

Stoa

Vol. 17, no. 34, 2026, pp. 101-128

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.34.2888

HACIA UNA ÉTICA Y UN ETHOS ECOSÓFICOS

Towards an Ecosophical Ethics and Ethos

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Facultad de Filosofía

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

diego.alonsope@correo.buap.mx

<https://orcid.org/0009-0003-7865-3431>

México

RESUMEN: Este artículo propone la necesidad de plantear un *ethos* y una ética ecosófica como punto de partida para responder a las catástrofes ecológicas contemporáneas, entendidas no como un problema meramente del medioambiente y cuya solución pase exclusivamente por el desarrollo tecnocientífico, sino como un acontecer que trastoca aquello que nosotros hemos considerado separado: lo natural, lo social y lo subjetivo. Estos registros, además, podemos abordarlos en distintas escalas y estratos. Así, la exigencia de un *ethos* ecosófico está en conexión directa con la comprensión de que lo que aquí está en juego también pasa por nuestro modo de ser. Una ética ecosófica nos invoca en nuestra responsabilidad individual con una exigencia anterior y posterior a nuestra propia mismidad, a la vez que nos empuja a salir de nuestra individualidad hacia el cuidado tripartito que nos motiva a conectarnos en las redes comunitarias en reexistencia, mediante el desarrollo de nuestras responsabilidades.

PALABRAS CLAVE: cuidado, ética ecológica, filosofía del medioambiente, responsabilidad, responsabilidad, re-existencia

Recibido el 25 de febrero de 2026

Aceptado el 22 de junio de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ABSTRACT: This article proposes the need for an ecosophical ethos and ethic as a starting point for responding to contemporary ecological catastrophes, understood not as a purely environmental problem whose solution lies exclusively in techno-scientific development, but as an event that disrupts what we have considered separate: the natural, the social, and the subjective. These registers can also be addressed at different scales and levels. Thus, the demand for an ecosophical ethos is directly connected to the understanding that what is at stake here also involves our way of being. An ecosophical ethic calls on us to take individual responsibility with a demand that precedes and exceeds our own selfhood, while pushing us to step outside our individuality for the sake of tripartite care that motivates us to connect with community networks in re-existence, through the development of our response-ability.

KEYWORDS: care, ecological ethics, environmental philosophy, responsibility, respons-ability, re-existence

1. La catástrofe ecológica y la filosofía como ecosofía.

Es difícil saber en qué momento terminamos convencidos -al menos mayoritariamente - de que nosotros, los humanos, estamos separados de la naturaleza. ¿Es culpa de la consolidación del modelo de producción capitalista que avanza, como Marx (2005) ya lo señaló, en la contradicción de explotar lo que lo hace posible, a saber, la naturaleza y la fuerza de trabajo? Es evidente que, en el capitalismo, la naturaleza fue reducida a mera materia prima o, para decirlo con el lenguaje tecnocrático de la visión dominante, a meros recursos naturales¹. Sin embargo, si observamos con detenimiento, justo cuando se está configurando el surgimiento de ese modo de producción, la naturaleza ya había sido convertida en una máquina -para usar una de las metáforas favoritas de la modernidad- en un reloj que funciona a la perfección y cuyas leyes, precisamente mecánicas, están escritas en lenguaje matemático. Para la modernidad temprana la naturaleza es un engranaje que funciona regido por una causalidad invariable, medible, manipulable y ya no aquello que se auto-produce, aquello que autosurge, aquello que cobija, aquello que sostiene los ciclos vitales; lo que en algún momento fue el sentido originario de *physis* [Ú]. ¿Es, entonces, culpa de la modernidad y su proyecto de *mathesis univer-*

¹ Y la fuerza de trabajo también fue reducida a un mero *stock* disponible para su reproducción: recursos humanos. Lo que es peor, la naturaleza misma está en un proceso de reducción para identificarse plenamente como capital natural. Capital y naturaleza serían ontológicamente lo mismo. Véase el artículo de López Ganem (2025) “El problema del capital natural y la ontología ecoliberal”.

salis, rastreable al menos desde Descartes, con el cual todo puede ser reducido a meros atributos geométrico-matemáticos previsibles y cuantificables? ¿Fue ese el momento², aunque sea simbólico, que permitió la desacralización y desanimación de la Naturaleza para convertirla en mera *res extensa*, con lo cual, finalmente se transfiguró en simple *stock* de recursos explotables? ¿O quizá viene de antes? ¿Quizá viene del Renacimiento y su convicción de que nosotros somos el centro del universo y que ya no sólo la naturaleza sublunar sino cósmica está a nuestra disposición y dominio³? Podríamos seguir rastreando ese origen y cada vez encontrar nuevos motivos para sospechar que sus raíces se extienden a un periodo anterior (D'Eaubonne, 1978).

