

LA IDEOLOGÍA MORAL DEL ECO-ROMANTICISMO NOTAS SOBRE FETICHIZACIÓN DE LA NATURALEZA Y ONTOLOGÍAS *NEW-AGE*

Claudio Aguayo-Borquez

Fort Hays State University, Kansas.

“Esto nos induce a sospechar que la para tratar la naturaleza o lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una lengua compuesta de ‘cuadrados, triángulos y círculos’, era necesario estar poseído de cierta idea del leer, que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero”

Louis Althusser

Hegel indicó alguna vez que “la enfermedad de nuestro tiempo es la creencia en el acuerdo entre el pensamiento y las cosas”. Esta frase puede leerse como una confrontación directa con el romanticismo, en tanto ideología sobre la propensión y la vitalidad de las cosas y los objetos. En muchos sentidos, el romanticismo articula una narrativa sobre la unidad y armonía entre la naturaleza y la humanidad. De hecho, uno de los compromisos prevalentes de la mentalidad romántica es su confianza en la habilidad de la naturaleza para decir y expresarse a sí misma mediante voces, artefactos, objetos, presentimientos y sentimientos.¹ Hegel también, en todo caso, pertenece a esa época que inscribe la necesidad de entender y escrutar la naturaleza, pero de una forma diferente: de acuerdo a la *Lógica*, la naturaleza debe ser concebida como el devenir-otro de la propia Idea, evitando acaso la equivalencia inmediata entre el conocimiento y la vida interna de los objetos. Hegel resuelve el problema kantiano de la distancia con la “cosa en sí” mediante un movimiento que devuelve el espíritu a la naturaleza, como si nuestro conocimiento del llamado espíritu sólo fuese posible mediante un tránsito que, a su vez, es epistemológico. Se trata del tránsito desde la lógica a la filosofía del espíritu a través de la filosofía de la naturaleza: “la idea, al ponerse a sí misma como la unidad absoluta de la Noción pura y su realidad y por tanto contrayéndose en la inmediatez del ser, es la totalidad en esta forma—la Naturaleza”.² La naturaleza, en la tradición dialéctica inaugurada por Hegel, solo puede ser atendida epistémicamente como el efecto de una mediación, a diferencia de la tradición romántica en la que la naturaleza, en su inmediatez y vitalidad, contiene los elementos de verdad dispuestos a mejorar la vida humana.

Probablemente, cualquier definición última del romanticismo sea una empresa difícil teniendo en cuenta la variedad de debates y problemas cubiertos por la noción de lo *romántico*, pero en todo caso, el romanticismo puede leerse como un anverso de la modernidad capitalista.³ En su debate con Sismondi, Lenin define al romanticismo como “el punto de vista utópico que transforma la crítica al capitalismo en una crítica sentimental”.⁴ Pero en su interioridad dinámica, el romanticismo produjo quizás las formas más contradictorias de, efectivamente, lidiar con la modernidad capitalista. Así como hay un anticapitalismo romántico, como aquel reivindicado por Michael

1 Michael Ferber, *Romanticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2011

2 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, §1817

3 Véase, por ejemplo, Isaiah Berlin, quien señala que “la literatura sobre el romanticismo es más amplia que el romanticismo en sí mismo (...) Es un tema complicado y confuso, en el cual muchos han perdido, no diría solo su cabeza, sino también cualquier sentido de dirección”. *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 2013, p. 1.

4 Wladimir Lenin, *A Characterization of Economic Romanticism*. Verso, 2017, p. 202.

Löwy⁵, hay un romanticismo capitalista: la doble ilusión de un progreso o vía al capitalismo sin la violencia de las crisis periódicas de sobreproducción y la imagen de una naturaleza espontáneamente capitalista, dispuesta al progreso humano en el sentido de la acumulación. Un gran representante de esta paradójica fórmula, el romanticismo capitalista, es el pensador latinoamericano Domingo Faustino Sarmiento, quien en sus *Viajes* de 1847 a Estados Unidos se preguntaba cómo no condescender ante el espíritu romántico, frente al espectáculo de acumulación yanqui. En sus diarios, Sarmiento escribe: “¿Qué es el *capital*? Preguntan hoy los economistas. El capital es el trabajo de las generaciones pasadas legadas a las presentes (...) He aquí mi humilde opinión el origen de la desenfrenada pasión norteamericana. Veinte millones de seres humanos, todos a un tiempo están haciendo capital”.⁶ El capital despierta, para Sarmiento, “pasiones infernales aletargadas en el espíritu del pueblo”, una energía sobrehumana que el autor reconoce dejarlo sin palabras, cuando exclama frente a la protuberancia estadounidense “no sé qué nombre darle”.⁷

En su novela *Sartos Resartus*, el escritor británico Thomas Carlyle emplea la noción de “naturalismo supernatural” (*Supernatural Naturalism*) para redefinir la naturaleza de los milagros. Carlyle representa un desplazamiento más o menos típico, más o menos inherente a la mentalidad romántica, que consiste en la atribución de los elementos de lo trascendental a lo inmanente, en una suerte de deificación del objeto material y viceversa, una materialización de lo divino:

