda imprimir su carácter en la humanidad, explicando con ello su crítica al eclecticismo y al reduccionismo que impiden la realización de un proyecto crítico y radical. La Ecología Social, por el contrario, no divide la dimensión social y la dimensión ecológica para tratarlas por separado, pues considera la crisis de la primera intrínsecamente vinculada a la segunda, de allí su propuesta de reorganizar la sociedad con una filosofía y sensibilidad ecológica; es decir, su propuesta exige un modo de pensar y sentir radicalmente distinto. En su libro de 1982, Bookchin comentaba que una motivación para publicar dicha obra surge de su preocupación al notar que varios ecologistas han subvertido la unidad, coherencia y enfoque radical de sus escritos anteriores para proponer “soluciones” parciales y cosméticas a la crisis ambiental y, consecuentemente, diluir su consistencia y radicalidad. El esfuerzo intelectual y compromiso activo de varias décadas de Bookchin parece haber encontrado en el pensamiento dialéctico la manera de repensar el mundo y sus interrelaciones, a la vez que le permite elaborar una crítica al relativismo ético que ha impedido encontrar una ética ecológica racional que responda a la crisis que atraviesa el planeta Tierra en la actualidad. El resultado de tal reflexión dialéctica con sus respectivas consideraciones éticas se muestra en las páginas de su obra más madura, que se desarrolla con mayor hondura y amplitud en lo que sigue.

### **2.3. Posibilidades del naturalismo dialéctico para una relación ética**

La aproximación dialéctica de Bookchin para comprender la crisis ecológica actual y proponer una alternativa teórico-práctica no aparece de forma improvisada y sorpresiva en sus últimos escritos. Al contrario, ya en sus ensayos de la década de los 60s y 70s incluidos en su obra *Hacia una Sociedad Ecológica*, considera el mundo como una realidad dialéctica –tomando como base el pensamiento dialéctico e histórico de Hegel– desde la mirada crítica de Marx sobre el sistema capitalista, pero sin suscribirse a una lectura materialista de la historia. Por su parte, el libro *La Ecología de la Libertad* desarrolla y profundiza de forma explícita tal aproximación dialéctica, emprendiendo una lectura histórica de las sociedades orgánicas y una crítica a las relaciones de dominio. Pero

no será hasta su obra *La Filosofía de la Ecología Social. Ensayos sobre el naturalismo dialéctico* de 1990 –en inglés *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*– que Bookchin presente una noción fundamental para sustentar y comprender el desarrollo de su propuesta teórica: el *naturalismo dialéctico*.

Su mismo nombre no es sino consecuencia del pensamiento dialéctico que el ecologista estadounidense ha mantenido a lo largo de sus escritos y que ahora entrará en relación con la idea de “naturalismo”. La presente obra ya madura de Bookchin (2022) pretende afirmar su teoría de Ecología Social afianzándola sobre fundamentos filosóficos más sólidos y arraigados en una racionalidad dialéctica que, en última instancia, permita sentar las bases para formular una ética ecológica que trascienda la extendida ética subjetiva del mundo contemporáneo. La obra busca presentar un marco filosófico que pueda ser aplicado para construir una sociedad más racional que pueda practicar una ética ecológica. Para el autor, ello supone dejar atrás la “racionalidad convencional” que procura distinguir y delimitar los fenómenos empíricamente, despreocupada por las implicancias éticas en su aplicación técnica –que bien alude a la racionalidad instrumental en cuestión– y adoptar, por el contrario, una racionalidad dialéctica que se condice con una realidad dialéctica, siguiendo con ello los pasos de Hegel y Marx, más allá de sus respectivas interpretaciones sobre el desarrollo de la realidad histórica. Ahora bien, al plantear una propuesta tan ecológica como filosófica, el pensador estadounidense reconoce que su teoría debe responder a la cuestión sobre “el lugar del ser humano en la naturaleza”, es decir, si el primero es parte de la segunda o habrá que conservar su distinción y separación cómo lo hizo la modernidad.

### **2.3.1. Dialéctica “naturalista”**

Para entender el naturalismo de Bookchin, hay que explicar en primer lugar qué entiende el autor por “naturaleza”, a sabiendas que no necesariamente se la debe concebir separada de la sociedad humana, si bien se puede hacer una distinción. Bookchin (2022) señala ya en el prefacio de su obra la concepción que empleará en adelante de naturaleza –siguiendo a los antiguos griegos– como “totalidad del Ser”, a saber, todo aquello a nuestro alrededor que abarca tanto seres orgánicos, comúnmente llamados seres “naturales”, como a los seres inorgánicos, por ejemplo, los ríos o los astros del cielo. No obstante, el autor da un paso más y sugiere el uso de adjetivos para hacer una importante distinción que aclara en qué manera el ser humano forma parte de la naturaleza: cuando

se habla de naturaleza sin ningún adjetivo usualmente se alude al mundo orgánico que puede llamarse “primera naturaleza”, que se entiende como la *evolución acumulada del mundo natural* que existe en continuidad y discontinuidad con la “segunda naturaleza”, entendida más bien como la *evolución de la sociedad*. Interesa notar que, si bien el hombre en sociedad comparte una naturaleza propia con su grupo social, no puede ser separado de la naturaleza orgánica donde vive; segundo, si bien es posible hacer una distinción entre ambas “naturalezas”, hay que reconocer que las dos pueden estar en una relación de armonía como en una relación de conflicto. Ello dependerá no tanto de la naturaleza orgánica que sigue su proceso evolutivo natural, sino del ser humano que va evolucionando según su libertad y racionalidad propia. La distinción entre primera y segunda naturaleza es fundamental en la teoría de Bookchin precisamente porque permite comprender las consecuencias éticas que se desprende de la segunda sobre la primera naturaleza, como se dirá más adelante.

A lo largo del pensamiento de Bookchin, no es irracional pensar que su punto de partida sea la naturaleza antes que la razón como fundamento de la humanidad, revirtiendo con ello tanto la perspectiva racionalista de la modernidad en Occidente como la primacía que la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort otorga a la razón. Si bien los antiguos griegos ya reconocían al hombre como ser racional, tenían una concepción de naturaleza mucho más amplia que no podía ser comprendida en su totalidad por la sola razón, como pretendieron hacer varios pensadores modernos y sus críticos posteriores. Al mismo tiempo, hay que aclarar que Bookchin no minusvalora la razón humana, sino que procura poner en perspectiva a los seres racionales en relación con los demás seres naturales. En efecto, Bookchin (2022) considera que los seres humanos no dejan de ser naturales por ser racionales –así como lo hizo Hegel– pues su racionalidad no es sino producto de la evolución natural; de tal modo, resulta natural para los seres humanos crear una “segunda naturaleza” mediante el desarrollo de la cultura humana con una variedad de comunidades institucionalizadas, técnicas efectivas, lenguaje simbólico y recursos administrados. Tal consideración está a la base del naturalismo de Bookchin, que no es sino su esfuerzo por “ecologizar a la dialéctica” –en inglés *“ecologizing the dialectic”*– con el afán de no caer en las ideologizaciones que han caracterizado a la modernidad: el dualismo y el monismo. Para Bookchin, esto es posible si tenemos en cuenta las diferencias entre la primera y segunda naturaleza, pues la oposición entre ambas –como lo hizo Descartes al oponer mente y cuerpo– decantará inevitable en el dualismo; mientras

que la disolución de una sobre la otra supondría concebir una sola realidad que no distingue lo propio del mundo social o lo propio del mundo natural, como recientemente ha postulado el biocentrismo. El pensador ecologista sostiene que ambas ideologías en el fondo aceptan la dominación, sea del hombre hacia la naturaleza, como lo ha hecho el sujeto cartesiano, o bien de la naturaleza sobre el hombre, como supondría el monismo biocéntrico. Por tanto, es fundamental interrogarse cómo se deriva la segunda de la primera naturaleza, pues de ello depende el modo en cómo la sociedad se relaciona con el mundo natural.

