

Artículos

La exclusión cognitiva y moral de la naturaleza en el pensamiento social clásico

The cognitive and moral exclusion of nature in classical social thought

José Luis Lezama*

Resumen

En este artículo afirmo que los clásicos efectuaron un proceso de exclusión de la naturaleza como factor constitutivo de lo social y como objeto de consideración moral. Es por ello que hablo aquí de una exclusión que obedece a motivaciones epistemológicas y ontológicas en la que se expresa una doble necesidad fundacional: por una parte, de la sociología como disciplina científica y, por otra, de la sociedad moderna industrial como forma histórica de organización económica y social. Finalmente, concluyo que la exclusión ontológica desemboca en una exclusión moral que sólo la crisis ambiental y su efecto político y cognitivo corrigen.

Palabras clave: naturaleza, conocimiento social, conciencia ambiental y valor intrínseco, crisis ambiental, conocimiento.

* El Colegio de México, A.C., Programa de Estudios Interdisciplinarios. Dirección: Carretera Picacho Ajusco, 20, Ampliación Fuentes del Pedregal, 14110, Ciudad de México, México. Correo: jlezama@colmex.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6967-1337>

Abstract

In this article, we propose that the Classics carried out a process of exclusion of nature as a constitutive factor of the social and as an object of moral consideration. We are speaking here of an exclusion that obeys epistemological and ontological motivations, in which a double foundational need is expressed: on the one hand, of sociology as a scientific discipline and, on the other, of modern industrial society as a historical form of economic and social organization. We conclude that ontological exclusion leads to a moral exclusion that only the environmental crisis and its political and cognitive effect correct.

Keywords: nature, social knowledge, environmental awareness and intrinsic value, environmental crisis, knowledge.

Introducción

La sociología ambiental que nace en los años setenta, critica y reclama a los padres fundadores por un supuesto olvido de la naturaleza en sus reflexiones analíticas y éticas. La idea central de este reclamo es que la sociología clásica (Marx, Durkheim y Weber) no incluyó a la naturaleza en su pensamiento y la ignoró en la explicación de los fenómenos sociales al dejar de lado el cuestionamiento moral acerca de su devastación.

Este ensayo somete a revisión la propuesta de la sociología ambiental sobre la “ceguera” de los clásicos respecto a la naturaleza. Muestra de qué manera padece del mismo mal al no distinguir su doble exclusión: epistemológica y ontológica, lo cual conduce a una marginación analítica y a un silencio moral. También se revisa la exclusión en un contexto más amplio, señalándose que histórica y epistemológicamente no existían condiciones para la crítica estructural de la relación de explotación de la naturaleza y su devastación por la sociedad moderna e industrial. Sólo la crisis ambiental hizo posible que la naturaleza emergiera como algo digno de consideración moral y como factor constitutivo de lo social.

La exclusión de la naturaleza en la reflexión sociológica: razones

Cuatro aspectos destacan de esta ausencia del mundo natural como factor participante en la constitución y en la explicación del ser social, sobre todo en los fundadores de la ciencia de la sociedad, la sociología. Razones similares explican la otra gran ausencia de la naturaleza en una parte del pensamiento moderno: el mundo natural como sujeto de consideración moral y motivo de una auténtica conciencia ambiental. La naturaleza es reducida a simple medio para los fines de un orden social determinado, o a mero escenario de la acción humana. La parte central de este trabajo se organiza alrededor de estas razones.

a) Problematizar la relación sociedad moderna-naturaleza como condición de posibilidad de conocimiento y de consideración moral

El primer aspecto a considerar sostiene que para incluir a la naturaleza y al mundo no humano en general como objeto de reflexión sociológica y sujeto de consideración moral, se requiere su problematización, la mirada crítica de la relación autodestructiva de la modernidad con su sustrato natural; una reflexión científica y filosófica no condescendiente y una mirada más allá de la utilitaria y afirmativa. De la misma manera que la desigualdad entre los humanos se plantea como un problema ético y moral (Rousseau, 1982), como un problema económico y político (Marx, 1998, 2003, 2005; Marx y Engels, 1980) y como un aspecto fundamental en la constitución de la idea del hombre en tanto ser con dignidad, de elección y libertad (Rousseau, 1982; Kant, 1998), la desigual relación hombre-naturaleza y el sometimiento de ésta tendría que aparecer en la misma categoría, bajo el mismo estatuto, como algo que es constitutivo del ser de la sociedad moderna.

La ausencia de esta problematización y de una mirada crítica sobre la relación de sometimiento bajo la cual la sociedad moderna mantiene a la naturaleza, se traduce en una ausencia de conceptos, en una incapacidad teórica para pensar esa relación desde un marco epistémico que distinga los logros de dicha modernidad de su com-

ponente negativo, autodestructivo y patológico: una relación que, además de amenazar al sistema de la vida, pone en riesgo la viabilidad del mismo proyecto modernizador.

Esta inhabilitación conceptual se podría pensar bajo la idea del pensamiento y del conocimiento posible, en particular de las condiciones de posibilidad del conocimiento: sociales, históricas, políticas, epistémicas, ontológicas, naturales y fisiológicas, todas ellas constitutivas del observador y de su construcción, lo observado (Kant, 1998, 2014; Hegel, 1977; Hayward, 1995; Morin, 1995; Adorno, 2013; Popper, 2013; Luhmann, 1997). Ver o no ver no es sólo una cualidad fisiológica, sino histórica, cultural, social e ideológica. La mirada de los clásicos sobre la naturaleza se debe entender en este marco. Los clásicos del pensamiento social (Marx, Durkheim, Weber) no vivieron la crisis ambiental con las dimensiones que hoy posee. No pudieron ver, problematizar, relacionar el daño ambiental con la fábrica misma de la moderna sociedad industrial; no tuvieron a la mano las condiciones ni la posibilidad de un conocimiento crítico del papel de la naturaleza y de su decadencia en la construcción de la sociedad moderna industrial; y no pudieron alzar la voz para condenar la devastación, al menos no con la fuerza requerida por la magnitud del daño que se avecinaba.

Bajo esta idea del conocimiento posible, la superación de la ceguera analítica de la ciencia de la sociedad exigiría la problematización y la crítica del ser y del pensar, de la observación, de lo observado, del observador (Kant, 1998; Maturana, 2002; Luhmann, 1997; Morin, 1995), así como la consideración de los límites naturales y fisiológicos del conocimiento, a los que se suman los que impone la misma complejidad del mundo (Kant, 1998; Law, 2004). La percepción sensorial y la construcción conceptual poseen un carácter natural, social e histórico, requieren de un componente de voluntad y conciencia que ocurre mediante momentos de inmersión, separación y ruptura; distancia y exterioridad; cercanía e interioridad con el ser, con lo observado. Éstos son aspectos básicos para pensar en las condiciones de posibilidad del conocimiento, de cualquier conocimiento y, en el caso de la ciencia de la sociedad, de la filosofía y de la ética, para hacer posible la inclusión moral, constitutiva y explicativa del mundo natural en la emergencia y constitución de los fenómenos sociales.

La modernidad y su autorreflexión analítica, la sociología ortodoxa, no piensa su relación con la naturaleza como un problema. No en el sentido kantiano de pensar el conocimiento, es decir, de problematizar el conocimiento, de efectuar la crítica del ser y del fenómeno del ser, de su constitución y de las necesidades de su sustrato y actos constitutivos, de la reflexión crítica de los componentes constitutivos del ser (Kant, 1998; Popper, 2013; Adorno, 2013). La ciencia social de la modernidad no problematiza la relación con la naturaleza desde el punto de vista analítico, tampoco desde el punto de vista moral. Cuando la piensa lo hace de manera positiva, reduciéndola a teorías, a leyes, objeto de conocimiento, de intervención, como fuerza productiva, factor de reafirmación, de autorrealización, como medio.