‘But is not a real Miracle simply a violation of the Laws of Nature’ ask several. Whom I answer by This new question: What are the Laws of Nature? To me perhaps the rising of one from the dead were *no violation of these Laws, but a confirmation*; were some far deeper Law, now first penetrated into, and by Spiritual Force, even as the rest have all been, brought to bear on us with its Material Force.⁸

Si el renacimiento de un vivo de entre los muertos no es una violación de las leyes de la naturaleza, sino su confirmación, entonces la naturaleza contiene en sí misma las leyes de su propia negación, de su propia torsión. Carlyle dice, de algún modo, que la fuerza material (*Material Force*) de la naturaleza emerge en formas desconocidas para el sujeto del conocimiento. Desde luego, aquí vemos las influencias de lo que se ha llamado varias veces spinozismo romántico para referirse a una serie de escritores de la época dorada del desarrollo capitalista.⁹ Pero también la formulación temprana de una super-naturalización de la naturaleza, de una divinización del mundo natural y de su emergencia que será fundamental en la consolidación del pensamiento y la literatura romántica. La estructura quiasmático del enunciado “naturalización de lo divino, divinización de lo natural” no debe confundirse en ese sentido con una equi-

5 Michael Löwy y Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2011.

6 Domingo Sarmiento, *Viajes por América, Asia y Europa*. FCE, 1989, p. 338.

7 *Ibíd.*, p. 332.

8 Thomas Carlyle, *Sartos Resartus*, Ginn & Company Publishers, 1902, p. 232.

9 Entre otros Mary Shelley, Novalis, y algunos trascendentalistas estadounidenses.

valencia silogística. Siguiendo las reflexiones de Fredric Jameson sobre el quiasmo, habría que preguntarse en qué medida la inversión quiasmática de los elementos (divino-natural/natural-divino) no deja intacto, de ningún modo, la estructura de los enunciados: su simetría es solamente aparente.¹⁰ Decimos esto para advertir que la divinización de la naturaleza es una operación distinguible de la explicación materialista del milagro como evento, como acontecimiento, o como supuesta interrupción del orden natural, tal como lo encontramos en Spinoza.¹¹ Divinizar la naturaleza es, por el contrario, emprender el camino de vuelta sin el efecto destructivo ejercido por el materialismo: es un tipo de fetichización.

A pesar de concebirse como una forma de materialismo radical, la tendencia teórica ambientalista marketeada como nuevo materialismo tiene los trazos de las ideologías románticas, incluyendo los trazos escatológicos observados por M.H. Abrams en su estudio sobre la mentalidad romántica en la literatura inglesa.¹² El culto a la primavera, como explosión cósmica y renacimiento del todo, tan aspectado en la definición de Henry Thoreau (la primavera es “a memorable crisis which all things proclaim”), constituye aquí una variación posmoderna de las convicciones fractales y holísticas que impregnan *Walden*, la novela más importante de Thoreau y una de las obras cumbres del llamado trascendentalismo. Este naturalismo escatológico alcanza una formulación religiosa en la idea según la cual el mundo se “trasciende” y se “traduce” a sí mismo en cada parte de la naturaleza, y en la afirmación de Thoreau según la cual el estanque con el que hizo su vida por unos cuantos meses para escribir la oda al mundo natural que es su novela, tiene las aguas del mundo entero: “The pure Walden wáter is mingled with the sacred wáter of the Ganges”.¹³ La experiencia solitaria del autor, en otros términos, está compuesta de la misma materia del mundo, es la naturaleza como un todo revelándose a sí misma en un fragmento de vida.

En su contribución al libro reciente sobre crítica literaria ambientalista, *Natura: Environmental Aesthetics after Landscape*, el filósofo italiano Emmanuel Coccia define al mundo como un “reino de interioridad universal” dominado por la flora y la “agricultura celestial”.¹⁴ La afirmación holística de Coccia evidencia una profunda solidaridad entre un lenguaje de la unidad cosmológica de la naturaleza y la noción teológica del jardín celestial perteneciente a la tradición abrahámica. La experiencia natural-cosmológica del jardín universal tiende a la teologización, al mismo tiempo, de actividades humanas vitales como regar las plantas o tener sexo. En un libro anterior, publicado en 2016, *La vida de las plantas*, Coccia define la sexualidad como mixtura cósmica:

10 “El quiasmo ha sido largamente entendido como uno de los tropos fundamentales de la imaginación de Marx y de su estilo, en expresiones tales como el reemplazo de la crítica de las armas por las armas de la crítica. El quiasmo, en efecto, propone dos términos cuyo cambio de propiedades tiene que permanecer desigual o desnivelado, enmascarado por una simetría aparente”. *Valences of the Dialectic*, Verso, 2010, p. 261.