La ciencia natural del siglo XIX daría un paso agigantado que permitirá a Bookchin adoptar una mirada oportuna, novedosa y, si se quiere, más próxima a la realidad sobre el mundo natural. En lugar de realizar una lectura dialéctica desde una filosofía idealista o bien desde una posición materialista, la gran novedad que supuso la teoría científica sobre la evolución natural permitió a Bookchin repensar la realidad de manera distinta de Hegel o Marx, reconsiderando sus respectivas premisas filosóficas. La teoría evolutiva de Darwin propuesta en *El origen de las especies* de 1859 permitiría a Bookchin actualizar el pensamiento hegeliano desde una perspectiva naturalista, pues el idealismo de Hegel no incorporó a su dinamismo dialéctico una comprensión evolutiva del mundo natural; ahora, si bien Darwin no fue un pensador dialéctico, su teoría de evolución natural contiene un movimiento dialéctico, como sostiene McGowan (2022). Por otro lado, el mismo autor recuerda que hay nociones fundamentales en el pensamiento de Bookchin que son herencia de la dialéctica hegeliana –entre ellas la contradicción como motor de la realidad– en tanto Bookchin teoriza la evolución como un proceso dirigido por la estructura contradictoria del todo; así, siguiendo la dialéctica hegeliana, cada entidad natural que se ve extrañada de sí, será confrontada por su contrario hasta transformarse progresivamente en algo distinto. De tal manera, Bookchin valora el rol de la contradicción dentro de la naturaleza, sin ignorar el consecuente conflicto inherente en la realidad, para así incorporarlo en la dinámica evolutiva que sigue la naturaleza.

No hay que olvidar que la comprensión de la naturaleza para los pensadores modernos y los antiguos griegos era muy distinta a la que se tiene hoy en día tras los postulados darwinianos. Bookchin (2022) señala que su naturalismo dialéctico, en lugar de concebir una naturaleza matematizable o bien dividida en jerarquías, considera una naturaleza en proceso de mediación continua que se va enriqueciendo del trabajo realizado por la evolución natural, donde tienen lugar la contingencia, la espontaneidad y

la creatividad de la misma naturaleza, sin necesidad de postular la idea de un Absoluto como otrora lo hizo Hegel. En otras palabras, la naturaleza se concibe esencialmente como un proceso evolutivo, pues Bookchin argumenta que es no solo lo que existe a nuestro alrededor, sino el desarrollo evolutivo y eterno que, desde lo más sencillo y elemental, alcanza el grado más complejo y completo (Karageorgakis & Lyrou, 2023). Incluso, Bookchin (2022) va más allá de la teoría de Darwin y señala la actividad metabólica que caracteriza el mundo orgánico ya que refleja una incipiente identidad propia en los organismos y una forma rudimentaria de subjetividad, pues así pueden estos conservarse y dirigir su propia actividad; de allí retoma su crítica a la teoría de sistemas, tanto a su concepción mecánica como a su lógica de “paso tras paso” que elimina cualquier idea de subjetividad en la naturaleza. Por el contrario, sostiene que su aproximación dialéctica se realiza desde la “edución” –en inglés, *eduction*– antes que por vía de la “deducción”, asociando a esta última acción a la demanda que sigue la lógica del *if-then* –“si A, entonces B”– que caracteriza el pensamiento científico racionalista y sistemático que el estadounidense llama “razón convencional”. Aunque sutil, tal distinción es fundamental ya que por vía de la edución –un término poco usado en el español que significa “sacar algo de otra cosa” (RAE, s.f.)– se manifiestan y articulan completamente las posibilidades latentes en la realidad, contrario a la idea deductiva de que B tiene que necesariamente desprenderse de A; esta lógica muestra el orden que ha de seguir cada paso para completar el proceso, pero en realidad no puede ni pretende explicar el sentido que tiene la dirección que sigue el proceso en cuestión, es decir, su *telos*. En otros términos, Bookchin considera que los *if* son potencialidades que en el *then* llegan a ser actualizaciones en un proceso donde los “pasos”, antes bien, son etapas de desarrollo que dan consistencia a dicho proceso dialéctico de maduración inacabada, pues concibe una totalidad donde cabe la posibilidad de un autodesarrollo constante y continuo desde una perspectiva ecológica, es decir, una realidad que entiende el *Oikos* como “totalidad del Ser”.

Siguiendo la dialéctica hegeliana, se entiende la convicción que tiene Bookchin de una realidad que va desarrollándose progresivamente sin dejar de estar en movimiento, en dirección a una realidad cada vez más plena y completa que sigue un “recorrido transformador”, por emplear el término de Valls Plana (1994). Contrario a la idea del azar y la contingencia en la teoría de Darwin –que no propone ningún sentido ni dirección específica más allá del esfuerzo por sobrevivir y adaptarse–, el ecologista estadounidense

entiende su noción de naturalismo dialéctico como un progresivo crecimiento de la autoconsciencia en un mundo racional y como una totalidad que se desarrolla orgánicamente hasta alcanzar un mayor grado de “unidad-en-la-diversidad” que refleja tanto la armonía como la reconciliación de los contrarios y lo no-transformado. Ahora, si bien Bookchin no adopta una postura explícitamente teleológica, sostiene que el naturalismo dialéctico hace posible vislumbrar una finalidad, mas no definir ni develar ningún *telos* preestablecido; por ello, Clark (2008) sostiene que la dialéctica de Bookchin acepta el modelo de una “teleología interna” donde la contradicción primaria se encuentra al interior o es inmanente al ser en cuestión, motivo por el que critica a Bookchin de adoptar una lectura meramente inmanente de la dialéctica.

Sin embargo, una realidad dialéctica que concibe lo que “algo es” en acto y aquello que “puede ser” en potencia permite concebir una realidad dinámica que no está determinada por leyes estáticas, al contrario, pensar que las cosas podrían ser de modo distinto. El naturalismo dialéctico de Bookchin (2022) se pregunta precisamente por aquella realidad más completa, desarrollada y racional no tanto por “lo que es” –traducción del *what-is* que usa el autor– sino por “lo que puede ser” –traducción de su *what-should-be*–. Otra pertinente aclaración de Bookchin sobre la dialéctica hegeliana está en torno al concepto de “realidad” en Hegel que en alemán puede ser traducido como *Realität*, entendida como la realidad inmediata y empírica que no necesita efectuar ninguna potencialidad, o bien como *Wirklichkeit*, que en tanto actualidad dialéctica se constituye el cumplimiento de un proceso racional. Tal actualización deja de ser posible si se niega una racionalidad interna en la realidad que permita educir un *telos* que permita, a su vez, encontrar una dirección inherente en la realidad para comprender el paso de lo potencial a lo actual, es decir, de “lo que es” a “lo que puede ser”. La racionalidad y praxis humana vendrían a ser parte de ese *telos* en la evolución del mundo natural y social.

En resumen, la dialéctica como concepción de la realidad que en su desarrollo histórico va superando las contradicciones que surgen a lo largo del propio recorrido es “naturalista” en cuanto considera el devenir de esa realidad en relación con la naturaleza. Para Bookchin (2022), tal dialéctica evolutiva explica cómo la primera naturaleza deviene orgánicamente en una segunda naturaleza cuando la realidad biológica pasa a ser una realidad social; así, antes que un método, considera a su dialéctica como una filosofía “existencialmente vital” y “palpablemente orgánica” que apunta a la reconciliación entre la primera y segunda naturaleza en una creciente complejidad de las interrelaciones. Para

Bookchin, cabe tal posibilidad cuando la racionalidad del hombre educa y posibilita la actualización de las potencialidades inherentes en el mundo natural y social para seguir su *telos*. De tal manera, la posibilidad de que el ser humano permita que “lo que es” devenga en “lo que puede ser”, se constituye en un criterio ético en tanto posibilita cambiar el rumbo de la dirección que sigue la evolución natural, particularmente cuando las contradicciones que se perciben muestran una realidad que no ha llegado a ser la actualización de algo mejor. Tales consecuencias éticas se desarrollarán en lo que sigue.

### 2.3.2. Consecuencias éticas

El naturalismo dialéctico de Bookchin es una propuesta teórica que permite a la sociedad reconocer que no se encuentra atrapada bajo las condiciones sociales que han marcado su desarrollo histórico –como ha sido el énfasis de la dialéctica hegeliana y, particularmente, el materialismo histórico de Marx– sino que este rumbo puede cambiar al hacerse autoconsciente de la evolución natural que ocurre en el mundo donde habita (Karageorgakis & Lyrou, 2023). En efecto, para Bookchin (2022) la intervención del ser humano sobre la naturaleza resulta inevitable e, incluso, inherente; y si aquel concibe a la naturaleza carente de autoconciencia y reflexividad propia, el hombre tomará distancia de ella, resultando en el dualismo que prevalece hasta el día de hoy. Por el contrario, desde la posición naturalista y sensibilidad ecológica que propone Bookchin, el ser humano puede concebirse “corresponsable” o bien “administrador encargado” de la Tierra –traducción del inglés *stewardship of the Earth*– para integrar radicalmente la primera y segunda naturaleza siguiendo lineamientos ecológicos. Bookchin asociará a ambas en una sola Naturaleza –con mayúscula– entendida como “Naturaleza liberada” que será aquella a la que pertenece armónicamente una sociedad ecológica capaz de minimizar el sufrimiento que existe tanto en la primera como en la segunda naturaleza, concretamente el sufrimiento que la sociedad infringe sobre la naturaleza con sus acciones irresponsables y –siguiendo la traducción alternativa de *stewardship*– sus malas prácticas administrativas sobre el *Oikos* en que habita la sociedad humana.