Tanto en su dimensión epistémica, como en la ontológica, la naturaleza sólo es escenario, telón de fondo, medio ambiente, ámbito de ocurrencia de la acción humana. Marx, Comte y Durkheim, cuyos proyectos de entendimiento del mundo social son diversos e incluso contrastantes, comparten el marco ontológico y epistémico de la modernidad, de la Ilustración, consistente en la infinita capacidad de la razón, de la ciencia, para entender y conducir el mundo, que es el mismo en el que se expresan el capitalismo, el socialismo, el liberalismo, como propuestas económicas o como orden político. Comte quería entender las leyes de la sociedad para ajustar a ellas las conductas humanas. Marx pretendía construir la sociedad socialista y comunista con base al conocimiento científico. Sus propuestas analíticas y sus derivaciones políticas, el orden social que se desprende, o que explícitamente se propone, corresponde al marco epistémico de la modernidad, regido por la razón y por la aprehensión y conquista científica y tecnológica del mundo, es el de la modernidad en su relación práctica-utilitaria con la naturaleza, el orden social que se legitima es el mismo de la modernidad, aun en su expresión más radical que proviene del marxismo. Por ello, socialismo y capitalismo, marxismo y liberalismo, conciben de la misma manera a la naturaleza, de una forma utilitaria, como medio y medida de la realización humana. Los hombres quieren conocerla como una vía para apropiarse y para servirse de ella, sea ésta externa o interna, naturaleza no humana y humana (Eckersley, 1992; Horkheimer y Adorno 1994; Marcuse, 1965; Engels, 1975).

Estos representantes de la modernidad alientan implícita o explícitamente una relación de dominio-sometimiento sobre la naturaleza (nexo que consideran como medida del progreso humano) y niegan a ésta estimándola sólo como factor y recurso para la empresa humana. La sociología clásica, particularmente los padres fundadores, hablan profusamente de la naturaleza; Marx es el más consistente y el que de manera explícita hace de la misma un tema. Weber también la considera, lo mismo que Durkheim. Pero lo relevante es analizar qué idea de naturaleza tienen en mente, qué quieren decir con *naturaleza* y cuál es esa naturaleza que en momentos parece convertirse en objeto de sus preocupaciones.

La naturaleza es tema central del joven Marx, sobre todo en su reflexión sobre la enajenación. Por una parte, la naturaleza aparece como pérdida, como alienación, como separación del hombre, del campesino, de sus medios de subsistencia, de su objeto de trabajo y de su medio de realización, en una mirada en la que la preocupación no es la naturaleza sino el hombre enajenado, incluso de su naturaleza interna, de su fuerza de trabajo y, por supuesto, del producto de su trabajo. Por otra parte, la naturaleza en sí misma pareciera importarle al joven Marx (2005) en la medida que asume que ella y el hombre viven en interdependencia, en una unión básica y fundacional, en intercambio constante, pero en un intercambio en el que aquélla es el punto de partida y el elemento central, no el hombre, por cuanto éste es naturaleza y la conciencia humana no es, al final de cuentas, conciencia humana sino conciencia de la propia naturaleza, conciencia de sí. También en *El capital* (1998) y en otras obras tardías existe una consideración sobre la naturaleza de tipo analítico explicativo y de carácter ético.

No obstante, y éste es uno de los argumentos de este trabajo, ni Marx ni los otros clásicos (Weber y Durkheim) hablan de naturaleza en el sentido en que lo hacemos hoy. No piensan, por ejemplo, en la naturaleza como valor en sí misma y como algo que importa más allá de su utilidad para los proyectos de realización social, política y humana, como algo merecedor de consideración moral y motivo de conciencia ambiental por su existencia independiente y al margen de las necesidades humanas.

Todos los intentos por encontrar, hurgando en la obra de Marx, una reflexión sobre la naturaleza al margen, más allá de su relación

utilitaria, resulta algo vano y forzado. Aparecen algunos atisbos en párrafos aislados, en frases halladas en distintos pasajes no articulados y no integrantes de la argumentación central de su obra. No obstante, en la parte fundamental de su trabajo, en sus reflexiones más sistemáticas y más congruentes con el sentido y propósito fundamental de su legado, la naturaleza no existe como entidad con valor propio (Eckersley, 1992; Hayward, 1995; Baxter, 1999).

El marxismo quiere someter a la naturaleza, convertirla en factor productivo y fuente ilimitada de riqueza, sustento de un proyecto humano libertario, lo cual presupone una naturaleza bondadosa e inagotable, dispuesta a servir como medio para una sociedad presuntamente igualitaria.

Por ello, para algunos integrantes de la ecología política es necesario superar la idea de naturaleza en la sociedad moderna, reificada en la teoría marxista como el medio que permite el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad. Porque este principio justifica la destrucción del mundo natural. Es decir, la idea de la generación de riqueza, del desarrollo de las fuerzas productivas en una magnitud tal que permita a los hombres trascender el sometimiento, la tiranía de sus necesidades físicas en un mundo de escasez, a través del aumento de la productividad, de la riqueza que, al margen de la distribución, constituye la base del bienestar social. Concebir la naturaleza como el medio para transitar al comunismo, del reino de la necesidad al de la libertad, justifica su destrucción, su cosificación y su sometimiento (Eckersley, 1992). Equivale a la misma transformación que efectúa el capitalismo de la naturaleza en medio ambiente del capital. Por el contrario, dotar a la naturaleza de valor en sí, equivale a pensarla como un fin en sí misma, con el mismo estatuto que la Ilustración le asigna al hombre, no como medio, sino como fin.

Weber no le concede un papel activo a la naturaleza en la constitución del orden social de las sociedades modernas; en cambio, le encuentra mayor capacidad de influencia en las conductas e instituciones sociales del mundo antiguo y de las sociedades más simples del neolítico y, sobre todo, del preneolítico. En el plano metodológico, cuando recurre a los tipos ideales como una suerte de modelo abstracto de análisis, la naturaleza emerge como factor de mayor a menor influencia, según se avance de las sociedades simples y orgá-

nicas a las complejas e inorgánicas, de las cuales la sociedad moderna industrial constituye su momento más evolucionado.

Por otro lado, Durkheim acepta un momento analítico de influencia de lo natural como un posible disparador de la diferenciación social, ante el aumento poblacional y la finitud de los recursos de la naturaleza. De los clásicos, Durkheim es el más explícito y contundente en la cancelación de los factores naturales en la explicación de los hechos sociales. La necesidad fundacional de la sociología, disciplina sólo justificable en la medida que existiera un orden de fenómenos no explicable por otras ciencias, lo obligó a enunciar que la explicación de lo social no puede ser por otros factores que no sean sociales. Sin embargo, los tres clásicos coinciden —en un nivel general y abstracto, más allá de los recortes disciplinarios— en la afirmación de que la naturaleza es el fundamento último de toda forma de vida, humana y no humana.

Marxismo y liberalismo son expresiones de la modernidad y de su proyecto civilizatorio. Ambos son hijos intelectuales de la Ilustración. Creen en el poder de la razón, condenan la explotación del hombre por el hombre, consideran el sometimiento y explotación de la naturaleza como una condición necesaria para sustentar sus proyectos sociales y políticos, aunque el primero persiga fines libertarios de naturaleza colectiva y el segundo de carácter individual. Ambos miden el progreso humano por el grado de dominio de la naturaleza, y ambos piensan la relación con la misma como de sobrevivencia humana en la cual la naturaleza aparece como un enemigo a vencer, como la fuente de una tiranía que afecta el ejercicio de la libertad humana, como el mundo de la hostilidad y el reino de la necesidad del que hay que liberar al hombre para que éste acceda al de la libertad (Kant, 1983; Hayward, 1995; Eder, 1996; Macnaghten y Urry, 1998; Eckersley, 1992). La naturaleza no es un fin, sino simple medio, medio ambiente, para el despliegue del capital o para la puesta en marcha de un proyecto libertario comunista.

Aun cuando el conocimiento bajo cualquiera de sus formas equivale a dominación, como lo expresaron Horkheimer y Adorno (1994), en el periodo moderno el conocimiento se vuelve sistemático, racional, acumulado, y se constituye en un poder sin precedentes en la historia humana. La aprehensión cognitiva científica moderna

del mundo y la manipulación tecnológica que la hace posible, revolucionaron también la relación productiva que, a su vez, devino funcional, utilitaria e instrumental. El proyecto civilizatorio moderno hace de su dominio de la naturaleza, de su puesta al servicio de la economía y el mercado, su medio fundamental de realización (Hayward, 1995; Baxter, 1999; Eckersley, 1992).

Una de las funciones centrales de la ciencia y la tecnología en la constitución y en la narrativa de la modernidad es disciplinar a la naturaleza. Por una parte, mediante teorías, leyes, modelos. Por otra, por su intervención tecnológica. Ambas ponen a la naturaleza en condiciones de ser explotable por el capital y de ser regulada por el mercado. Con sus leyes de la oferta y la demanda, el mercado decide el destino de la naturaleza en pocas palabras, los grados, niveles y la intensidad de su desgracia. Este sometimiento se traduce en destrucción y autodestrucción y, por esta vía, negación de la modernidad, de sus fundamentos materiales. Eder (1996) ve este proceso como resultado de situar al valor de cambio como el principio regulador de la relación de la sociedad moderna e industrial con la naturaleza. El desarrollo del pensamiento científico de la modernidad, guiado por una razón instrumental, apartándose de su componente crítico, se convierte en medio e instrumento para la manipulación de la naturaleza y su conversión en producto intercambiable y objeto de transacción financiera (Eder, 1996).