11 Especialmente: *Tratado Teológico-político*. Alianza, 2006.

12 M. H. Abrams, *Supernatural Naturalism*.

13 Henry Thoreau, *Walden*. Penguin Classics, 1989, p. 347.

14 Emmanuele Coccia, “The Cosmic Garden”, p. 27.

La sexualidad no es ya la esfera mórbida de lo infrarracional, el lugar de los afectos turbios y nebulosos. Es la estructura y el conjunto de encuentros con el mundo que le permite a cada cosa dejarse tocar por el otro, progresar en su evolución (...) En la sexualidad, los vivientes se hacen agentes de mestizaje cósmico y la mixtura se vuelve un medio de renovación de seres e identidades.¹⁵

Privada de los horrores impuestos por la tradición psicoanalítica inaugurada por Freud, la sexualidad se vuelve en definitiva una actividad ética, cosmogónica, desprovista de “afectos turbios”. Pero esta teoría de la mixtura, ¿no anuncia la fantasía de una sexualidad sin trauma o, en otros términos, el fantasma masculino de la relación sexual como encuentro cósmico? Como lo indica Lacan: “el epitalamio, el dueto, la alternación, la carta de amor no son la relación sexual; giran en torno al hecho de que no hay tal cosa como la relación sexual”.¹⁶ Ligando simbólicamente sexo y jardín celestial, Coccia muestra una de las inclinaciones más insidiosas del eco-romanticismo y los nuevos materialismos: la forclusión de las fracturas y traumas constitutivos de la subjetividad moderna en la imagen de una pseudo-totalidad “sexual” armónica.¹⁷

Por otra parte, existe una filiación reconocible entre este lenguaje de la cosmología sexual y el concepto de Jean Bennett, “materia vibrante” (*vibrant matter*), entendida como la vitalidad enérgica dentro de las cosas, la propensión de las cosas, o incluso la *agencia* de los objetos. La cosmología sexual, la danza cosmogónica, el ensamblamiento, la composición, la hibridación, son metáforas principalmente diseñadas para indicar una nueva actitud ética hacia la materia y una nueva regulación *moral* (sí, *moral*) de las relaciones entre “humanos” y “no-humanos”, según el lenguaje de Bruno Latour. “La humanidad y la no-humanidad siempre han desplegado una danza intrincada. Nunca hubo una época en la que la agencia humana fuera otra cosa que una red interconectada de humanidad y no-humanidad; hoy, esta mezcla es difícil de ignorar”.¹⁸

En cualquier caso, entender este lenguaje de Jean Bennett requiere reconocer la preponderancia de los lenguajes latourianos en el ambientalismo académico contemporáneo. Latour sugiere que el divorcio entre naturaleza y cultura característico de la modernidad fue en realidad un truco de magia de la razón; un divorcio que constituyó los binomios de naturaleza y sociedad, naturaleza y política, etc. La propuesta del autor consiste en superar la “constitución moderna”, produciendo un “ensamble filosófico-político entre humanos y no-humanos”.¹⁹ Latour ubica entre el “polo naturaleza” y el “polo sujeto/sociedad” constituido por la razón moderna lo que él llama una “dimensión no-moderna” que acoge a “los híbridos”, dándoles “un lugar, un nombre, una casa, una filosofía, una ontología”.²⁰ Es interesante notar que detrás del

15 Emmanuele Coccia, *La vida de las plantas*. Miño y Dávila, 2017, p. 127.

16 Jacques Lacan, *Encore*. Bloomsbury, p. 57.

17 Para otra perspectiva sobre las fantasías masculinas del encuentro sexual: Jacqueline Rose. *Feminine Sexuality*. Norton & Norton, 1988.

18 Jean Bennett, *Vibrant Matter*. Duke University Press, 2020, p. 31.

19 Bruno Latour, *Politics of Nature*. Harvard University Press, 2004, p. 52.

20 Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*. Siglo xxi, 2007, p. 86.

retorno a la dimensión no-moderna reclamada por Latour se anuncia, también, un rechazo más o menos unilateral de la dialéctica:

La dialéctica se equivocó de contradicción. Realmente discernió la que había entre el polo del sujeto y el del objeto, pero no vio aquella entre el conjunto de la constitución moderna que se instalaba y la proliferación de cuasi-objetos.²¹

Consecuentemente, Latour reemplaza la contradicción clásica y más o menos determinante de la modernidad capitalista, aquella entre sujeto y objeto, por otra división de carácter epistemológico más importante, pero al mismo tiempo con resonancias supuestamente más transformativas: *nosotros*, los seguidores de Latour, podemos por fin ver ese mundo de híbridos que estaba escondido por los dialécticos, “nuestros mayores modernizadores”. *Nosotros* quienes afirmamos los híbridos y *todos ellos* los modernos que nunca fueron. Latour incluso exclama querer “acceder a las cosas mismas, y no a sus fenómenos” para volver “a ser lo que simplemente jamás dejamos de ser, no-modernos”.²²