Aclarada su noción de naturalismo dialéctico desde su pretensión reconciliadora para la sociedad y la naturaleza, es posible ahondar en el rol fundamental que Bookchin (2022) entiende para la humanidad en la evolución natural para forjar una ética ecológica que tendría lugar, por supuesto, dentro de una sociedad ecológica: “It is not only we who must have our own place in nature but nature that must have its place in us” [No somos

nosotros quienes debemos tener un lugar propio en la naturaleza, sino la naturaleza la que debe tener su lugar dentro de nosotros] (p. 63). Volver sobre la distinción de Bookchin entre la primera y segunda naturaleza permite comprender tanto su relación de interdependencia como su relación de corresponsabilidad. Para el pensador ecologista, si bien la primera naturaleza sigue un desarrollo natural inconsciente desde la perspectiva humana, no por ello debe ser explotada por el hombre, quien tiene la capacidad de alterar el proceso evolutivo natural; por otro lado, tampoco se puede afirmar que esta carece de racionalidad o significado. Bookchin sostiene que hoy en día, la segunda naturaleza –que comprende la naturaleza cultural, social y política de la humanidad– parece haber absorbido la primera naturaleza, pues no hay parte en el mundo que no se vea afectada por la actividad humana; al contrario, como producto de la evolución de la primera naturaleza, la segunda naturaleza debería hacerse responsable de ser la “voz” de aquella naturaleza que carece de voz propia. Ello resulta evidente si prestamos atención a nuestro propio discurso, especialmente cuando criticamos a la sociedad de explotar, degradar o abusar del mundo natural; para Bookchin, el hombre es capaz de autocriticar su actitud antropocentrista y, al hacerlo, reconocer que su segunda naturaleza conlleva una responsabilidad moral hacia el mundo natural, es decir, hacia la primera naturaleza.

Por tanto, la crisis ecológica actual no solo evidencia la separación entre ambas naturalezas, sino el silencio de la sociedad frente al sufrimiento del mundo natural por el mal accionar del mundo social. La explicación del pensador ecologista de esta situación se remonta a la modernidad: por un lado, recuerda la separación cartesiana entre alma y cuerpo que termina por separar la “naturaleza” del hombre respecto al mundo natural; por otro, la homogenización del mundo y la consecuente objetivación de las relaciones humanas en la sociedad de mercado, valiéndose de la crítica marxista. El gran peligro que advierte Bookchin está precisamente en desconocer que la naturaleza se caracteriza por la armonización de las diferencias, es decir, por lo que llama “unidad-en-la-diversidad”; de hecho, el resultado de tal diferenciación muestra la existencia de una incipiente libertad dentro del reino natural. Por supuesto, esta libertad no es la misma que caracteriza a la humanidad racional, pues no se pretende equiparar el mundo social con el mundo natural. Lo que el pensador ecologista propone es reconocer en la sociedad la realización plena de la dimensión latente de libertad en la naturaleza como producto de un proceso evolutivo; en sus términos, Bookchin (2022) observa que *la naturaleza es un reino potencial de libertad y subjetividad, mientras que la humanidad es potencialmente la*

*expresión más autoconsciente y autorreflexiva de ese desarrollo natural* (p. 68). Como tal, el ser humano tiene no solo la libertad, sino la responsabilidad de emprender una reflexión ético-ecológica.

Bookchin considera que tal implicancia ética supone una mirada más amplia de la realidad, a saber, una mirada dialéctica de la evolución natural y, no menos importante, la posición del ser humano en sociedad desde un lugar distinto –no por ello jerárquico– dentro del proceso evolutivo que sigue la naturaleza. De tal modo, la Ecología Social pretende asumir la responsabilidad de dar un contenido ético a la humanidad que lleva dentro de sí un “núcleo natural” en tanto reconoce que la sociedad se deriva de la naturaleza y ello sin necesidad de degradar o rechazar una en favor de la otra. Para Bookchin, una sociedad ecológica es capaz de trascender cualquier postura divisiva y fragmentaria del pasado o del presente, logrando así un verdadero progreso al colocar la libertad y la razón humana al servicio de una fecundidad natural. La contribución del naturalismo dialéctico de Bookchin no solo ha sido incorporar la teoría de evolución natural como parte esencial en la comprensión filosófica de la naturaleza, sino también sostener una ética que posibilite vislumbrar un futuro viable para la humanidad. Si bien lo primero da cuenta de la progresión cada vez más compleja en el mundo natural que deviene en un marco social de interrelaciones sociales, lo segundo permite asumir que la sociedad no solamente evolucionó, sino que decidió constituirse en lo que es ahora a partir de sus propias decisiones (Karageorgakis & Lyrou, 2023). En efecto, su esfuerzo por entender la relación entre la historia social y la historia natural en su conjunto expande nuestra consciencia hacia la potencialidad ética contenida en dicho movimiento de carácter *simbiótico* –es decir, mutuo y benéfico– de la historia, como sostienen Brincat & Gerber (2015), entendiendo que el naturalismo dialéctico de Bookchin reconoce las contradicciones del presente.

En última instancia, el pensador ecologista defiende y describe lo que sería una *ética ecológica de la libertad*: Una diversidad que alimenta la libertad, una interactividad que potencia la complementariedad, una totalidad que promueve la creatividad, una comunidad que fortalece la individualidad, y una creciente subjetividad que permite una mayor racionalidad (Bookchin, 2022). Con esta descripción, el estadounidense refiere a una eco-topía que cada vez toma mayor forma y claridad, conservando como baluarte y condición de posibilidad una libertad humana que se traduce en una ética de carácter ecológico. De tal modo, se muestra alcanzable el horizonte de la “Naturaleza liberada”

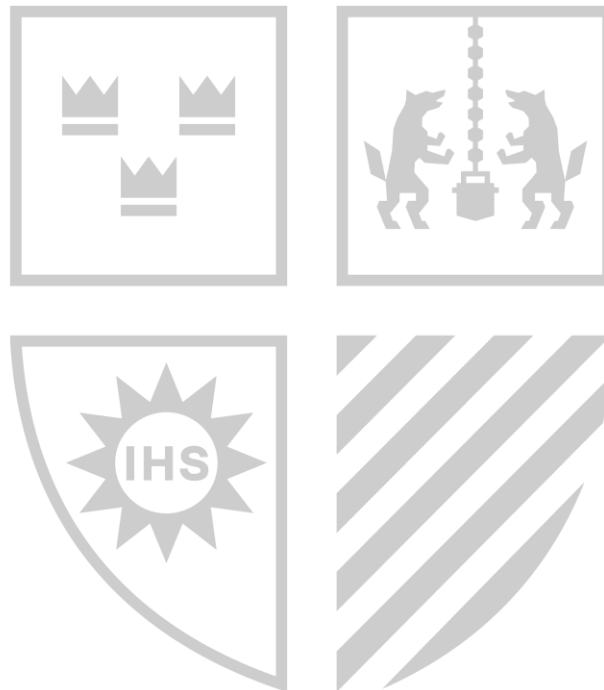
que concibe Bookchin y su añorada eco-topia para una humanidad inmersa en un mundo biológico –es decir, impregnado de vida– junto con otros seres naturales. El naturalismo en su dialéctica ayuda tanto a comprender el lugar del ser humano en la naturaleza –la cuestión que su teoría procura responder– como su consecuente responsabilidad hacia ella; así, el naturalismo dialéctico admite las *relaciones ecológicas* entre seres humanos y no-humanos que ayudan a poner en perspectiva que las relaciones sociales son tan solo un subconjunto de las anteriores (Karageorgakis & Lyrou, 2023), abriendo la posibilidad de pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza en nuevos términos.