Estos propósitos imposibilitan pensar la relación de explotación con la naturaleza como algo problemático y que deba ser superado; tampoco conducen a su consideración moral; mucho menos a la superación de su condición de medio para los fines de algo o alguien más.

b) Lo social explicado por “lo no social”

Para ver la naturaleza, para pensarla en su dimensión constitutiva y explicativa de los fenómenos sociales, es necesario romper con la ortodoxia sociológica, con algunos de los principios más atesorados por los padres fundadores. Es necesario someter a revisión la explicación del hecho social bajo el principio de autonomía de lo social. Se trata de cuestionar al pensamiento sociológico que toma el man-

dato de la modernidad de explicar bajo su principio racional autoexplicativo y autorreferencial: el ser social se explica por el ser social mismo (Durkheim, 1974). En el pensamiento de la modernidad, y en la sociología ortodoxa, no sólo se le retira a lo natural su dignidad propia, sino se le descarta y descalifica constitutiva y epistémicamente de la misma manera que se nulifica lo no racional, lo encantado e irracional del mundo (Weber, 1946, 1992). También se descarta cualquier agencia de lo natural y lo no social en la conformación de los hechos sociales (Latour, 2008, 2012; Povinelli, 1995). Habría que plantear, como se ha sugerido, un nuevo encantamiento, un reencantamiento (Landy y Saler 2009), o una restitución analítica del sobreviviente, nunca desaparecido, encantamiento del mundo, como factor constitutivo y explicativo de lo social.

En *Ecofeminism and the Revolt of Nature*, Ynestra King (2001) deja ver que el racionalismo desencantador del mundo, que sustenta a la sociedad moderna capitalista, es responsable de la muerte mental y conceptual de la naturaleza:

El desencantamiento del mundo que hizo a un lado las creencias mágicas y espirituales calificándolas de supersticiones, realizando al mismo tiempo la muerte de la naturaleza en la mente de los hombres, hizo pedazos la esfera tradicional de influencia de las mujeres [King, 2001, p. 202].

El feminismo ecológico tiene, de acuerdo con King, el propósito de procurar el reencantamiento del mundo, lograr la reconciliación de lo material con lo espiritual, el ser y el conocer en el mundo, recuperar el carácter explicativo del mundo encantado en lo social y el papel de los mitos como actores o actantes de lo social (Latour, 2008). Beck (1995) alude al tránsito de lo rural a lo urbano operado por la modernidad como factor contribuyente a la invisibilización de la naturaleza.

El desencantamiento es el resultado de un proceso de racionalización y uniformización del mundo, de instauración de un pensamiento totalitario que suprime todo lo que aparece como obstáculo al despliegue de la razón bajo su forma utilitaria, instrumental. El desencantamiento es una condición necesaria para la intervención en el mundo y su sometimiento por la lógica de la sociedad moderna co-

mandada por la economía. Anuncia también el surgimiento de nuevos mitos, una nueva religión: el mito y la religión de la ciencia como forma única de conocer al mundo y nuestro ser en el mundo, al tiempo que descalifica todas las otras formas de conocimiento por precientíficas y subjetivas. Se impone una práctica epistémica en donde el conocimiento y la objetividad sólo son posibles mediante la distinción, separación y alejamiento del objeto. Cualquier práctica cognitiva en la que sujeto y objeto aparezcan entremezcladas es reducida al campo de la magia, el mito, lo irracional; una puerta que se abre al reino indeseado de la subjetividad (Horkheimer y Adorno, 1994).

El mundo encantado, el pensamiento mágico, el mito y otras formas no racionales de ser y vivir en y con el mundo, pudieran ser interpretados como una forma intuitiva de vivir y conocer el mundo no humano; pero también una posibilidad de acercamiento de lo no humano con lo humano; una posibilidad comunicativa activada tanto desde lo humano, como desde lo no humano (Kohn, 2007; Povinelli, 1995, 2001). Kohn (2007), en su estudio sobre la tribu amazónica de los runa, da cuenta de los intentos de comunicación interespecie llevados a cabo por esta comunidad, en los cuales logran un diálogo con los perros y otros animales. Los runas parecen haber aprendido a descifrar el lenguaje y los sueños de los canes, mediante los cuales éstos expresan sus temores y premoniciones en las jornadas de caza en las que acompañan a los miembros de la tribu.

La no presencia analítica y moral de la naturaleza en la reflexión sociológica es un problema relacionado con la constitución no sólo de la sociología, sino de la sociedad moderna, de la cual la sociología es una expresión, su expresión, intento o pretensión científica en el campo de las ciencias sociales. La ceguera sociológica, la no percepción de lo natural como factor explicativo y como objeto de consideración moral y ética, tiene que ver con una no problematización de la naturaleza por parte de la misma sociedad moderna, desde su dimensión social, ética y política. La relación cognitiva legitimada de la sociedad moderna con la naturaleza es la que se da desde las ciencias naturales (Latour, 2008); ésta es una relación positiva, afirmativa, condescendiente.

El marco analítico de las ciencias naturales y los productos de esta relación cognitiva constituyen las bases de un cambio de perspectiva epistémica que buscó la explicación del mundo en sus propias

estructuras internas, fuera de las explicaciones extranaturales (que se adopta también en el nacimiento de la sociología) y que también están en el origen de la revolución del pensamiento filosófico y político del siglo XVII y sobre todo de su radicalización en el siglo XVIII con la Ilustración (Descartes, 1971; Diderot, 1992; D'Alembert, 2005).

La relación sociedad-naturaleza, propuesta y conducida de esta manera, que desde fuera de la sociedad moderna pudiera verse como una relación patológica, desde dentro de ella misma, como se dijo, es natural, positiva y reafirmativa.

El sometimiento de la naturaleza a las necesidades de la sociedad moderna halla su correlato social en la primera propuesta sociológica, la de Augusto Comte (2012), quien plantea como tarea de la nascente ciencia social el sometimiento de la sociedad a leyes científicas, de tal manera que el conocimiento y el entendimiento de tales leyes permitiera a la humanidad y al hombre adaptarse, vivir en armonía, no transgredir estas leyes en las que se expresaría el modo natural de operar de la sociedad (Marcuse, 1982).

Posteriormente, Durkheim (1974) plantea dos cuestiones básicas en su intento por construir el campo de la ciencia de la sociedad, la sociología. Primero, la explicación de lo social por lo social y, segundo, el intento por limitar la actividad subjetiva, el sesgo subjetivo en la generación de conocimiento, considerando a los hechos sociales como cosas y proponiéndole al sujeto someterse a una suerte de proceso de destilación que lo libere de los prejuicios y pasiones humanas (Popper, 2013):

De alguna manera la sociología recurrió a la estrategia de modelarse a sí misma sobre la biología, argumentando a favor de un campo específico y un reino autónomo de hechos, en este caso pertenecientes a lo social o a la sociedad. Tal reino de hechos sociales presupone su separación y su antítesis con la naturaleza [Macnaghten y Urry, 1998, p. 8].

Estos dos planteamientos para una ciencia de lo social —el de Comte que pretende llevar de manera directa el método científico positivo al estudio de la sociedad a partir del modelo de las ciencias naturales, y el de Durkheim que aplica la lógica de la racionalidad en su fundación sociológica, pero separando a las ciencias del hombre

de las de la naturaleza— son herederos directos de la propuesta científica y racionalizadora proveniente de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII. Una es la necesidad expresada por los fundadores del pensamiento moderno, sobre todo por la Ilustración, de explicar los fenómenos de la naturaleza, los hechos del mundo, por medio del descubrimiento de sus leyes internas (Habermas, 1985), del movimiento interno del ser, de los fenómenos de la realidad (Descartes, 1971; D'Alembert, 1994, 2005; Condillac, 1991). La otra es la exigencia del espíritu científico por expulsar al sujeto de la relación cognitiva, las emociones, los sentimientos, los sesgos y los prejuicios (Morin, 1995; Popper, 2013; Adorno, 2013; Durkheim, 1974).