Este rechazo a la dialéctica arroja al menos dos problemas interrelacionados. Por una parte, la no-modernidad latouriana empuja una reposición creciente del lenguaje que pretende superar en nombre de los híbridos, ya que, para caracterizar los ensamblajes, cuasi-objetos, etc., no existe otro método que el de la ubicación continua de los “polos” (sujeto/naturaleza, humano/no-humano, ecología/cultura, etc.) y lo que está en el medio. Por otro lado, este reclamo antidialéctico por un retorno a otro mundo de proliferaciones y ensambles, este retorno a la “misma práctica de siempre” no puede ocultar una tendencia a colapsar la epistemología en la ética.²³ Esta última consecuencia se deja sentir con mayor claridad en el libro de Jean Bennett, que reconoce la herencia de Latour abiertamente. Bennett incluso habla de un “sexual appeal” de la vida inorgánica, llegando a definir su compromiso como una forma de “dar voz a lo que pienso que es una vitalidad potencialmente violenta, trémula, intrínseca a la materia”.²⁴ *Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta*: ¿no es paradójico que una nueva lengua de las proliferaciones destinada a superar la fractura entre humanos y no-humanos devenga en esta suerte de humanismo iluminado? Inevitablemente, Bennett termina dando lugar a un salmo: “Creo en una energía material, la hacedora de lo visto y lo no visto. Creo que este pluriverso está atravesado por heterogeneidades que hacen cosas continuamente”.²⁵

Pese a su poderosa creatividad filosófica en otros ámbitos, Donna Haraway recae en los mismos compromisos metodológicos de este cosmogonismo. A pesar de no ser ni antimoderna, ni menos anticientífica, en su obra tardía Haraway tiende a la transformación de la perspectiva (académica) ambientalista en una serie de enunciados más o menos prescriptivos sobre cómo vivir “juntos” y asumir nuevas formas

21 *Ibíd.*, p. 88.

22 *Ibíd.*, p. 133.

23 *Ibíd.*, p. 126.

24 Bennett, op. cit., p. 61.

25 *Ibíd.*, p. 112.

de vida.²⁶ Haraway recurre a los tejidos navajo como metaforización de este otro estar en el mundo: “tejer es también una performance cosmológica, tejer relaciones y conexiones propias en la urdimbre y la trama de la tela”.²⁷ Aunque deseable, la limitación de esta ética ambientalista es el colapso de los problemas epistemológico-políticos en cierta perspectiva actitudinal, de hecho prevalente en la tradición romántica. Haraway, como Latour, reconoce la depredación capitalista de la naturaleza, pero rechaza “reducir la urgencia de la tierra a un sistema abstracto de destrucción causativa”.²⁸ La forma multiplicativa, el pluralismo retórico, siguen aquí los efectos de un lenguaje biológico que permite reformular el compromiso ético. Todo se reduce a “cómo devenir menos mortíferos [*deadly*], más responsables [*response-able*], más acondicionados, más capaces de sorpresa, más capaces de practicar actos de vivir y morir bien en una simbiosis multi-especie, simpoiesis, y simimagénesis”.²⁹

Si el romanticismo, como indica Jameson, fue el intento simbólico de lidiar con formas sociales poco glamorosas, desencantadas – como también reconoció Max Weber –, desarrolladas y ensanchadas a partir del sistema capitalista, el eco-romanticismo contemporáneo corresponde a lo que podríamos llamar un inconsciente teórico del antropoceno.³⁰ Mientras que la solución imaginaria del romanticismo fetichizó objetivamente a la naturaleza en narrativas como las de Thoreau o Ralph Waldo Emerson en Estados Unidos, el “byronismo” argentino de José Mármol,³¹ o las imágenes preciosistas de la naturaleza colombiana en Jorge Isaacs, la sintetización simbólica del malestar antropocénico en el eco-romanticismo depende, en gran medida, de la transformación de la ética en ciencia no-dicha, en disciplina regia de regulación de los enunciados. Estos lenguajes, que preferimos llamar eco-románticos, confirman la intuición althusseriana según la cual el antihumanismo debe instituirse, ante todo, como una antihumanismo *teórico*, es decir, como una provisión conceptual que sepa identificar cómo el primado abstracto de lo “humano” y de su secuela de valores histórico-filosóficos se instituye como obstáculo epistemológico para el conocimiento. De hecho, en el eco-romanticismo sucede lo contrario: un anti-humanismo ético – que deniega la primacía de los humanos y afirma los “híbridos”, los “ensambles” humano-no-humanos – instituye inconscientemente un humanismo teórico. Siguiendo al filósofo lacaniano Ben Ware, podemos afirmar que, en estos argumentos,

el excepcionalismo humanista es paradójicamente afirmado en el mismo momento en el que es rechazado. Los humanos, se nos dice, deben des-centrarse radicalmente con respecto a la tierra; dismantelar las jerarquías ontológicas existentes hasta ahora, y doblegarse modestamente en la gran red interconectada de cosas

26 Donna Haraway, *Staying With the Trouble*. Princeton University Press, p. 49.

27 *Ibíd.*, p. 90.

28 *Ibíd.*, p. 37.

29 *Ibíd.*, p. 93.

30 Fredric Jameson, “Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism” en *The Political Unconscious*, Verso, 1989, pp. 103-150.