### 2.3.3. Límites de la teoría de Bookchin

Aunque valioso, el naturalismo dialéctico de Bookchin al igual que su teoría de Ecología Social, no está exento de limitaciones que merecen ser señaladas. Primero, la rigurosidad de su análisis histórico sobre lo que él llama “sociedades orgánicas” puede ser seriamente cuestionado, particularmente su interpretación y afirmación de que estas sociedades fueron “no-jerárquicas”. Si bien procura ser cuidadoso explicando que ello no supone invisibilizar las diferencias ni mucho menos la complementariedad entre sus miembros, difícilmente se puede concebir una sociedad sin una organización social estructurada o bien con un ordenamiento exclusivamente horizontal. En todo caso, correspondería a la antropología e historiografía explorar en qué medida o qué sentido tales sociedades fueron o serían posibles a lo largo del tiempo. Ahora, dado que la presente tesis versa sobre la relación entre el ser humano y su entorno natural –antes que sobre las estructuras socioeconómicas históricas– la teorización de Bookchin no deja de arrojar importantes luces sobre esta relación. Segundo, la interpretación científica sobre la teoría de evolución de Darwin tampoco es del todo clara o explícita en el naturalismo dialéctico. Y si bien no supone mayor complicación al emprender una lectura filosófica sobre tal concepto, permitiría comprender con mayor precisión de qué manera los postulados darwinianos se acoplan dentro de su aproximación dialéctica sobre una naturaleza evolutiva.

Tercero, conviene señalar la aguda crítica que hace Clark (2008) a la noción de Bookchin por “domesticar” a la dialéctica en los siguientes tres puntos: A) antes que “ecologizar” a la dialéctica, lo que ha hecho Bookchin es instrumentalizarla para fundamentar una metafísica neo-aristotélica basada en la idea de potencialidades y un modelo de teleología interna que él mismo se rehusaba a reconocer; B) la caricatura y

simplificación que hace del pensamiento científico y analítico, describiéndolo como mera “razón convencional”; y C) no da ninguna evidencia de que la finalidad del mundo social es análoga o se condice con la finalidad del mundo natural. Sin embargo, más allá de las válidas críticas de Clark a Bookchin sobre la “domesticación” de la dialéctica, en ocasiones con argumentos de tono más *ad hominem*, no quita la fuerza que el naturalismo dialéctico ha traído a la discusión filosófica para desafiar al hombre –en su capacidad de entender y confrontar el mundo dialécticamente– a repensar las relaciones que tiene con sus congéneres y los seres no-humanos a través de una nueva óptica. En Bookchin, esta aproximación que se contrapone a la lógica de la “racionalidad convencional” procura mostrar que hay una alternativa teórica que posibilite adoptar una nueva praxis de carácter ecológico.



### **CAPÍTULO III – REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE EL SER HUMANO Y LA NATURALEZA**

Los esfuerzos de la filosofía occidental para pensar y dar cuenta del mundo así como del lugar del ser humano han sido considerables a lo largo de su historia. El primer capítulo pretendía recuperar la concepción de *physis* de los antiguos griegos como aquella realidad holística que el hombre habita y aspira conocer cada vez más; tal noción cambió notablemente cuando pasó a ser concebida como mundo natural, es decir, como “naturaleza”. Pero no sería hasta la modernidad, y más concretamente a raíz del dualismo cartesiano, que la realidad podía ser concebida ontológicamente distinta entre el hombre –ser pensante– y la naturaleza –extensión natural– como dos polos opuestos. Ahora bien, la preocupación está en cómo se entiende teóricamente la relación entre el ser humano y la naturaleza, pues ello puede bien facilitar o impedir una relación armónica en la praxis. En el contexto de la actual crisis ecológica que atraviesa la humanidad que habita el planeta Tierra, a partir de los anteriores capítulos se ha procurado presentar y explicar el conflicto en la relación hombre-naturaleza tras la modernidad para, finalmente, repensar dicha relación dentro de un mismo *Oikos*. En la búsqueda de una propuesta teórica para abordar tal problemática, se ha expuesto la Ecología Social del pensador estadounidense Murray Bookchin y, particularmente, su noción de naturalismo dialéctico.

Este último capítulo se detiene a repensar la relación entre el ser humano y la naturaleza tras la importante crítica de Horkheimer a la racionalidad instrumental de la modernidad en el contexto de una sociedad industrial avanzada, pero no es este su cometido principal. Aunque el análisis crítico a una sociedad concreta ha sido valioso para explicar la problemática en un contexto histórico específico, lo es sobre todo porque permite identificar el carácter instrumental en las relaciones sociales así como de la sociedad hacia la naturaleza. Con ello, es posible apreciar el aporte a la discusión filosófica de la teoría de Bookchin, marcada por una racionalidad dialéctica de carácter naturalista que permite concebir y hablar de relaciones ecológicas para ir más allá de la

problematización sobre las relaciones de carácter instrumental que teorizan los francfortianos. El cometido principal de este tercer capítulo es principalmente expresar cómo el naturalismo dialéctico de Bookchin, en su esfuerzo por repensar la relación hombre-naturaleza en el ámbito filosófico, permite al ser humano concebirse no solo como “parte de” la naturaleza, sino saberse “responsable de” ella para, consecuentemente, adoptar una praxis ética.

### 3.1. Necesidad de plantear una nueva óptica

A lo largo de la presente tesis, se ha empleado constantemente términos como dialéctica, naturalismo y racionalidad, muchas veces empleados en conjunto: racionalidad dialéctica, naturalismo dialéctico, o racionalidad dialéctica de carácter naturalista. Tales términos, empleados fundamentalmente para exponer la teoría de Ecología Social, así mismo permiten hablar de distintas perspectivas que se contraponen a lo planteado por Bookchin. Por un lado, se ha referido a la racionalidad instrumental de la modernidad – referida como “racionalidad convencional” para el ecologista estadounidense– en contraposición a la racionalidad dialéctica que Bookchin desarrolla a partir del legado filosófico de grandes pensadores occidentales como Aristóteles, Hegel y Marx. Hablar de “racionalidad”, entonces, ha referido al modo en que la razón del hombre concibe y comprende la realidad para, consecuentemente, actuar en el mundo. Decir que esta racionalidad es “dialéctica”, es concebir una realidad como totalidad que deviene, es decir, que se desarrolla a partir de las contradicciones en sí misma y, esencialmente, evoluciona. Por último, definir la dialéctica como “naturalista” siguiendo la teoría de Bookchin –entendiendo que la noción de *naturalismo* puede seguir interpretaciones distintas– indica que tal realidad dialéctica se concibe como una sola Naturaleza compuesta por un mundo natural y otro social que evolucionan uno junto al otro, permitiendo comprender la relación hombre-naturaleza.

Ahora bien, no son pocos los pensadores contemporáneos que han propuesto maneras alternativas de concebir el mundo para repensar la relación hombre-naturaleza, sometiendo a crítica el paradigma moderno de índole racionalista e instrumentalista. Aunque la teoría de Bookchin podría considerarse una perspectiva más, su riqueza está en la consideración explícita de dicha relación y las consecuencias éticas que se desprenden de ella. Por tomar un caso distinto dentro de la tradición del pensamiento

occidental: Heidegger (1993) propone romper la dualidad sujeto-objeto de la modernidad para abrirse a un nuevo modo de “ser-en-el-mundo” y, con ello, de relacionarse con el entorno donde habita. Intérpretes heideggerianos como Foltz (1995) entienden que habla de una relación existencial de *inhabitación* –es decir, ni metafísica ni ecológica en sentido científico– centrada en la relación entre el hombre y la naturaleza. Su proyecto filosófico holístico, anti-dualista y no-fundamentalista como sugiere Guignon (1990), exhibe algunas limitaciones de la crítica de Horkheimer en tanto que todavía conserva la dualidad entre razón y naturaleza, otorgando primacía a la primera sobre la segunda; sin embargo, Heidegger no se centra en la responsabilidad humana sobre la naturaleza.

Ahora, tal interacción del hombre con su entorno supone que el mundo se comprende desde la cotidianidad y praxis de su vida. Honneth (2007), un pensador francfortiano más contemporáneo, señala que para Heidegger hay una preeminencia de la experiencia cualitativa sobre el entorno físico que el hombre necesita acceder previo a relacionarse con él teóricamente, dando a entender que la interacción relacional precede a la teoría. Con el planteamiento heideggeriano se pretende mostrar solamente que la relación hombre-naturaleza puede repensarse otorgando primacía a la experiencia con el mundo natural por delante de la razón. Por otro lado, se puede remitir también como alternativa a la filosofía del pragmatismo, orientada a la utilidad práctica que las cosas tienen para el hombre. De hecho, emprender una lectura pragmatista sobre la razón instrumental que desarrolla la Escuela de Fráncfort permitiría matizar entre una concepción negativa de la racionalidad instrumental, ligada a la idea de dominación social, y otra más positiva, ligada a la interacción del hombre con el mundo (Martín, 2016). Horkheimer, antes bien, critica la racionalidad pragmática que ha instrumentalizado las relaciones sociales y a la misma naturaleza; si bien plantea el vínculo entre la dominación del hombre y la dominación de la naturaleza, hace falta una teoría para repensar una relación armónica que supere la relación de dominio entre los hombres y de estos con la naturaleza.