La sociología ortodoxa asume el principio científico racionalista de la modernidad. Se trata de explicar a lo social por lo social. Con ello se cancela toda posibilidad de intervención explicativa de lo no social, lo no humano, lo cual al mismo tiempo se invisibiliza.

c) La invisibilidad de la naturaleza como necesidad constitutiva de la modernidad y de la sociología

La invisibilidad de la naturaleza en el pensamiento sociológico ortodoxo no es obra de un descuido, sino de una incapacidad de ver, atribuible a una necesidad constitutiva de la sociedad moderna, transmitida a la sociología. No es una cancelación deliberada de lo natural y no humano, ni un acto intencional, sino algo que nace espontáneo de la esencia misma tanto de la sociedad moderna, sus valores, sus fundamentos, su necesidad de ser, como de la sociología, que es su conciencia social, la reflexión de su ser social en el mundo. Negar, no ver, excluir, invisibilizar la relación de dominación con la naturaleza, su resultante devastación, equivale a afirmar a la sociedad moderna que se sustenta en esa relación y en la economización del mundo y el impedimento de la condena moral de la devastación.

Algunos autores (Beck, 1992, 1995) consideran que la crisis ambiental contemporánea no es percibida por la sociedad moderna porque, para que el daño a la naturaleza y a los humanos sea percibido, es necesario una construcción conceptual previa, la cual requiere de un cambio cultural y normativo que permita ver, percibir, construir la

capacidad o habilidad perceptiva y conceptual para entender la destrucción de la naturaleza como algo que es significativo para los humanos, lo que de otra manera no puede ser visibilizado, ni percibido o reconocido en su estatuto ontológico. Este cambio normativo tiene que ver con el requerimiento planteado por Weber (2016) para hacer de la naturaleza algo que importa socialmente. Para ello, sugiere, se requiere de una mediación y una construcción cultural que le dé significado (Foster y Hollerman, 2012), sentido y propósito, que sea comunicable y compartible comunitariamente, tal y como lo observa en el caso de la peste negra, la cual adquiere su importancia social no por su aspecto natural, sino por el significado que se le atribuye como producto del pecado y el castigo a los excesos humanos.

En los años sesenta tuvo lugar en el mundo occidental un conjunto de cambios, algunos de ellos de naturaleza cultural; una nueva sensibilidad parecía nacer en medio de un cuestionamiento a los valores de una sociedad moderna que empezaba a notar el agotamiento de un modelo de vida sostenido por la búsqueda de valores y satisfactores materiales, los logros personales, el éxito económico y la movilidad social concebida bajo el esquema de la selección natural. En el terreno de lo ambiental este cambio cultural y normativo fue alentado por el nacimiento de una percepción del planeta Tierra como vulnerable, frágil, pequeño y solitario en la vastedad del universo, lo cual fue estimulado por las primeras imágenes transmitidas desde el espacio exterior.

Lo ambiental, en parte como efecto de la crisis, se constituye como un problema, empieza a formar parte del concepto y la norma de calidad de vida; se hace objeto de conciencia y reivindicación. De esta manera el daño ambiental se visibiliza, emerge como ruido de fondo, empieza a tener resonancia social y cultural, en el sentido weberiano que hemos mencionado, y esto se vincula con cambios que tienen lugar en el modo de ser de la modernidad, en el tránsito a la sociedad reflexiva que empieza a ser plenamente moderna, que aplica a sí los principios de la modernidad que se radicaliza y que entra en crisis por los efectos colaterales de tal modernidad (Beck, 1992) y no sólo recibe los efectos colaterales sobre sí, sino que inicia un verdadero periodo de autorreflexión, de problematización, de ver como un problema lo que antes no era visto como tal, sino que era conside-

rado como la base y necesidad del progreso; esto es, el dominio, sometimiento de la naturaleza y su puesta al servicio de la producción de mercancías y del mercado, lo cual concluye con el agotamiento y destrucción de los fundamentos naturales de la sociedad moderna y de cualquier orden social.

Pero la crisis emerge también como un hecho de conciencia, desencadenado por este cambio cultural y valorativo que ocurre también en plena modernidad y, en particular, en los países desde donde se comandan sus procesos más significativos. Este cambio valorativo hace emerger nuevas normas sociales, una noción distinta de lo que es la calidad de vida y el bienestar, en ocasiones en contraposición a los valores materialistas de la sociedad industrial moderna. Es este marco normativo nuevo, en el que lo ambiental empieza a importar, a tener significado social, lo que ayuda a construir la capacidad de ver, operando una modificación conceptual que fuerza dicha capacidad, que construye la mirada, que reconceptualiza la percepción sensorial (Watzlawick y Krieg, 1995), posibilitando la problematización, haciendo emerger la destrucción de la naturaleza, la contaminación como un problema; una operación mental, de reflexión, que socaba la normalidad, el *establishment* ambiental, convirtiéndola en anormal y, en momentos, en patológica.

La devastación del mundo natural emerge como un hecho de conciencia, como un problema de la realidad mediado por la representación simbólica de la devastación y su traducción en una idea de bienestar, de calidad de vida que se esfuma como consecuencia de la crisis y el daño ambiental, que emerge a la conciencia como producto del alumbramiento que los cambios culturales, valorativos y normativos hacen posible, insinuándose a veces, o mostrándose en ocasiones con claridad. Este proceso, desde luego, no sólo ocurre como hecho de conciencia, tiene lugar también en el mundo real, moderno, y empieza a insinuarse como un problema ético y analítico.

Es la clase media, según Beck (1992, 1995), con sus valores, su cercanía al progreso y el “buen vivir”, con sus normas de calidad de vida, quien primero alza la voz y registra el daño ambiental. No obstante, lo que no señala Beck es que la naturaleza amenazada que ve la clase media, está de muchas maneras atada a la propia mirada moderna del mundo no humano; padece de las mismas anomalías que la

percepción del mundo de la modernidad con la que la clase media pareciera querer romper. Ésta es una percepción y una preocupación ambiental utilitaria y de alguna manera también instrumental. La naturaleza y su devastación vista por el ojo de la clase media no es en sí naturaleza; es como el mismo Beck sugiere, una idea de la naturaleza asociada al bienestar y al confort. Es la erosión de ese bienestar y confort proveniente del consumo del mundo natural lo que preocupa a esta clase social. La amenaza de la destrucción del mundo natural deviene en amenaza a un estilo de vida, a una naturaleza proveedora de bienes y servicios.

La propuesta de Beck resulta incompleta. No queda claro, por ejemplo, cómo esta forma utilitaria de conciencia “ambiental” puede generar una conciencia o un interés real por una naturaleza que pudiera pensarse como un fin en sí mismo y no como medio para los seres humanos, los cuales, como se ha dicho, se benefician diferencialmente de ella. De la misma manera, no queda claro la forma en que esta conciencia y protesta ambiental pueden corregir: *a)* la destrucción de la naturaleza que la sociedad industrial requiere para hacerse sustentable y proveerse sostenidamente de las materias primas y recursos naturales que su incesante crecimiento y competencia económica demandan; *b)* es aún menos claro cómo esta forma de conciencia conducirá a una ética que valore a la naturaleza por lo que vale en sí misma.

Por ello es necesario añadir que aun cuando el tema ambiental, la destrucción de la naturaleza, la crisis, hayan podido ser vistas, primero posiblemente por la clase media, ésta pierde control sobre la definición y destino social del tema, sobre su percepción y visibilidad, entrando en una escena social y política más amplia donde es redefinida y reapropiada por distintos agentes sociales, quienes a la vez expresan diversas concepciones de lo que es lo ambiental, la crisis y sus posibles soluciones. En medio de esto, poco a poco se abre paso una idea de naturaleza y una conciencia ambiental que se aleja de la visión antropocéntrica.

No ver la naturaleza es consecuencia de un hecho de constitución y explicación normativa, cultural y social; tiene que ver con el conocimiento posible, con las condiciones de posibilidad de éste, de su percepción y su construcción conceptual. El caso de la percepción

ambiental de la clase media de Beck ilustra con claridad este punto. Pero esta invisibilidad es, primero, resultado de la existencia de un conjunto de valores que impiden ver social y sociológicamente la relación de dominación de la modernidad sobre la naturaleza y, segundo, de una lógica autodestructiva, de aquella que deriva del carácter constitutivo de los valores de la modernidad, del hecho de que el sometimiento de la naturaleza, su dominación, su puesta al servicio de los fines humanos, su dominio como medida del progreso humano y su reducción a medio para fines extranaturales, medio ambiente del capital (los fines del mercado y de la mercancía), son valores fundamentales para la constitución y afirmación de la moderna sociedad industrial:

La naturaleza es degradada al reino de la no libertad y de la hostilidad que necesitaba ser sometida y controlada. La modernidad lleva implícita la creencia de que el progreso humano debe ser medido y evaluado en términos de la dominación de la naturaleza, más que bajo cualquier intento para transformar la relación entre humanos y naturaleza [Macnaghten y Urry, 1998, p. 115].