31 En particular, véase el ensayo de Noé Jitrik “Soledad y urbanidad: Ensayo sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina”.

animadas e inanimadas. Pero estas interdicciones morales solo sirven para *poner a la humanidad en primer plano*.³²

La idea de un nuevo tejido humano-no-humano, de una suerte de reconciliación universal con la naturaleza, en fin, de una hibridación y ensamblaje con la alteridad natural, constituye en el fondo una fantasía “demasiado humana”, como explica Ware.³³

Por otra parte, el eco-romanticismo no puede negar la exclusividad humana de su audiencia: es precisamente esta paradoja, la imposibilidad de convencer a la materia acerca de *nuestra* disposición a volvernos híbridos y entremezclarnos con rocas, bolsas, y cosas, la que produce un efecto búmeran eco-narcisista. Utilizamos aquí la acepción freudiana de este concepto: el narcisismo no constituye tanto un tipo específico de conciencia desviada o una condición patológica (acepción muy en boga, paradójicamente, en nuestras sociedades postmodernas articuladas en torno al goce perfectamente narcisista del capitalismo tardío).³⁴ Más bien, el narcisismo es una forma primaria del complejo de Edipo. Precisamente una forma extrema del narcisismo sería un desconocimiento total del narcisismo primario, una forclusión del narcisismo de la autoconcepción subjetiva. El sujeto que está convencido de que no es narcisista, que cree fervientemente que sus actos son puramente desinteresados, se pone necesariamente fuera de la “foto” de la enfermedad del mundo y deviene dialécticamente el narcisista kafkiano perfecto.³⁵ El narcisismo ecológico aparece como resultado de la nueva partición establecida por Latour; entre el mundo real de los híbridos, reconocibles en el interior de cierto lenguaje no-moderno, y los “modernos”, los “dialécticos” que siguen (seguimos) pensando a partir de contradicciones. El eco-narcisismo surge, precisamente, a partir de un ensanchamiento ilimitado del aspecto actitudinal del ambientalismo.

Incluso Graham Harman, quien se sitúa en el mismo campo de debates teóricos que Latour, los nuevos materialismos y las “ontologías orientadas al objeto”, indica que Latour “preserva los propios términos” que pretende abandonar, humanos y no-humanos.³⁶ Al disolver todas las taxonomías modernas en el lenguaje de los ensambles y los híbridos, los lenguajes latourianos y el eco-romanticismo, de paso, disuelven la contradicción entre capitalismo y naturaleza, que ha sido precisamente el tipo de aproximación más coherente para entender la catástrofe climática contemporánea.³⁷ Con ello, ocurre una disociación entre capitalismo y catástrofe. Como indica Ware: “el capitalismo es el tiempo de la catástrofe, la catástrofe es la condición crónica del capitalismo”.³⁸ Pero este reconocimiento de la copertenencia entre capitalismo y catástrofe requeriría, en primer lugar, abandonar la lógica actitudinal y antiteórica de los lenguajes latourianos, que en su querella contra la abstracción y

32 Ben Ware, *On Extinction*, Verso, 2024, p. 4.

33 *Ibíd.*, 5.

34 Véase, al respecto: Daniel Tutt, *Psychoanalysis and the Politics of the Family: The Crisis of Initiation*, Palgrave, 2020.

35 Véase, al respecto: Cristopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, 1991.

36 Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican Introductions, p. 58.

37 Ver, al respecto: Andreas Malm, *The Progress of This Storm*, Verso, 2022.

38 Ware, op. cit., p. 23.

las mediaciones modernas/dialécticas instauran un modo de comprensión paradójicamente híper-abstracto caracterizado por ensambles, híbridos, y cierta necesidad de un retorno a lo “real” sin ninguna mediación simbólica. De ahí también su compromiso con fantasías libidinales de copulación con la materia y el cosmos. Siguiendo a Anna Kornbluh, podemos afirmar que este lenguaje pertenece al estilo inmediateista del capitalismo súper-tardío.³⁹

En el campo más restringido de los estudios literarios, la discusión llamada “ecocrítica” se muestra subsidiaria de estos lenguajes. El punto más chocante de esta subsidiariedad intelectual es la emergencia de la prédica moral al interior de las epistemes ambientalistas. Tendencia que confirma, a su vez, la extraña familiaridad *new-age* de estas ontologías. Uno de los primeros libros relevantes en el campo ecocrítico, *The Ecocriticism Reader*, publicado por Cerryll Glotfelty y Harold Fromm en Estados Unidos, define el método “verde” de lectura literaria como el “estudio de la literatura y su relación con el medioambiente físico”.⁴⁰ Los autores indican además que

tal como la crítica feminista examina los lenguajes y la literatura desde una perspectiva consciente de género, y el marxismo trae a colación la alerta frente a los medios de producción y las clases económicas para leer textos, el ecocriticismo asume un enfoque centrado en la tierra (*earth-centered*) para los estudios literarios.⁴¹