Ahora, Horkheimer (1973a) ya defendía que la razón objetiva es aquella capaz de regular las relaciones entre los seres humanos y de la sociedad con la naturaleza. En efecto, ella impediría que el hombre considere a las cosas meramente desde su valor instrumental por encima de cualquier consideración sobre su valor intrínseco u ordenamiento a un fin superior. Todavía más importante, la razón objetiva permitiría al hombre percatarse del peligro que supone el predominio de la técnica; como sostiene

Galafassi (2004), cuando esta comienza a imponerse, resulta una instrumentalización universal del mundo que termina por relegar todo vínculo con la finalidad de las cosas, pues el hombre ilustrado de la modernidad opta más bien por superar su temor hacia una naturaleza “extraña”, dominándola. De allí la necesidad de una racionalidad dialéctica como la de Bookchin que permita superar tal extrañeza, pues la naturaleza es percibida como extraña porque el hombre la desconoce y la ha vaciado de cualquier valor intrínseco; distinto sería si, a pesar de tal extrañeza, el hombre mantiene una relación abierta con la naturaleza para descubrir progresivamente sus fines en lugar de reducirla a una relación de uso con pretensión de dominio.

En todo caso, Horkheimer (1973b) aceptaría tales alternativas en tanto entiende que la filosofía debe desarrollar un pensamiento crítico y dialéctico que sea optimista sobre las potencialidades humanas. Aunque su teoría crítica está centrada en las problemáticas sociales, no por ello se resigna a que “el pensar independiente” –sea cual sea la escuela filosófica– pueda explorar y encontrar nuevas vías para la sociedad. El aporte de Bookchin desde su planteamiento ecológico sería una de estas vías, precisamente porque considera a la naturaleza como inseparable de la sociedad. Por supuesto, resultaba fundamental emprender la crítica de Horkheimer a la racionalidad instrumental no solo para comprender su lógica en el ámbito de la razón, sino su despliegue y consecuencias en el *Oikos* que la sociedad ocupa. Cuando la razón reconoce solamente su valor operativo y pragmático termina convirtiéndose en su propia enemiga, olvidando el valor que tiene por sí misma y su capacidad para encaminar al ser humano hacia un futuro que permita encontrar un *telos* para las sociedades presentes y venideras. Bookchin (2022) en su crítica a la “racionalidad convencional” muestra su preocupación hacia una lógica preocupada por simplificar la realidad y aplicar el método “correcto” antes que por los fines y objetivos realmente correctos –entiéndase, éticos– en su aplicación. Por tanto, tal racionalidad puede ser perjudicial para el mismo hombre como para la naturaleza cuando la prioridad otorgada a la técnica se vuelve una cuestión más importante que la ética.

De hecho, cuando la realidad es formalizada y vaciada de cualquier sentido ético por la lógica instrumental, la facultad racional del hombre moderno en su solipsismo no parece interesarse en perseguir otros fines que no sean los propios. La dialéctica naturalista que propone Bookchin, en dirección contraria, está enraizada en una racionalidad que busca promover la autorrealización tanto del ser humano y su mundo

social como aquella del mundo natural con el que convive y evoluciona; esta idea la desarrolla filosóficamente a partir de su noción de naturalismo dialéctico. La Naturaleza tal como la entiende Bookchin (2022) no puede ser usada exclusivamente de manera instrumental; caso contrario, siguiendo la conceptualización de Horkheimer, significaría actuar desde la conveniencia de la razón subjetiva. Antes bien, si el hombre es capaz de concebirse parte del mundo natural, la razón objetiva podría inspirarlo a buscar la forma de autoconservarse junto con sus congéneres cuando entiende que la crisis ecológica actual pone en riesgo no solo la autorrealización de la humanidad entera, sino incluso su autoconservación. La teoría de Ecología Social pretende que seamos conscientes de esta realidad para abordar la crisis reconociendo nuestro vínculo tan social como ecológico con todos los seres que habitan la Tierra, no solo con aquellos que hacen parte de la sociedad. Ello supondría pensar fuera de la lógica instrumental propia de la modernidad para situarse más allá de los criterios técnicos o utilitaristas, antes bien, según el fin que la humanidad encuentre en la naturaleza más allá de sus propios intereses.

Con lo anteriormente expuesto, la tesis ha procurado mostrar que la nueva óptica que ofrece la teoría de Bookchin permite al hombre repensar su relación con la naturaleza no con el afán de evitar que el hombre haga uso de las cosas del mundo natural, sino que instrumentalice tal relación para cumplir exclusivamente sus propios fines. En otras palabras, lo problemático no está en usar a la naturaleza para beneficiarse, sino en reducirla a mero instrumento, pues tanto el hombre como la naturaleza pueden ser concebidos como parte de una misma Naturaleza que comprende el mundo social y natural, tal como la entiende Bookchin. Y es precisamente la razón del hombre aquella que le permite caer en cuenta de esta disyuntiva, y su libertad, tomar opción. Igualmente lo defendería Horkheimer, quien entiende a la razón objetiva como aquella que posibilita a la humanidad trazarse fines objetivos que permitan al hombre alcanzar su ideal de realización, superando el subjetivismo egoísta en tanto que conseguiría entrever un bien superior para el destino de la humanidad al hacerse responsable de su *Oikos*.

### **3.2. Hacia relaciones ecológicas**

La pregunta por la relación hombre-naturaleza en la presente tesis ha supuesto considerar el lugar del ser humano en la naturaleza, abordando aquello que se entiende propiamente por el concepto de “naturaleza” en la tradición occidental y, de forma más

indirecta, considerando qué es el ser humano en relación con el mundo natural donde habita. Si bien esta última cuestión es tarea de la antropología filosófica y no la desarrolla Bookchin directamente, la crítica del primer capítulo a la concepción dualista del hombre moderno aborda las consecuencias de una comprensión antropológica que lleva al hombre –en tanto ser racional– a concebirse distinto a una naturaleza “irracional”. Sin embargo, este no es el caso de todos los pensadores modernos; antes bien, siguiendo a Hegel (1983), también es posible entendernos como “seres naturales vivientes”. Una comprensión antropológica de este tipo se encuentra a la base de la propuesta filosófica de Bookchin, quien concibe al ser humano como parte de la Naturaleza, es decir, de la “totalidad del ser”. Tal concepción de la naturaleza ya se encontraba en la *physis* de los antiguos griegos, por lo que ha sido menester considerar en qué momento pasa a separarse de la realidad del hombre. La formalización del concepto de naturaleza desvinculado del hombre moderno dio paso a que la naturaleza como realidad material pueda ser instrumentalizada en la sociedad industrial avanzada de Occidente. Esta problemática, por tanto, ha exigido repensar la relación hombre-naturaleza a partir de una nueva óptica que traiga consigo una nueva comprensión del mundo natural en cuanto *Oikos* donde priman relaciones de carácter ecológico entre los seres que lo habitan.

Así, aunque la noción de *naturalismo dialéctico* desarrollada por Bookchin no pretende postular una antropología filosófica sobre lo que es el ser humano, sí busca discutir su lugar en el mundo, concretamente sobre sus relaciones en el mundo social y natural que, en última instancia, los considera parte de una misma Naturaleza. Su racionalidad dialéctica de carácter naturalista, por tanto, permite introducir a la discusión filosófica una nueva manera de ubicarnos y relacionarnos en el mundo frente a la alteridad, sea hacia los otros seres humanos o hacia nuestro entorno natural. Aunque Hegel y Marx aportaron a la tradición filosófica desde sus respectivas aproximaciones –idealista y materialista– una mayor comprensión sobre el conjunto de relaciones sociales y naturales, la relectura hegeliano-marxista de Bookchin en su teoría de Ecología Social muestra con mayor claridad la posibilidad de pensar en un nuevo tipo de relaciones mediante una aproximación dialéctica de carácter naturalista. Ciertamente, Hegel ya anticipaba en su sistema filosófico la posibilidad de superar la alteridad de una naturaleza objetivada a través de la razón –representada como “Espíritu”– pero esta no dejaría de ser una concepción idealista del mundo natural. La lectura materialista de Marx sobre la

realidad social y natural del mundo, por otro lado, impediría encontrar un valor inmaterial en la realidad, menos aun cuando no están orientadas a cumplir fines productivos.