La sociedad moderna y la sociología deben abandonar su carácter autorreferencial (el ser social por lo social), condescendiente (su carácter positivo, afirmativo), para poder mirar y mirarse en el espejo de sus crisis. Para ello es necesario problematizar la eliminación de la naturaleza en su participación constitutiva de lo social, la relación de dominación de la modernidad con el mundo natural y el carácter autodestructivo de esta relación (Macnaghten y Urry, 1998; Eder, 1996; Leiss, 1994). Es esta problematización y esta crítica de la relación cognitiva, constitutiva y ética del papel de la naturaleza en la fábrica de la sociedad moderna, lo que conduce y conducirá a una revaloración epistemológica, ontológica y moral del mundo moderno. En los hechos, la sociología y otras ciencias sociales ya ha iniciado y hecho importantes aportes dentro de esta dimensión crítica. Una nueva y más profunda conciencia ambiental surgirá y se beneficiará de este ejercicio crítico.

Esta relación naturaleza-modernidad tiene que ver con la constitución de la modernidad, con su modo de ser, con su esencia y con

los fundamentos que la hacen posible (Hayward, 1995; Israel, 2012; Berlin, 2014; Cassirer, 1972). Hay al menos dos condiciones de la modernidad que impiden problematizar su relación con la naturaleza. La primera es la mencionada idea de la necesidad de dominio sobre la misma como un requerimiento de su ser constituido por la economía y el mercado. La segunda es el lugar de la naturaleza en la reflexión filosófica, científica y política en el pensamiento moderno. La naturaleza es vista como una de las formas de las tiranías que el pensamiento de la Ilustración se propone derribar;¹ se impone sobre el hombre como fuerza bruta, natural, ciega (terremotos, huracanes, inundaciones, sequías), que amenaza la seguridad y la existencia humana; asume la metáfora de la tiranía natural (Guyer, 2005; Horkheimer y Adorno, 1994), es el dominio completo de la no libertad, lo cual amenaza uno de los fundamentos más valorados del ser y quehacer humano: la libertad.

Klaus Eder introduce otro ángulo analítico a esta invisibilidad de la naturaleza. Se trata de la instauración en el mundo moderno de una idea de la relación hombre-naturaleza o sociedad-naturaleza en la cual el ser humano se enfrenta a la naturaleza en la lucha por su sobrevivencia. La naturaleza asume la forma de una fuerza, un medio, contra lo cual el individuo tiene que luchar para sobrevivir en un mundo hostil. La pugna por la sobrevivencia humana lo justifica todo, en particular el sometimiento, la explotación y la puesta de la naturaleza al servicio de los fines humanos; en el periodo moderno, para los fines del capital; y en su versión socialista-comunista, para los fines de la liberación del hombre del reino de la necesidad. En este caso, el sometimiento de la naturaleza aparece también como constitutivo de la empresa humana en general, y de la modernidad en particular (Eder, 1996).

¹ La primera tiranía es la que deriva del poder despótico y autoritario para lo cual se plantea la capacidad de elegir los derechos políticos, la soberanía del pueblo y la democracia. La segunda tiranía nace de la ignorancia, para cuyo remedio se propone la ilustración del mundo, la luz del saber científico. La tercera tiranía nace del poder incontrolable de las fuerzas naturales que amenazan la existencia humana, para lo cual se propone el dominio y sometimiento de la naturaleza mediante el conocimiento de sus leyes y su intervención científica y tecnológica (Naess, 1973).

La Ilustración problematiza la relación de dominación hombre-hombre, pero no cuestiona la dominación hombre-naturaleza, paso necesario para ver esta relación como un problema de conocimiento y de la modernidad. Bajo este contexto, y a medida que el progreso humano aparece en los valores de la modernidad, la naturaleza no puede aparecer tampoco como sujeto de consideración moral ni emerger como fin, poseer valor propio, trascender su condición de objeto y medio, evitar su reducción a materia muerta y objeto de dominación. La necesidad afirmativa que lleva a la modernidad a negar sociológicamente el papel constitutivo y explicativo de la naturaleza es el mismo que lleva a no considerarla como fin y merecedora de atención moral.

Finalmente, la modernidad (la Ilustración en particular) considera el sometimiento de la naturaleza como forma de ser, como medio de realización de la sociedad moderna, y también como materia prima y muerta, como recurso imprescindible en la economización del mundo, sobre todo cuando la economía se disocia de la satisfacción de las necesidades humanas y se orienta hacia la satisfacción de las necesidades de la propia economía: la rentabilidad, la ganancia.

Es necesario no sólo un viaje al exterior de lo moderno, sino también al exterior de lo humano, un intento de comprensión del mundo desde ese lado; una revisión al principio de razón como ordenador del mundo, de su conocimiento, de sus formas de apropiación, ontológica y epistemológicamente; y una reinserción en el mundo moderno alimentado con esta mirada.

d) La crisis “abre los ojos”, construye la mirada social y sociológica

El cuarto aspecto a destacar de esta ausencia de la naturaleza como factor constitutivo y explicativo de los hechos sociales y como sujeto de consideración moral, plantea la idea de que es en los momentos de crisis cuando, tanto la sociedad moderna, como la reflexión sociológica, piensan a la naturaleza como entidad con valor propio y llegan incluso a considerarla fuera de la relación utilitaria que predomina en la sociedad moderna. Por lo tanto, la crisis ambiental contemporánea

y la reflexión sociológica sobre esa crisis no es sólo producto, como señala Beck (1992; 1995), de la radicalización de la modernidad, el efecto de una modernidad feudal que se aplica a sí misma los principios de la modernidad, sino sobre todo una crisis de sociedad, de civilización, que tiene que ver con el agotamiento y posible extinción del sustrato material, de la base natural, de la reserva de recursos que la hacen posible.

Es una naturaleza agotada y exhausta la que se presenta ante el proyecto modernizador, planteándole al sistema social sus límites, demarcando la frontera precisa, la condición de posibilidad última, más exacta, de un modelo que aniquila sus propios fundamentos. James O'Connor (1996) da cuenta de esto cuando propone la hipótesis de una segunda contradicción del capital (la primera es entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción) que nace del agotamiento de los recursos naturales, de los límites impuestos por las llamadas condiciones ambientales de la producción; en síntesis, la contradicción entre la necesidad de un crecimiento infinito de la producción capitalista en un mundo finito y su incapacidad para eliminar el daño y la devastación ambiental.

La aniquilación de la naturaleza ocurre cuando su relación con el hombre tiene lugar en el periodo moderno. No sólo transgrede así los límites de su materialidad, sino que transgrede también los principios de la convivencia ecosistémica, la cual regula los equilibrios ecológicos, la relación depredador-presa, para permitir a las distintas especies, al mundo humano y no humano, desplegarse y realizarse. Al llevar la economización del mundo a ese grado extremo, no sólo se exacerba la explotación de la naturaleza, sino que además la economía alcanza también un grado extremo de separación con las necesidades del hombre, poniendo al mundo humano y al no humano al servicio de la economía, del mercado, es decir, de la rentabilidad y la ganancia; esto es, la completa desaparición de los valores de uso y el predominio pleno del valor y su expresión como valor de cambio, el cual rige y comanda la relación con toda forma de naturaleza.

Un momento de quiebre de esta sobreexplotación ocurre en la última etapa del desarrollo de la sociedad capitalista. En términos de Marx, se lleva a cabo con un predominio de la composición orgánica

y una disminución del capital variable, fuerza de trabajo, lo cual se traduce en un mayor uso y consumo de la naturaleza.

Es el efecto de esta naturaleza exhausta lo que se expresa y hace crisis en el periodo actual, sentando las bases de la crisis ambiental contemporánea. La crisis no sólo permite ver la relación de sometimiento de la naturaleza y sus límites, sino también permite a lo no humano insinuarse. Hay una posibilidad de comunicación y de viaje a lo exterior del otro que pudiera hacer posible la mirada invertida de la relación sociedad moderna- humanidad- naturaleza. La crisis opera como una especie de sueño liberador del material psíquicamente reprimido en las estructuras inconscientes de la modernidad, una liberación de fuerzas, una descarga de culpas que sirve de medio para que la naturaleza exprese su voz, su “verdad”, su ser en el mundo, si pudiéramos pensar la relación desde el lado “activo” de la misma. El sueño actúa como una válvula de seguridad para el cerebro sobrecargado (Freud, 2010).