Esta caracterización es la auto-presentación de la ecocrítica como, simplemente, otra opción disponible para los estudios literarios, como si el crítico pudiera escoger entre varios enfoques reificados y autónomos como modalidades de lectura diferenciados. Esto no sólo contraría la supuesta vocación interdisciplinaria de la academia metropolitana, en la que el ecocriticismo se inscribe, sino que reinscribe la literatura en el todo total, cosmológico, que fue central para filosofías de la “ecología profunda” y visiones trascendentalistas de la naturaleza. Para el caso específico de la crítica literaria, esta tendencia corre el riesgo de aplastar los tres niveles de la crítica observados por Pierre Macherey: el objeto y su “complejidad real”, el contexto histórico y las deficiencias inherentes del mundo, y el juicio estético inherente del lector.⁴² Macherey llama “falacia empirista” a la sublimación, sólo aparentemente compleja, de la lectura empírica que le exige a los textos la forma en que va a recibir sus objetos previamente normados en el juicio estético. Glotfelty y Fromm exigen a la literatura “incluir la ecosfera” completa, invocando el lema que podemos encontrar ya en

39 Anna Kornbluh indica que Latour es el nuevo profeta contemporáneo del realismo y los ensamblajes. Anna Kornbluh, *Immediacy or The Style of Too Late Capitalism*, Verso, 2024, p. 149. En *The Future of Environmentalist Criticism* Lawrence Buell indica, siguiendo este estilo inmediateista y anti-crítico (o “post” crítico, como se le llama contemporáneamente), que “no hay nada inherentemente antiteórico en el rechazo de los modos estándar de argumentación crítica – Nietzsche y Derrida lo han hecho, también – o en investigaciones narrativas como tales” (Blackwell, 2005, p. 9).

40 Cherrill Glotfelty, y Harold Fromm, *The Ecocriticism Reader*, University of Georgia Press, 1996, xix.

41 *Ibíd.*, xx.

42 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*. Chicago University Press, 2014.

Walden de Thoreau: “todo está conectado con todo”.⁴³ Si ponemos entre paréntesis los rebuscados lenguajes de no-humanos, híbridos y epistemologías “earthbound” o terrestres, nos encontramos con una simple preocupación antropocénica por el medioambiente. Esta preocupación, legítima en sumo grado, es convertida en una estética del compromiso moral, haciendo imposible de paso distinguir la historicidad del concepto de naturaleza.

La consecuencia del llamado ecocriticismo es la reducción de las capacidades de la crítica, mediante una denegación de la abstracción que encuentra en la superficie del texto la mera confirmación tautológica de una normatividad previa, asumida en la interioridad moral-ética del lector/crítico y su fuero interior ambientalista. Esta modulación, que aspira a “interrumpir los binomios cartesianos fáciles” que han dominado “siglos de pensamiento occidental de la naturaleza”⁴⁴, reproduce, sin embargo, binomios que son contradictoriamente presentados como soluciones: ecocentrismo versus antropocentrismo, hostilidad humana versus naturaleza “más que humana”, humanidad versus naturaleza, etc.⁴⁵ Surgida del mismo dualismo que pretende evitar, esta fantasía se hunde en retóricas de denuncia académica y en la superioridad moral del “despertar del amor por la naturaleza” para confrontar la humanidad antropocéntrica.⁴⁶ Se trata de un *amor* que se imagina a sí mismo abrazando a una Naturaleza (con mayúsculas) que reclama su propio territorio romántico. Este componente libidinal en la representación de lo no-humano se traduce en una moral ecocéntrica que reclama – inclusive – una ética “telúrica”, una “estética de la tierra” que tenga “fe” en la performance de “ciencias imprecisas como escuchar, interpretar, leer, y en la ética”, como afirma Elizabeth DeLoughrey.⁴⁷ Lejos de interrumpir la reproducción epistemológica e ideológica de la fractura entre naturaleza y cultura que emergió notablemente del capitalismo, esta fantasía de inmersión en el mundo natural sin mediación simbólica es otra forma de profundizar los aspectos ideacionales de la fractura ecológica recurriendo a un *ethos* de la materia.

Abandonar este “antropoceno sublime”⁴⁸ y sus imperativos morales no sólo implica, en todo caso, la afirmación de otro método de interrogación epistemocrítico respecto a la catástrofe planetaria y otra ontología política sobre la naturaleza. Cualquier nueva política ética en el antropoceno requeriría, en primer lugar, asumir una nueva crítica materialista-dialéctica del momento ecológico actual, una crítica que no obvie la existencia de un universo simbólico articulado en torno a lo que Latour denuncia como “binomios cartesianos”, pero que tampoco realice la inversión idealista que considera que las soluciones residen en el abandono de esos binomios para apoderarnos de lo “real” por medio de un lenguaje de híbridos y ensamblajes. De hecho, el denunciado sisma entre naturaleza y cultura debe ser leído como la simbo-

43 Glotfelty y Fromm, op. cit., xix.

44 Barbas-Rhoden. *Ecological Imaginations*, Bloomsbury, 2018, p. 12.

45 *Ibíd.*, p. 84.