De allí la crítica permanente de Bookchin a la concepción marxista de la humanidad que se entiende principalmente como un instrumento de trabajo que, a su vez, busca conquistar la naturaleza para explotarla; el caso es que la interpretación marxista de la relación del hombre con la naturaleza mantenía la pretensión de dominio que caracterizó en gran medida a la modernidad, particularmente su racionalidad instrumental que no tenía reparos en explotar la naturaleza por alcanzar los fines productivos. Así, aunque los pensadores de la Escuela de Fráncfort antes expuestos desarrollan una crítica sobre tal racionalidad instrumental señalando sus consecuencias en la sociedad y la naturaleza, todavía no conseguían pensar en un paradigma que permita integrar ambas, como sí lo hará Bookchin. La nueva óptica que sugiere el ecologista estadounidense, centrada en el valor de la Naturaleza—que comprende el mundo social y el mundo natural—como “totalidad del Ser”, consigue que esta no sea reducida a un objeto instrumental para los fines exclusivos del hombre, pues la relación en cuestión no es hombre-naturaleza solamente, sino principalmente una relación ecológica que integra ambas partes.

Hay que recordar, como señaló Bernstein (2023), que la dialéctica hegeliana permite confrontar una realidad que presenta una distinción que en realidad no es distinción, siendo así mismo una oposición que no permanece en la contradicción. El ser humano y la naturaleza son distintos, pero al mismo tiempo pueden identificarse, como lo hace Bookchin cuando habla de una sola Naturaleza, con mayúscula. El pensamiento dialéctico muestra la posibilidad de concebir ambas realidades, a saber, que el ser humano en cuanto ser social es así también parte de la naturaleza en cuanto ser natural, como Bookchin ha procurado mostrar históricamente volviendo a la perspectiva que tenían las sociedades orgánicas. Concretamente, su naturalismo dialéctico muestra que la sociedad, en tanto segunda naturaleza, ha evolucionado a la par del mundo orgánico, entendido como primera naturaleza, aunque no siempre en armonía. Sin embargo, en la capacidad racional del hombre y en su libertad está la posibilidad de lograr una armonía entre ambas naturalezas. Si bien la modernidad ha mostrado que pueden concebirse como realidades distintas y relacionarse de forma antagónica, también es posible reconciliar una vez más a la sociedad y la naturaleza cuando se concibe a ambas como parte de una misma realidad, es decir, como una totalidad que es parte de un mismo *Oikos*. Así, dado que la dialéctica hegeliana permite y requiere la contradicción de los opuestos para avanzar

hacia estadios superiores, el contexto de crisis ecológica posibilitaría repensar la relación en cuestión para superar la dicotomía entre hombre-naturaleza.

En la presente tesis, repensar la relación hombre-naturaleza ha supuesto discutir sobre la racionalidad que está detrás de nuestro modo de relacionarnos con la alteridad: sea entre los seres humanos –hombres y mujeres– que hacen parte de la sociedad, así como con el entorno natural donde habita la sociedad. Se ha criticado la racionalidad instrumental de la modernidad que ha caído en la “tentación analítica” de esforzarse por someter a la filosofía a la lógica del paradigma científico con el propósito de caer en cuenta de los límites y espejismos en que ha caído la razón (Giusti, 2011). Ello daría pie a recuperar la tradición dialéctica que supo hacer frente a dicho paradigma analítico, pero ya no solo desde la interpretación de Hegel o Marx –con sus ya reconocidos aportes y limitaciones– sino desde la interpretación más contemporánea de Bookchin: el naturalismo dialéctico. Su perspectiva crítica sobre el carácter opresivo en las sociedades jerárquicas permite repensar el modo de comprender la naturaleza, liberándola de la lógica de dominio que ha llevado al hombre a posicionarse en su cúspide; al contrario, la óptica reconciliadora de Bookchin busca la elección libre de formar una sociedad tan racional como ecológica.

Además de una mirada comprensiva sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza, cabe señalar que la teoría de Ecología Social parte de un concepto de ecología que supera su carácter científico, permitiendo reconocer la familiaridad y complementariedad con la economía en tanto ciencia que procura el bienestar de la sociedad mediante la asignación más eficiente de recursos. No hay que olvidar que ambas comparten la misma raíz lingüística de “eco”, el *oikos* griego que remarca la pertenencia a un espacio común que ha de ser adecuadamente administrado desde la economía; lastimosamente, esta ciencia ha parecido ignorar la existencia de un equilibrio ecológico que se ha de conservar. De allí que la ecología no deba convertirse en una ciencia al servicio del capitalismo –o de cualquier otro sistema económico– ni tampoco en una ideología con visión utilitarista, que ha sido la crítica abierta y constante de Bookchin a los movimientos ecologistas; caso contrario, el ser humano difícilmente podrá cambiar la mirada instrumental sobre la naturaleza y su lógica mercantilista. Pero desde una óptica más holística e integradora, sería posible pensar en un nuevo tipo de relaciones, a saber, relaciones ecológicas.

El esfuerzo de Bookchin por superar y trascender la instrumentalización del hombre hacia sus congéneres y la naturaleza –enraizada en la comprensión dualista cartesiana– dará lugar a la concepción de nuevas relaciones tan sociales como naturales. Si bien no es novedad la idea del hombre como “ser natural viviente” en un complejo entramado de relaciones intersubjetivas, tal como lo concebía Hegel (1983), sí lo es el reconocer que el ser humano comparte un mismo *Oikos* con el resto del mundo natural en tanto espacio físico, orgánico y en permanente evolución. Por ende, no solo hay una relación entre el hombre y la naturaleza, sino una mutua dependencia para evolucionar armónicamente en un espacio compartido, situación que Bookchin permite conceptualizar al hablar de relaciones ecológicas. El contexto de crisis ecológica actual, como señala Morton (2018), no solo muestra que todo está interconectado, sino que requiere adoptar una forma ecológica de pensar que se dedique tanto a analizar la interconectividad entre todo tipo de seres –indudablemente desde el campo de las ciencias– como a repensar la relación de coexistencia entre el ser humano y la naturaleza, sea desde la acción reflexiva o el pensamiento activo; a saber, desde la praxis. En tal sentido, la óptica que ofrece la teoría de Ecología Social de Bookchin, y concretamente su noción de naturalismo dialéctico, podría expresarse también en términos de una “racionalidad ecológica” inspirada en la tradición dialéctica que posibilite superar la problemática relación hombre-naturaleza de la modernidad en su afán de encaminarse *hacia relaciones ecológicas*.

### 3.3. Consideraciones éticas

En última instancia, la Ecología Social apunta a ser una praxis que se hace desde una postura ética comprometida con la vida y pretende una participación profunda tanto en el ámbito humano como en el ecológico, convirtiéndose así en un camino utópico que permita el reencuentro entre el ser humano y la naturaleza (Gudynas & Evia, 1992). Dicho de otro modo, la teoría desarrollada por Bookchin a raíz de los problemas sociales y ambientales no busca sino responder a tales problemas en la práctica real y concreta desde el compromiso humano por preservar la vida del planeta Tierra. Horkheimer (1973b) ya decía que la filosofía no debía ser utópica, sino ejercer la función social de impedir que la humanidad se abandone a lo que la sociedad dictamina –sea el consumismo desmedido o la explotación de la naturaleza– y luchar “para que la fe en un futuro feliz de la sociedad,

en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra” (p. 289). En efecto, la conservación de la Tierra –entendida como *Oikos* a lo largo de la presente tesis– está así mismo a la base de la idea de *pacificación de la existencia* de Marcuse (1990): “La lucha por una existencia no dañina de los hombres en cuanto al desarrollo de su individualidad y las relaciones con la otredad, naturaleza y demás individuos, es el fundamento sobre el cual descansa la pacificación de su vida” (p. 37).

Para ambos filósofos francfortianos es tarea de la filosofía tanto teorizar como promover en la praxis una sociedad más feliz y pacífica, reconociendo que ello dependerá de las relaciones armónicas de los hombres entre sí y de estos con la naturaleza. La teoría de Ecología Social y su noción nuclear de naturalismo dialéctico pretenden un cambio en la praxis que pueda traducirse en un compromiso por preservar la Tierra, colocando la discusión sobre la relación hombre-naturaleza en el campo de lo ético. Bookchin, por su parte, ha mostrado en su vida como intelectual y activista –es decir, en la teoría y en la praxis– que el esfuerzo por concebir los problemas sociales y ambientales como parte de una misma crisis supondría pensar en un nuevo modo de relacionarnos frente a la naturaleza y de actuar en consecuencia. La ética ecológica de Bookchin (2022) se sostiene en que no somos nosotros quienes debemos tener un lugar propio en la naturaleza, sino *la naturaleza la que debe tener su lugar dentro de nosotros*, pues de esta relación de interdependencia se desprende una relación de corresponsabilidad. Ahora, más allá de discutir si la finalidad de la filosofía misma es la ética, no se puede negar que el esfuerzo de repensar esta relación conduce a un esfuerzo por actuar en concordancia.