La crisis ambiental abre y posibilita espacios de reflexión, crea condiciones e invita a la consideración moral, reconstituye la percepción, sacude y genera conciencia. La crisis “abre los ojos” de la sociología, de la sociedad moderna y le muestra el carácter autodestructivo (Macnaghten y Urry, 1998; Eder, 1996; Beck, 1995) de un orden social que destruye los fundamentos naturales de su existencia, planteando también la necesidad de la condena moral por la devastación del mundo natural.

Pensar críticamente la relación naturaleza-sociedad de la modernidad en su doble carácter utilitario y autodestructivo requiere situarse fuera de la modernidad: deshacer en el plano de la abstracción el momento constitutivo de la modernidad y de la sociología, escapar a la idea de sometimiento como una forma natural, a-histórica de relación, abandonar la relación fetichizada de lo moderno como forma universal y fatal. La crisis ayuda también a abrir esta salida (Eder, 1996; Macnaghten y Urry, 1998). Esto, desde luego, a condición de un reingreso a la propia modernidad (Luhmann, 2009) alimentado, con una nueva posibilidad de conocimiento, de realidad, de ser en el mundo que sitúe en su temporalidad, en su territorialidad, en su naturaleza social e histórica el sometimiento de la naturaleza humana y no humana por lo social. Por ello, sólo la crisis de la sociedad moderna,

en sus momentos de ruptura, en sus territorios agrietados, en sus momentos de distracción, durante sus lapsus o en sus actos fallidos (Roback, 1919) –cuando algunos de estos momentos hacen posible situarse fuera de sus límites epistémicos y ontológicos–, permite a la sociedad pensar esa relación desde un punto de vista crítico. Sólo en estos momentos de lapsus, cuando la modernidad sueña, cuando sus guardianes duermen, cuando padecen también de somnolencia, puede insinuar sus secretos, sus remordimientos, su verdadera relación con lo no humano, su relación patológica. La propia crisis abre el camino a la naturaleza para expresar su ser y comunicarlo, una comunicación posible de lo no humano hacia lo humano, algo de lo que algunos autores han dado cuenta de manera inquietante (Kohn, 2007; Povinelli, 1995).

La crisis que agrieta los pilares de la modernidad abre fisuras en la concepción optimista y positiva de su relación con la naturaleza, permite revisar la mirada moderna y humana hacia ésta de manera invertida, humanamente descentrada, situándola en su inserción ecosistémica, en su ser en el mundo, la ubica en el sitio que le corresponde dentro del universo de lo no humano, no como el lado activo, centro, punto y destino final del mundo en su totalidad (humano y no humano), sino como un componente natural, social e históricamente constituido, coexistiendo con otros seres de vida y no vida. Una especie de revolución copernicana aguarda para poder mirar con otros ojos y trascender la relación de dominación y sometimiento de lo no humano por el hombre moderno.

Éste y la sociedad serían considerados en su dramática necesidad de la naturaleza y del mundo no humano. Pero también bajo la relación opuesta: la naturaleza necesitando de lo humano, en la misma medida que requiere de las otras especies para sobrevivir, para constituirse y diversificarse en su complejidad; más aún en la medida en que la conciencia humana, momento también de la evolución, puede ser asumida como conciencia de la propia naturaleza hecha conciencia (Bookchin, 1982; Marx, 2014), posibilidad, responsabilidad, compromiso humano con la naturaleza, con el planeta y con lo no humano, con el sistema de la vida. La conciencia ambiental humana, sin cancelar otras formas posibles de conciencia dentro de lo no humano (como la que estaría asociada a la inmensa y poderosa subjeti-

vidad y agencia no humana que mantiene a la vida en su permanente devenir), mirando la destrucción, reflexionando sobre la devastación resultante de la intervención humana y de la proveniente de causas no humanas, sería conciencia del mundo, de los mundos, de lo humano y no humano, naturaleza que toma cuidado de sí misma, vigilante, procuradora del mantenimiento del sistema de la vida planetaria que la relación moderna con la naturaleza amenaza y socava.

En el campo de las ciencias sociales, algunos pasajes de la antropología pudieran dar cuenta de esos momentos de distracción, cuando la modernidad duerme, cuando sus estructuras más íntimas aflojan la vigilancia por efecto de la crisis, insinuando parte de su ser, aflorando esta relación que, en sus últimas consecuencias, la niega. La antropología llega, en momentos, a operar en parte este proceso de desmitificación. La antropología, a diferencia de la sociología, tiene contacto y se contamina de lo no moderno, puede efectuar consciente o inconscientemente el viaje al exterior (Levi-Strauss, 2006). Posibilita otro tipo de contacto en el cual está implícito el mundo de lo irracional, al cual es más sensible, el mundo encantado que la racionalidad pretende aniquilar, pero cuya persistencia señala también su carácter inherente, constitutivo de la acción humana. Es justamente en el debate antropológico actual, lo mismo que en el feminista, donde la naturaleza está teniendo cabida; donde lo no humano entra en la discusión de las ciencias sociales. El mundo de lo no humano reivindica lo que la modernidad le ha negado, su estatuto de realidad con un valor intrínseco, como una realidad expresiva, necesitada de comunicación con lo humano (Latour, 2008; Law, 2004; Bennet, 2010). *Do Rocks Listen?* (Povinelli, 1995) y *How dogs dream?* (Kohn, 2007) constituyen dos piezas antropológicas que exploran este campo del conocimiento.

Gran parte del mundo no humano aquí mencionado (los objetos, las cosas, la naturaleza en su despliegue) no participa del orden de la razón, persiste en un mundo encantado, desestructurado, que la vida moderna niega. Ese mundo encantado resistió el desencantamiento y aparece por todas partes, aun en los dominios más avanzados de la modernidad —como son los casos de la electrónica y la computación—, se subleva en todas partes (Haraway, 1991) en su necesidad de ser conocido epistémica y moralmente; se subleva en su

relación con el proceso civilizador, sobre todo con la actual etapa de la globalización.

Desde el punto de vista analítico, lo no humano intenta la comunicación con el mundo de lo humano (Kohn, 2007, 2013; Latour, 2008, 2012; Povinelli, 2001; Bird-David, 1990, 1992; Law, 2004; Viveiros, 2012; Bennet, 2010). Desde el punto de vista ético, la naturaleza, lo no humano, emerge como un fin y un valor en sí mismo. El arte abre también una puerta al conocimiento, crea condiciones de posibilidad, permite salirse de la lógica de lo moderno, más aún de lo racional para, desde otro terreno, desde cierta exterioridad, abrir una vía de acceso no convencional de conocimiento y comunicación con lo no humano o con lo humano no moderno, no racional (Horkheimer y Adorno, 1994; Artaud, 2007).

Esta crisis de la sociedad moderna ha generado diversas respuestas que, para conjurar el carácter autodestructivo de la modernidad en su relación con la naturaleza, exigirían un cambio radical en la concepción misma de la modernidad, una variación de sus valores, o más bien una extensión de los principios con los que piensa el problema de la desigualdad y explotación entre los humanos para aplicárselos al sometimiento en que mantiene a la naturaleza, un cambio de la idea de ésta como materia prima, como recursos naturales, como insumos para una economía independizada de lo humano, distanciada de los mismos objetivos humanos del discurso de la modernidad. Y también un cambio en la idea de la naturaleza como entidad pasiva sólo a la espera de ser inscrita, constituida por la cultura. Un cambio de relación que suprima al valor de cambio, al mercado, a la economía como el principio regulador de la relación con la naturaleza.

Conclusiones

Debe quedar claro cuál es el doble proceso de exclusión al que me refiero en este trabajo. Hablo de una exclusión epistemológica que resulta de la exclusión de la naturaleza como factor constitutivo y explicativo de la acción social. Los tres autores aquí revisados tienen claro que las conductas sociales deben ser explicadas por factores de

orden social, ninguno de ellos recurre a explicaciones biológicas, psicológicas, naturales en general, para dar cuenta de lo social. En ocasiones utilizan términos o categorías de otras disciplinas a manera de metáforas o analogías, sobre todo ante la ausencia de conceptos propios dentro de la ciencia social de su época para dar cuenta de la realidad, pero la lógica explicativa prevaeciente sigue siendo de absoluto carácter social.