46 *Ibíd.*, p. 88.

47 Elizabeth M. DeLoughrey, *Postcolonial Ecologies. Literatures of the Environment*, Oxford University Press, 2011, p. 31.

48 El concepto es, nuevamente, de Ben Ware: “*sublime antropocénico*: el intento de crear nuevas formas de ‘maravilla y sorpresa’ en el contexto de la destrucción global planetaria” (*On Extinction*, p. 94).

lización de un trastorno o quiebre “metabólico”, inscrito en el horizonte mismo de la reproducción del capital como fuerza social predominante de la modernidad, como enfatiza John Bellamy Foster. La perspectiva de Bellamy Foster tiene la ventaja de mostrar que los impulsos mudos, básicos de la acumulación capitalista pueden estar de hecho impregnados por un deseo ético-moral por contaminar menos, volverse amigables con el medioambiente, etc. Con todo, estos enfoques ambientalistas de la acumulación no impiden el resurgimiento de la “paradoja de Jevons”, es decir, el hecho históricamente confirmado de que a todo aumento de la eficiencia y eficacia de la composición orgánica del capital y particularmente de la tecnología, le sigue una depredación igualmente intensificada de la naturaleza.⁴⁹ Bellamy Foster explica el concepto de ruptura metabólica siguiendo particularmente a Marx:

La transferencia y pérdida de nutrientes estaba atada al proceso de acumulación. Marx describió cómo el capital crea una ruptura en la “interacción metabólica” entre los humanos y la tierra, una que solo se intensifica por efecto de la agricultura a gran escala, el comercio de largas distancias, y el crecimiento urbano masivo. Con dichos desarrollos, el ciclo de nutrientes quedaba interrumpido y el suelo se empobrecía continuamente.⁵⁰

En efecto, encontramos esta conclusión particular marxiana a lo largo de *El Capital*, particularmente del volumen tres. Marx muestra que las fuerzas inmanentes al capital, la llamada anarquía de la producción se opone a la agricultura racional, al establecimiento de una relación regulada con el metabolismo y la naturaleza orgánica.⁵¹

Con todo, la importancia de ideologemas como el eco-romanticismo reside en su capacidad de simbolización y de sedimentación ideacional del quiebre ecológico propiciado por el capitalismo. No solamente como su “reflejo” sino también como su *síntoma*. En otras palabras, siguiendo a Althusser, deberíamos efectuar la lectura sintomal de estos lenguajes de reconciliación ecológico-moral con el mundo de híbridos, objetos y ensambles, analizando cómo surgen en un contexto de revancha de la forma ético-moral como disposición teórica privilegiada en el capitalismo contemporáneo; del ensanchamiento de la experiencia moral interior como horizonte de determinación ontológica y política de la crítica, o derechamente de su abandono. Ya en 1993 Jameson advertía sobre esta pesada tendencia a la moralización en el ambiente teórico de denuncia del capitalismo posfordista: “las críticas más políticas del consumo en el capitalismo tardío – las que pasan insensiblemente como una crítica de la sociedad estadounidense como un todo – tienden fatalmente a movilizar una retórica ética o moralizante”.⁵² Abandonar esta movilización retórica y su romanticismo residual comprende advertir, al mismo tiempo, un hecho que la tradición marxista de Althusser (sobre todo en sus cursos sobre Rousseau) clarificó

49 Véase, por ejemplo: “Unraveling the Complexity of the Jevons Paradox” por Kozo Mayumi.

50 John Bellamy Foster, *The Ecological Rift*, Monthly Review Press, 2010, p. 77.

51 Karl Marx, *El Capital: Libro Tercero, El Proceso global de la producción capitalista*. México, Siglo XXI, p. 141.

52 Fredric Jameson, “Actually Existing Marxism” en *Valences of Dialectics*, op. cit., p. 407.

constantemente: que el concepto de naturaleza constituye una ideología, propiamente, la “más significativa ideología en el arsenal de las revoluciones burguesas”.⁵³

La historización de los lenguajes eco-románticos y actitudinales en boga en el ambientalismo académico requeriría calibrar su relación con la extensión dramática del quiebre metabólico analizado por Bellamy Foster, su inscripción en el “inconsciente antropocénico” que nos toca vivir; su familiaridad con lenguajes más comunes, más extendidos, de reemergencia del “preparacionismo” como ideología espontánea de la extinción y de la catástrofe; de resurgimiento de la fe religiosa en diversas interpelaciones sobre el bienestar espiritual y la dramática expansión de una multiplicativa oferta de compromisos anímicos. Pero también habría que elaborar un concepto de naturaleza desprendido de las determinaciones burguesas del quiebre metabólico capitalista: un concepto de naturaleza que no fetichice la alteridad natural convirtiéndola en significante amo del bien o del mal, en nominación de alguna “torsión” natural perversa⁵⁴, o de la autorregulación que le atribuyen las teorías sobre Gaia y la tierra como una entidad singular con comportamientos de autocontrol favorables a la vida biológica y ecológica.⁵⁵