Con el propósito de repensar la relación hombre-naturaleza, esta tesis ha considerado que la concepción misma de naturaleza es un problema teórico antes que práctico, pues ha sido sujeta a varias vicisitudes a lo largo de la historia (Bernstein, 2023); para algunos, incluso el mismo concepto de naturaleza puede considerarse una “invención” del antropocentrismo (Silva, 2022), arguyendo que tal contraposición ha impedido al ser humano ejercer plenamente su libertad en una naturaleza que le resulta ajena. Y si bien el objetivo central no era repensar el concepto de naturaleza, ha sido necesario tenerlo en cuenta para presentar una ética ecológica que, desde un nuevo modo de concebir la naturaleza, promueva la diversidad, la complementariedad y la reconciliación entre los seres que la habitan, tal como lo sugiere la teoría de Bookchin. Se entiende así su crítica a un ambientalismo que no cambia la visión instrumentalista sobre los “objetos” naturales, pues una ética ecológica necesariamente debe cuestionar la

premisa de que la humanidad debe dominar la naturaleza antes que preocuparse por el mejor modo de aprovechar recursos para el uso humano (Sosa, 1994). Hablar de relaciones ecológicas, al contrario, procuraría aprovecharlos para todos los seres que habitan el *Oikos*.

Por tanto, es importante remarcar que la pretensión de repensar la relación entre el ser humano y la naturaleza no supone condenar el uso instrumental de las cosas, pues estas pueden ser usadas para el bienestar de la humanidad e, incluso, en favor de la naturaleza. El cuestionamiento y la crítica ha sido concretamente sobre la primacía de tal racionalidad en nuestras relaciones, particularmente en la relación hombre-naturaleza. Un ejemplo que ilustra cómo afecta esta primacía se encuentra claramente en la terminología empleada para referirse a los seres que constituyen la naturaleza, a saber, cuando estos se conciben como “recursos naturales” antes que como “bienes comunes”; en efecto, concebirlos como bienes antes que recursos supondría establecer nuevos vínculos con la naturaleza conscientes de que benefician a toda la humanidad (Ivars, 2020). De tal modo, hablar de relaciones ecológicas trae consigo implicaciones éticas en tanto preceden a las relaciones instrumentales que, como se dijo antes, no pretenden ser condenadas. La humanidad, como parte de un *Oikos* que se sostiene sobre relaciones ecológicas, podría emplear los bienes comunes como recursos precisamente porque reconoce que, anterior a su función instrumental, estos se constituyen como un bien –algo bueno– para todo el *Oikos*. De lo contrario, sin un cambio en su praxis, la humanidad estaría encaminándose hacia un “ecocidio”, es decir, un suicidio ecológico, en lugar de buscar y vivir una ecotopia, como ha propuesto tan fervientemente el pensador ecologista Murray Bookchin.

Entonces, ¿no podría ser esta crisis ecológica un *kairós*, a saber, un momento oportuno para establecer un nuevo tipo de relaciones que puedan cambiar el curso actual que está siguiendo la humanidad? La tesis ha intentado mostrar que puede serlo. De hecho, la misma aproximación etimológica al concepto de ecología ha resultado un punto de partida adecuado; como sostiene Román (2024), en el pensamiento de Haeckel ya se concibe una unidad armónica entre los seres humanos, los animales y la Tierra que abre paso a consideraciones éticas que permiten a la filosofía recuperar la relación fundamental entre el ser humano y la naturaleza, sin perder el vínculo con la comunidad que lo rodea. La respuesta sobre lo que debemos hacer en el contexto de crisis actual –pregunta ética por antonomasia (Granados, 2010)– puede no ser clara ni definitiva, pero la humanidad está en la capacidad y la posibilidad de relacionarse con la naturaleza de modo distinto.

Tal modo, por supuesto, se traduce en el trato y las acciones que se ejercen sobre los demás seres sociales y naturales. El notable aporte del naturalismo dialéctico de Bookchin ha sido desarrollar la idea de que el ser humano es responsable tanto de sus congéneres como del mundo natural que lo rodea, pues todos son parte de una misma Naturaleza.

Finalmente, hay que reconocer que la salida de la crisis ecológica actual no es sencilla. La disyuntiva no está entre elegir la visión instrumental que trata al entorno natural como un conjunto de objetos naturales para conseguir los fines humanos y la visión más holística que plantea un trato humano más justo y el respeto hacia la naturaleza que nos acoge. La tesis ha procurado mostrar la complejidad y el daño que provoca la racionalidad instrumental cuando no está acompañada por una racionalidad que pueda ver más allá de la función instrumental de las cosas; se esperaba desde un inicio que el esfuerzo teórico por repensar la relación hombre-naturaleza prepare al ser humano para actuar de una manera que no implique afectar el *Oikos* que nos vincula unos con otros y con la misma naturaleza. Dicho de otro modo, asumir una nueva óptica para repensar la relación hombre-naturaleza, específicamente en clave de relaciones ecológicas como propone Bookchin, no solo daría lugar a un nuevo modo de relacionarnos con nuestro *Oikos*, sino que permitiría emplear la racionalidad instrumental del hombre para su bienestar como ser social y natural, es decir, para su sociedad y su naturaleza. La vida de los seres humanos se expresaría en una existencia pacífica y feliz –siguiendo términos francfortianos– o bien en una convivencia armoniosa y reconciliada dentro una misma Naturaleza, como propone Bookchin. Pero su ensoñada eco-topia es también una ética ecológica, a saber, una utopía ecológica manifestada en la praxis.

## CONCLUSIONES

La presente sección sintetiza, a modo de conclusión, las ideas fundamentales de cada capítulo que llevan a responder la pregunta de investigación: ¿De qué manera el *naturalismo dialéctico* de Murray Bookchin aporta a la discusión filosófica para repensar la relación de carácter instrumental entre el ser humano y la naturaleza?

- **Primera conclusión:** La crisis ecológica actual no se reduce a una cuestión medioambiental, pues el orden social también se encuentra en crisis y el ser humano, por sus acciones, es el principal responsable; de allí que sea una crisis antropogénica.
- **Segunda conclusión:** La ecología no puede ser entendida solamente desde el ámbito científico. Una mirada holística permite comprender el conjunto de relaciones en el *Oikos* –planeta Tierra– y las consecuencias éticas del ser humano hacia la naturaleza.
- **Tercera conclusión:** El concepto de “naturaleza” en Occidente ha mutado respecto al concepto griego de *physis* que refería a la totalidad de lo que existe. La modernidad ha formalizado tal concepto al tiempo que lo ha reducido a mero objeto de estudio empírico y recurso para ser aprovechado por el paradigma técnico-instrumental.
- **Cuarta conclusión:** La objetivación de la naturaleza, a raíz del antropocentrismo moderno y la dicotomía sujeto-objeto, ha posibilitado una relación de dominio que, al instrumentalizar la naturaleza, permite su explotación para los fines del hombre.
- **Quinta conclusión:** La razón instrumental, si bien puede ser útil y necesaria, llega a ser perjudicial al mismo hombre cuando deja de buscar sentido y valor a la realidad para centrarse en sus propios intereses; así, la razón pierde su autonomía al punto de reducirse a mero instrumento para cumplir los fines productivos de una sociedad industrial avanzada.