La otra exclusión es la de índole ontológica. Ninguno de los clásicos percibe que la causa de la devastación de la naturaleza no es epifenoménica, circunstancial, colateral al despliegue de la modernidad industrial, sino elemento constitutivo de su ser; que alude por tanto a su ontología. Hablamos de un sometimiento, de una relación instrumental en la que la naturaleza es sometida, convertida en medio ambiente para un fin externo a ella, a los fines y a la lógica de la sociedad moderna industrial, sea bajo su expresión capitalista o socialista.

En el caso de la sociedad moderna capitalista, la relación sociedad-naturaleza ocurre con la mediación de la mercancía, del capital y del mercado, por lo que la naturaleza es convertida en medio ambiente del capital y subordinada a su lógica, en la que el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades humanas sino las del capital. En el caso de la expresión socialista o comunista de la modernidad, sobre todo en la propuesta teórica de sus clásicos, la relación sociedad-naturaleza se da por medio de una mediación política, la naturaleza se convierte en medio, en instrumento de una propuesta ética y política de redención que permita a una clase social, en un primer momento y a toda la sociedad en un segundo, efectuar el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad. En este caso también la naturaleza se transforma en medio para alguien, para algo más, un simple instrumento, sin ningún valor en sí.

Ambas expresiones histórico-sociales de la sociedad moderna industrial (capitalista o socialista-comunista) se basan en una relación con la naturaleza que la devasta. En el caso de la relación con la naturaleza en la sociedad socialista y comunista, particularmente en aquellos países practicantes del llamado *socialismo real*, esta conversión de la naturaleza en medio e instrumento, original y teóricamente planteado para la redención del proletariado, concluyó en una desviación,

traición, o al menos simulación de ese propósito, instaurándose más bien una burocracia privilegiada que canceló los objetivos igualitarios que los clásicos de la revolución proletaria enunciaron.

En el caso de Marx, uno de los tres clásicos aquí revisados, la relación ontológica mencionada, que se traduce en consumo y devastación de la naturaleza, se da en el proceso de producción capitalista, unidad del proceso de trabajo y de valorización. Ambos ocurren, desde luego, en su unidad existencial, separados sólo para fines de análisis y permiten a Marx distinguir dos tipos o formas de relación directa de la sociedad con la naturaleza. Una en el proceso de trabajo, donde el fin de la producción es la creación de valores de uso. Allí la naturaleza es visible, se muestra como una relación de intercambios energéticos entre hombre y naturaleza, diálogo permanente entre ambos elementos, o monólogo de la naturaleza consigo misma, como Marx lo insinúa en *Los manuscritos*. No ocurre lo mismo en el proceso de valorización donde todo ocurre como si fuera en el mundo de los hombres, el social: allí la naturaleza es invisibilizada. Aparece la relación hombre-hombre, pero se cancela la relación hombre-naturaleza y se oculta también su depredación. La naturaleza aparece transfigurada en medios de producción, materias primas, insumos, materia muerta.

Finalmente, la exclusión ontológica de la naturaleza en su relación con la sociedad moderna capitalista quiere ocultar la devastación estructural de aquella que el despliegue del capital implica, su ser más profundo. De aquí deriva otra exclusión, una ética y moral: un no querer ver la devastación de la naturaleza como parte del ser de la modernidad, una vergüenza del ser moderno que se quiere ocultar, cancelación moral, un silencio que impide a Marx y a los clásicos una condena por la devastación. Hablar de conciencia ambiental en el marco de este trabajo, se traduce en conciencia de una naturaleza viva, fábrica de vida, creadora de más naturaleza; con valor en sí, que no es medio sino fin, merecedora de consideración moral por sí y en sí misma.

Bibliografía

- Adorno, T. (2013). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En K. Popper, T. Adorno, R. Dahrendorf y J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (11-71). Ciudad de México: Colofón.
- Artaud, A. (2007). *Van Gogh, el suicidado por la sociedad*. Buenos Aires: Argonauta.
- Barry, J. (2007). *Environment and social theory*. Londres: Routledge.
- Baxter, B. (1999). *Ecologism. An introduction*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Londres: Sage.
- Beck, U. (1995). *Ecological enlightenment: Essays on the politics of the risk society*. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- Benton, T. (1994). Biology and social theory in the environmental debate. En T. Benton y M. Redclift (eds.), *Social theory and the global environment* (pp. 28-50). Londres: Routledge.
- Benton, T. (1996). Marxism and natural limits: An ecological critique and reconstruction. En T. Benton (ed.), *The greening of Marxism*. Nueva York: The Guilford Press.
- Berlin, I. (2014). *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bird-David, N. (1990). The giving environment: Another perspective on the economic system of the gatherer-hunters. *Current Anthropology*, 31, 189-196. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/203825>
- Bird-David, N. (1992). The hunting and gathering modes of subsistence: Culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 27(1), 19-44. <https://www.jstor.org/stable/pdf/2803593.pdf>
- Bookchin, M. (1982). *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Estados Unidos: Chesire Book.
- Bookchin, M. (1990). *The philosophy of social ecology: Essays on dialectical naturalism*. Montreal: Black Rose Books.

- Buttel, F. (1986). Sociology and the environment: The winding road toward human ecology. *International Social Science Journal*, 38(3), 337-356. <https://eric.ed.gov/?id=EJ346210>
- Buttel, F. (2005). Classical theory and contemporary environmental sociology: Some reflections on the antecedents and prospects for reflexive modernization theories in the study of environment and society. En M. Redclift y G. Woodgate (eds.), *New developments in environmental sociology*. Estados Unidos: Edward Elgar Publishing.
- Buttel, F. y Taylor, P. (1992). Environmental sociology and global environmental change: A critical assessment. *Society and Natural Resources*, 5, 211-230. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08941929209380788>
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castree, N. y Braun, B. (1998). The construction of nature and the nature of construction: Analytical and political tools for building survivable futures. En B. Braun y N. Castree (eds.), *Remaking reality: Nature and the millennium* (pp. 2-41). Londres: Routledge.
- Comte, A. (2012). *Física social*. Ciudad de México: Akal.
- Condillac, É. (1991). *Traité de systèmes*. París: Fayard [1era edición, 1749].
- D' Alembert, J. (1994). Aclaración sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios. *Thémata. Revista de Filosofía*, 12, 249-282. https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/27281/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- D' Alembert, J. (2005). *Preliminary discourse to the Encyclopedia of Diderot*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descartes, R. (1971). *El discurso del método*. Ciudad de México: Porrúa.
- Descola, P. y Pálsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dickens, P. (2001). Linking the social and natural sciences: Is capital modifying human biology in its own image? *Sociology*, 35(1), 93-110. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038501035001007>

- Diderot, D. (1992). *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos.
- Dunlap, R. (1983). What environmental sociologists have in common (whether concerned with “built” or “natural” environments). *Sociological Inquiry*, 53(2/3), 113-135. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1475-682X.1983.tb00030.x>
- Dunlap, R. y Catton, W. (1979). Environmental Sociology. *Annual Review of Sociology*, 5, 243-273. https://www.jstor.org/stable/27698675?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Dunlap, R. y Catton, W. (1992). Towards an ecological sociology: The development, current status and probable future of environmental sociology. *The Annals of the International Institute of Sociology*, 3, 263-284.
- Dunlap, R. y Catton, W. (1994). Struggling with human exemptionalism: The rise, decline and revitalization of environmental sociology. *The American Sociologist*, 25(1), 5-30. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02691936>
- Durkheim, E. (1974). *Las reglas del método sociológico*. Argentina: La Pléyade.
- Durkheim, E. (2008). Course in social science. *Organization and Environment*, 21(2), 189-198. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1086026608318861>
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and political theory*. Londres: University College London Press.
- Eder, K. (1996). *The social construction of nature*. Londres: Sage.
- Engels, F. (1975). Del socialismo utópico al socialismo científico. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas* (pp. 92-161). Moscú: Progreso.
- Escobar, A. (1996). Constructing nature: Elements for a poststructural political ecology. En R. Peet y M. Watts (eds.), *Liberation ecologies: Environment, development, social movements* (pp. 46-68). Londres: Routledge.
- Escobar, A. (1999). After nature. Steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology*, 40(1), 1-30. https://www.jstor.org/stable/10.1086/515799?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Foster, J. (2005). Marx's theory of metabolic rift: Classical foundations for environmental sociology. En M. Redclift y G. Woodga-