En su *Curso sobre Rousseau* Althusser despliega una comprensión cuya historización depende de este doble movimiento que ubica la contingencia ideológica y el nudo de relaciones en el cual se inscribe la naturaleza:

La naturaleza se encuentra cubierta por la historia de sus modificaciones, por todos los efectos de su historia. Está ‘desfigurada’ – el término es de Rousseau – por la historia completa de su progreso. Es, en una palabra – esta es la palabra clave de Rousseau – ‘desnaturalizada’ por la historia completa de la pérdida de su naturaleza. Este es un término que podemos traducir a una terminología más familiar diciendo que *la naturaleza está alienada, que no existe sino en su otro-que-ella-misma*, en su contrario, en las pasiones sociales.⁵⁶

Incluso si Althusser se muestra crítico del proyecto rousseauiano de recuperar la “voz de la naturaleza” como voz del corazón, mostrando el sustrato romántico de esta operación⁵⁷, su obra nos muestra que la naturaleza es, sobre todo, para el caso de Rousseau, un concepto, y que la epistemología rousseauiana parte de una

53 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, Verso, 2008.

54 Es la teoría de Adrian Johnston que, sin embargo, parece ser la más adecuada para entender la relación entre quiebre metabólico e ideologías tardocapitalistas *new-age*.

55 En particular véase la teoría de James E. Lovelock en *Gaia: A new Look at Life on Earth*. Oxford University Press, 2007, y el libro de Isabel Stengers, *En tiempos de catástrofes*: “Nombrar a Gaia y caracterizar como intrusión los desastres que se anuncian depende, es crucial señalarlo aquí, de una operación pragmática. *Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama*. En este caso, se trata de resistir a la tentación de reducir a un simple problema lo que es un acontecimiento (...) Nombrar a Gaia como ‘la que hace intrusión’ es también caracterizarla como ciega” (39).

56 Louis Althusser, *Lessons on Rosseau*. Verso, 2019, p. 48.

57 *Ibíd.*, p. 60.

revisión histórica de la vida conceptual de la naturaleza, de su intrincada existencia como nudo simbólico inscrito en una coyuntura. En 1982, internado en la clínica psiquiátrica de Soisy-sur-Seine, Althusser vuelve a recurrir a Rousseau para explicar la tesis materialista según la cual la historia depende de una toma de consistencia del encuentro: “lo más profundo de Rousseau [es] esta visión de toda teoría posible de la historia, que piensa la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”.⁵⁸ Althusser repara en la teoría rousseauiana del contrato para mostrar que el estado de naturaleza, en el autor de los *Discursos* depende de la ficción fantasmática de una naturaleza pura “sin ninguna relación social, ni positiva ni negativa”: “Rousseau ha querido plantear con esto a un precio muy alto una *nada* de sociedad anterior a toda sociedad”.⁵⁹ Lo que ocurre en esta nada, el encuentro, desata en efecto los conceptos que permiten la comprensión de una nulidad histórica anterior, retroactiva. Es en la madeja de encuentros, en su contingencia y en la ciencia sobre esa contingencia singular, histórica, que podríamos descubrir los alcances dialécticos de un concepto de naturaleza así pensado como naturaleza histórica. Con ello, Althusser prueba el carácter sobredeterminado, histórico y *social* de la naturaleza en el pensamiento filosófico materialista.

Volver al pensamiento althusseriano sobre la naturaleza tiene en ese sentido una doble ventaja: por un lado, posibilita una reincardinación de lo “natural” en las relaciones, desactiva la “ontología orientada hacia los objetos” de la que depende gran parte de los lenguajes del ambientalismo académico, para pasar una ontología *orientada a las relaciones*, en el sentido concebido por Etienne Balibar. Se trata de una ontología del primado de la vinculación, de la “reciprocidad entre los dos polos” individuo y sociedad: la identificación de la esencia con “el conjunto de las relaciones sociales” puede ser extrapolada, en ese sentido, a una identificación de la “esencia” de la naturaleza con las relaciones que la sobredeterminan.⁶⁰ Por otra parte, lo que Althusser examina como “filosofía del encuentro”, como un pensamiento sobre el “devenir necesario del encuentro entre contingencias”⁶¹, es la posibilidad de un punto de vista histórico y dialéctico, sobre la relación con la alteridad natural. Es el reconocimiento, en primer lugar y, ante todo, de que no existe la naturaleza como un *telos* hilvanado y conciso de significancia propia. La naturaleza pertenece, en otros términos, a la coyuntura ideológica que la enaltece o la degrada como solución humanista o enemiga de la civilización. Hacer la historia de nuestra coyuntura ideológica respecto al concepto de naturaleza es, en ese sentido, hacer la historia de un “no-pensamiento”, de un “minúsculo silencio” que da origen a “discursos no-pensados, es decir, ideológicos”.⁶²

58 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, p. 190.

59 *Ibíd.*, p. 182.

60 Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, 2002, p. 38.

61 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Late Writings, 1978-1987*, Verso, 2017, p. 195.

62 Louis Althusser, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, p. 100.