- **Sexta conclusión:** La crítica francfortiana sobre la racionalidad instrumental, aunque válida e ilustrativa, es insuficiente para armonizar la relación entre el hombre y la naturaleza en la modernidad. Así, resulta necesario proponer una nueva óptica para repensar dicha relación.
- **Séptima conclusión:** La Ecología Social sostiene que las relaciones jerárquicas y la dominación que ejerce el hombre sobre los demás hombres y la naturaleza están a la raíz de la crisis ecológica actual. Hay que cambiar la lógica de dominación caracterizada por una visión instrumental siguiendo “lineamientos ecológicos” que permitan relaciones horizontales y armónicas entre la sociedad y la naturaleza.
- **Octava conclusión:** El *naturalismo dialéctico* considera el devenir de una realidad evolutiva constituida por un mundo social –segunda naturaleza– y un mundo natural –primera naturaleza– entrelazados en una relación de interdependencia y corresponsabilidad.
- **Novena conclusión:** El ser humano en su libertad y autoconsciencia puede favorecer la dirección que sigue la evolución del mundo natural, asumiendo una responsabilidad ética en tanto ser racional consciente de las consecuencias de sus acciones.
- **Décima conclusión:** La naturaleza no debería ser usada exclusivamente de manera instrumental. Si el ser humano es capaz de concebirse como parte del mundo natural, entendería que la crisis ecológica actual pone en riesgo tanto su autoconservación y autorrealización como la de sus congéneres y las generaciones futuras.
- **Undécima conclusión:** Una nueva comprensión antropológica, contraria al antropocentrismo moderno, es necesaria para reconciliar la relación entre el hombre y la naturaleza: el ser humano como parte de la misma Naturaleza en un conjunto de *relaciones ecológicas*.
- **Duodécima conclusión:** El *naturalismo dialéctico* ofrece una nueva óptica al ser una “racionalidad ecológica” inspirada en la tradición dialéctica que posibilita superar la problemática relación hombre-naturaleza de la modernidad al concebir relaciones ecológicas; en ellas, el hombre se hace responsable del mundo social y natural.
- **Décimo tercera conclusión:** Una ética ecológica surge al considerar nuestro lugar dentro de la naturaleza; una relación de interdependencia con la naturaleza desprende una relación de corresponsabilidad con el *Oikos* donde habitamos y una praxis ética.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernstein, R. (2023). *The Vicissitudes of Nature*. Polity Press.
- Bonet, A. (2017). La 'despropiación' de la naturaleza: Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de Laudato sí. *Edizioni Scientifiche Italiane*, pp. 253-269.
- Bookchin, M. (1980). *Toward an Ecological Society*. The Anarchist Library.
- Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. The Anarchist Library.
- Bookchin, M. (1999). *La Ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías* (M. Burello, trad.). Nossá y Jara Editores.
- Bookchin, M. (2015). *Ecología Social, apuntes desde un anarquismo verde*. Editorial Novena Ola.
- Bookchin, M. (2022). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (3<sup>rd</sup> Ed.). AK Press.
- Botero, C. (2020). Los orígenes de la ideología del dominio humano sobre la naturaleza en Europa. *Luna Azul*, (51), 1-18. <https://doi.org/10.17151/luaz.2020.51.1>
- Brincat, S. & Gerber, D. (2015). The Necessity of Dialectical Naturalism: Marcuse, Bookchin, and Dialectics in the Midst of Ecological Crises. *Antipode* 47(4), 871-893. <https://doi.org/10.1111/anti.12140>
- Bubner, R. (1989). Racionalidad, forma de vida e historia. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (1), 75–86. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7131>
- César, A. & Arnaiz, S. (2014). *El ecologismo. ¿La estrategia “fracasada” del capitalismo?* Biblos.
- Clark, J. (2008). Domesticating the Dialectic: A Critique of Bookchin’s Neo-Aristotelian Metaphysics. *Capitalism Nature Socialism*, 19(1), 82–97. <https://doi.org/10.1080/10455750701859471>
- Cortina, A. (1994). *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*. Ediciones Pedagógicas.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del Método* (M. García, trad.). Espasa Calpe.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (2da ed.). Ediciones Sígueme.
- Engels, F. (1971). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Editorial Progreso.

- Foltz, B. (1995). *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. Humanities Press International.
- Francisco (2015). *Laudato Si. Sobre el cuidado de la Casa Común*. Paulinas.
- Galafassi, G. (2004). Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Theomai*, (9), 1-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12400905>
- Gardiner, S. (2011). *A perfect moral storm. The ethical tragedy of climate change*. Oxford.
- Giusti, M. (1999). Cap. 8 – Moralidad o Eticidad. En *Alas y Raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (pp. 155-173). Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, M. (2011). La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto. En M. Giusti (Ed.), *La cuestión de la dialéctica* (pp. 157-176). Fondo Editorial PUCP.
- Granados, J. (2010). *Manual de medio ambiente y sostenibilidad*. Dykinson.
- Grau, J. (1996). *Ecología y ecologismo. El libro rojo del medio ambiente* (3ra Ed.). Ediciones OIKOS Ltda.
- Guardini, R. (1963). *El ocaso de la edad moderna* (J. Mariscal, trad.). Ediciones Guadarrama.
- Gudynas, E. (2003). *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. Ediciones ABYA-YALA.
- Gudynas, E. & Evia, G. (1992). *Ecología social. Manual de metodologías para educadores populares*. Tarea.
- Guignon, C. (1990). Philosophy after Wittgenstein and Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(4), 649-672.
- Hegel, G. (1983). *El sistema de la eticidad* (L. González, trad.). Editorial Nacional.
- Hegel, G. (2017). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2018). *Naturaleza, Historia, Estado* (J. Escudero, trad.). Editorial Trotta.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (G. Calderón, trad.). Katz Editores.
- Horkheimer, M. (1973a). *Crítica de la razón instrumental* (H. Murena & D. Vogelmann, trad.). Editorial Sur.
- Horkheimer, M. (1973b). *Teoría crítica* (E. Albizu & C. Luis, trad.). Amorrortu.
- Ivars, J. (2020). ¿Recursos naturales o bienes comunes naturales? Algunas reflexiones. *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (26), 88-97. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i26.85>
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. (D. Sanromán, Trad.). Pepitas.

- Karageorgakis, S., & Lyrou, K. (2023). The Essence of Nature and Dialectical Naturalism. *Conatus: Journal of Philosophy*, 8(1), 185–200. <https://doi.org/10.12681/cjp.31845>
- Kisner, W. (2014). Introduction: Life, Mechanism, and Dialectical Logic. En *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*. Palgrave Macmillan.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. (V. Goldstein, Trad.). Siglo veintiuno editores.
- Leyva, G. (2011). La visión moral del mundo. La Crítica a la moralidad kantiana en la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*. En M. Giusti (Ed.), *La cuestión de la dialéctica* (pp. 107-136). Fondo Editorial PUCP.
- McGowan, T. (2022). Afterword. En *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (3<sup>rd</sup> Ed.) (pp. 135-140). AK Press.
- Marcuse, H. (1969). Libertad y agresión en la sociedad tecnológica. En *La sociedad industrial contemporánea*. Siglo XX Editores, pp. 50-89.
- Marcuse, H. (1974). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (J. Saenz-Díez, Trad.). Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1990). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (A. Elorza, Trad.). Ariel.
- Martín, F. (2016). La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva: Horkheimer y Dewey. *Revista latinoamericana de filosofía*, 42(2), 171-193.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Ediciones Grijalbo, S.A.
- Marx, K. (2015). Teoría de la Historia (J. Ripalda, Trad.). En *Textos selectos* (pp. 167-216). Gredos.
- Nisbet, R. (1998). *Historia de la idea de progreso* (E. Hegewicz, Trad.). Gedisa.
- Papacchini, A. (2008). La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano. En *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (pp. 21-54). Universidad Nacional de Colombia.
- Real Academia Española. (s.f.). Educir. En *Diccionario de la lengua española*. Consultado el 11 de julio de 2024, de <https://dle.rae.es/educir>
- Real Academia Española. (s.f.). Naturaleza. En *Diccionario de la lengua española*. Consultado el 20 de mayo de 2024, de <https://dle.rae.es/naturaleza>
- Román, M. (2024). Una mirada ética a los pensamientos fundamentales de la ecología en la Morfología General de E. Haeckel: La teoría de la descendencia de C. Darwin y el monismo naturalista. *Diálogos*, 55(114), 251-283. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/download/21265/18780/24106>
- Ruiz de la Peña, J. (1987). El cristianismo y la relación del hombre con la naturaleza. En *Ecología y Cultura* (A. Dou, Ed.) (pp. 193-214). Publicaciones de la UPCM.

- Sánchez, L. (2017). La sociedad industrial avanzada y la exigencia de una pacificación de la existencia en Herbert Marcuse. *Symploke* 6, 35-40. <https://www.researchgate.net/publication/353161884>
- Schlegel, A. (2022). Instrumental Reason and Environmental Justice. On epistemological injustice and the entangled domination of humans and nature. *Transcience: A Journal of Global Studies*, 13(2), 112-139. [https://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol13\\_No2\\_112\\_139.pdf](https://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol13_No2_112_139.pdf)
- Severino, E. (1986). Capítulo I - La filosofía ya nace grande (J. Bigozzi, Trad.). En *La Filosofía Antigua* (pp. 17-34). Editorial Ariel S.A.
- Silva (2022). A 'invenção' do antropocentrismo: uma abordagem decolonial. *Perspectivas Teológicas* 54(2), 419-442. <https://doi.org/10.20911/21768757v54n2p419/2022>
- Sosa, N. (1994). *Ética Ecológica* (2da ed.). Libertarias.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna* (J. Urrutia, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros* (3ra ed.). PPU.
- Villacañas, J. (2001). La mirada del Espíritu: Hegel en Jena (1800-1807). En *La filosofía del idealismo alemán. Vol. 2: La hegemonía del pensamiento de Hegel* (pp. 13-99). Editorial Síntesis.