- te (eds.), *New developments in environmental sociology*. Estados Unidos: Edward Elgar Publishing
- Foster, J. y Holleman, H. (2012). Weber and the environment: Classical foundations for a post-exemptionalist sociology. *American Journal of Sociology*, 117(6), 1625-1673. https://www.jstor.org/stable/10.1086/664617?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Freud, S. (2010). *The interpretation of dreams*. Nueva York: Basic Books.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society*. Estados Unidos: University of California Press.
- Goldblatt, D. (1996). *Social theory and the environment*. Estados Unidos: West View Press.
- Gross, M. (2000). Classical sociology and the restoration of nature: The relevance of Émile Durkheim and George Simmel. *Organization and Environment*, 13(3), 277-291. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1086026600133001>
- Guyer, P. (2005). *Kant's system of nature and freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1985). La modernidad, un proyecto incompleto. En H. Foster (coord.), *La posmodernidad* (pp. 19-36). Barcelona: Kairos.
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*. Nueva York: Routledge.
- Hayward, T. (1995). *Ecological thought: An introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, F. (1977). *Phenomenology of spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Irwin, A. (2001). Society, nature, knowledge: Co-constructing the social and the natural. En A. Irwin, *Sociology and the environment: A critical introduction to society, nature and knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1983). An answer to the question: What is enlightenment? En I. Kant y T. Humphrey, *Perpetual peace and other essays on*

- politics, history, and morals* (pp. 41-46). Indianápolis-Cambridge: Hackett.
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- King, Y. (2001). *Feminism and the revolt of nature*. Londres: Humanities Press.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream? Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), pp. 3-24. <https://www.humanities.uci.edu/critical/pdf/kohn.pdf>
- Kohn, E. (2013). *How forests think? Toward an anthropology beyond the human*. Berkley: University of California Press.
- Landy J. y Saler, M. (2009). *Re-enchanting the world. Secular magic in a rational age*. Stanford: University Press.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Law, J. (2004). *After method. Mess in social science research*. Nueva York: Routledge.
- Leiss, W. (1994). *The domination of nature*. Quebec: McGill-Queen's University Press.
- Levi-Strauss, C. (2006). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lovelock, J. (2000). *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Luhmann, N. (1997). Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo. En N. Luhmann, *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (2009). *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Macnaghten, P. y Urry, J. (1998). *Contested natures*. Londres: Sage Publications.
- Marcuse, H. (1965). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1982). *Razón y revolución*. Barcelona: Alianza.
- Marx, K. (1971). *El capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito. Resultado del proceso inmediato de producción*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Marx, K. (1998). *El Capital*. Tomo I, vol. 1. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2003). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*. Barcelona: Alianza.
- Marx, K. (2014), Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx. En E. Fromm, *Marx y su concepto de hombre* (pp. 53-97). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1955). *Obras escogidas*, Tomo I y II. Moscú: Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1980). El manifiesto del Partido Comunista. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Maturana, H. (2002). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen.
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. y Behrens III, W. (1972). *Limits to growth*. Londres: Earth Island.
- Merchant, C. (ed.). (1994). *Ecology. Key concepts in critical theory*. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Morin, E. (1995). *De la reflexión sociológica*. En E. Morin, *Sociología* (pp. 23-61). Madrid: Tecnos.
- Munn, N. (1970). The transformation of the subjects into objects in Warlpiri and Pitjantjatjara myth. En R. Berndt (ed.), *Australian aboriginal anthropology*. Australia: University of Western Australia Press.
- Myers, F. (1986). *Pintupin country, Pintupi self: Sentiment, place and politics among western desert aborigines*. Camberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, 16(1), 95-100. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201747308601682>
- O'Connor, J. (1996). The second contradiction of capitalism. En T. Benton (ed.), *The greening of Marxism*. Londres: The Guilford Press.
- Parsons, H. (ed.) (1977). *Marx and Engels on ecology*. Westport: Greenwood Press.
- Popper, K. (2013). La lógica de las ciencias sociales. En K. Popper,

- T. Adorno, R. Dahrendorf y J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. Ciudad de México: Colofón.
- Povinelli, E. (1995). Do Rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor. *American Anthropologist. New Series*, 97(3), 505-518. https://www.jstor.org/stable/683270?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Povinelli, E. (2001). Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, 30, 319-334. <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>
- Redclift, M. y Woodgate, G. (2005). *New developments in environmental sociology*. Estados Unidos: Edward Elgar.
- Redclift, M. y Woodgate, G. (eds.) (1995a). *The sociology and the environment*. Vol. I, II, III. Londres: Elgar Reference Collection.
- Roback, A. A. (1919). The Freudian doctrine of lapses and its failings. *The American Journal of Psychology*, 30, 274-290.
- Rosa, E. y Richter, L. (2008). Durkheim on the environment. Ex Libris or Ex Cathedra? Introduction to inaugural lecture to a course in social science, 1887-1888. *Organization and Environment*, 21(2), 182-187. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1086026608318740>
- Rousseau, J. (1982). *El contrato social y discurso sobre el origen de la desigualdad*. Ciudad de México: Porrúa.
- Schnaiberg, A., Pellow, D. y Weinberg, A. (2005). The treadmill of production and the environmental state. En M. Redclift y G. Woodgate (eds.), *New developments in environmental sociology*. Estados Unidos: Edward Elgar.
- Session, G. (1987). The deep ecology movement: A review. *Environmental Review*, 11(2), 105-125. https://www.jstor.org/stable/3984023?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia studies in Melanesian anthropology*. Berkeley: University of California.
- Vargas, E., Latour, B. Karsenti, B. y Ait-Touati, F. (2012) El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim. *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 23, 165-220. <https://www.redalyc.org/pdf/2971/297124485007.pdf>

- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological perspectivism Amazonian and elsewhere*. Manchester: Network of Ethnographic Theory.
- Watzlawick, P. y Krieg, P. (1995). *El ojo del observador. Contribución al constructivismo. Homenaje a Heinz Von Foerster*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1946). Science as a vocation. En H. H. Gerth y C. Wright Mills (trad.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 129-156). Nueva York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1975a). *Roscher and knies: The logical problems of historical economics*. Nueva York: Free Press.
- Weber, M. (1975b). Marginal utility theory and the fundamental law of psychophysics. *Social Science Quarterly*, 56(1), 21-36. <https://www.econbiz.de/Record/marginal-utility-theory-and-the-fundamental-law-of-psychophysics-weber-max/10003035902>
- Weber, M. (1981). Some categories of interpretive sociology. *The Sociological Quarterly*, 22(2), 151-180. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1533-8525.1981.tb00654.x>
- Weber, M. (1988). A letter from Indian territory. *Free Inquiry in Creative Sociology*, 16(2), 133-36.
- Weber, M. (1992). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Routledge.
- Weber, M. (2012). *Collected methodological writings*. Londres: Routledge.
- Weber, M. (2016). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- West, P. (1975). *Social structure and environment: A Weberian approach to human ecological analysis*. (Tesis de doctorado. Estados Unidos: Universidad de Yale).

Acerca del autor

José Luis Lezama es profesor-investigador del Programa de Estudios Interdisciplinarios de El Colegio de México, A.C. Obtuvo el doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Política Ambiental, por el University College London, en Reino Unido. Ha sido profesor

en El Colegio de México y en otras instituciones en diversos cursos sobre ecología política, política ambiental, sociedad y medio ambiente, sociología urbana, entre otros. Ha sido investigador visitante del Massachusetts Institute of Technology (MIT), en la Johns Hopkins University, en la Universidad Católica de Lovaina, en el Institut d'Etudes Politiques de Paris (Sciences Po Paris) y en la Universidad de Alcalá de Henares. Sus líneas de investigación son: ecología política, medio ambiente y sociedad, política ambiental, teoría crítica ambiental y teoría social urbana. Ha publicado libros y artículos científicos y de divulgación en esos campos del conocimiento en México y el extranjero. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6967-1337>.

Sus libros más recientes son:

Lezama, J. L. (2019). *La naturaleza ante la triada divina: Marx, Durkheim, Weber*. Ciudad de México: El Colegio de México, A.C.

Lezama, J. L. (2018). *Cambio climático, ciudad y gestión ambiental*. Ciudad de México: El Colegio de México, A.C.

Lezama, J. L. (2017). *La construcción humana y no humana del sentido del mundo*. Ciudad de México: El Colegio de México, A.C.

Recepción: 20 de mayo de 2020.

Aceptación: 19 de abril de 2021.