No es nuestro propósito aquí averiguar este origen, sino simplemente rescatar lo que nos parece evidente: los humanos, en su gran mayoría, nos hemos llegado a convencer no sólo de que somos vivientes separados e independientes de la naturaleza, sino de que somos el ser-vivo con mayor relevancia para el cosmos; este antropocentrismo, sin importar sus matices o sus justificaciones, es también parte del mito que nos separó de la naturaleza —en realidad, nos hizo creer, pues es imposible la separación—. Pero nosotros somos plenamente dependientes de ella; un cambio drástico en la composición química de la atmósfera y prácticamente desapareceríamos como arrasados por un fenómeno similar a una marea roja para los peces. Nosotros proponemos llamar a ese olvido de las condiciones materiales-ecosistémicas que hacen posible nuestra vida, alienación ecológica. Al proceso de salir de esa profunda enajenación lo llamamos conciencia ecológica. Por lo demás, ese proceso de despertar de nuestro letargo enajenante, se desencadena no sólo en los ámbitos clásicos de la racionalidad y la emotividad, sino también en un ámbito anterior, en lo pre-consciente, según la fenomenología, o inconsciente, según el psicoanálisis. Es decir, aquello que nos motiva a concienciarnos no se da exclusivamente en el ámbito de la conciencia plena y despierta, sino en el estrato previo. De ahí que la información y alertas que nos dan los distintos estudios de especialistas, como los informes del *IPCC*, no conmuevan a prácticamente nadie. En este texto no vamos a desarrollar a detalle estos vocablos y sus procesos, pero

² Evidentemente esto no sucede de un momento para otro, sino en un devenir de sucesos de una temporalidad histórica se van instaurando (instituyendo, desde el lenguaje que preferimos) las cosmovisiones dominantes. Pero para nosotros los humanos muchas veces sirve simplificar poniendo un acontecimiento representativo como inaugural.

³ Para un texto que nos exponga en términos generales el concepto de naturaleza [*physis*] en la antigüedad griega, véase “La noción de *physis* en los orígenes de la filosofía griega”, Calvo Martínez (2000). Para rastrear el paso de su sentido clásico a su sentido moderno, remitimos el excelente artículo de Luis Villoro (1993) “La idea de la naturaleza en el Renacimiento”.

nos sirven como conceptos operantes y marco referencial para el esbozo de la ética y del *ethos* que queremos plantear.

Redescubrir no sólo nuestra profunda conexión, sino nuestra absoluta dependencia de nuestras condiciones materiales ecosistémicas, nos parece una de las tareas fundamentales de nuestra época. Para ello, lo primero es partir de que siempre que hablamos de ecología nos referimos, como Guattari (1989) atinadamente señala, a tres registros: el medioambiental, el biosocial y el biosubjetivo⁴. Necesitamos comprender que lo que pasa en un registro repercute en los otros y que ninguna adaptación pasa únicamente por uno de esos registros por separado o, peor aún, por aislar alguno de los elementos. Así, la contaminación y destrucción de una mina a suelo abierto es también la pérdida del modo de habitar tradicional de una comunidad, la destrucción o debilitamiento de sus lazos sociales, la pérdida de sus horizontes bioculturales. Esto, a su vez, implica el empobrecimiento de los horizontes simbólicos desde los que la identidad subjetiva se instituye, hasta quedar completamente alienada de sí misma y sólo entenderse como consumidora de mercancías desechables. De esta manera, nosotros consideramos que la primera tarea de la ecosofía es crítica: hacer visible ese trasfondo que nos hace simplificar los problemas o de plano no verlos. Nuestra primera gran ceguera, la de creernos separados de las condiciones ecosistémicas que hacen posible nuestra existencia, está acompañada con una segunda, una miopía intelectual y ética, a saber, la confianza en la ciencia y los avances tecnológicos; muchas y muchos siguen convencidos de que la solución del ejemplo arriba citado –un posible cambio drástico de la composición química de la atmósfera– se resuelve sintetizando en el laboratorio alguna sustancia que se puede después simplemente añadirse artificialmente.

Sin embargo, no depende de nuevas máquinas ni de grandes innovaciones –siempre relacionadas como el éxito individual de una subjetividad heroica que todo lo puede– pues ya contábamos con tecnología más que suficiente hace cincuenta años para evitar el aumento, ahora irreversible, de la temperatura global promedio por encima de dos grados⁵. Nosotros creemos que esa con-

⁴ Alteramos a propósito la designación de los tres registros (medioambiental, social y mental), pues aunque estamos plenamente conscientes de que para este autor –así como para otros importantes para el desarrollo de este texto, como Latour y Haraway– es fundamental superar la subjetividad. Sin embargo, en la manera en que nosotros pensamos el asunto es igualmente importante recuperar al sujeto y la subjetividad. Para nosotros el error no es partir del sujeto, sino creer que es el único punto de partida. El error no es postular una subjetividad, sino creer que todo se reduce a ella.

⁵ Desde luego, aceptando que algo de la catástrofe depende de *nuestro modo de ser*. Con la icónica frase de H. W. Bush en la cumbre de Río de 1992, queda claro que es algo que está en relación con ello:

fianza en la tecnociencia tiene que ver con el relato dominante sobre lo que es la naturaleza, relato que tenemos que criticar y deconstruir, pues nos hace creer que podemos tomar los elementos de manera aislada. La ecología como ciencia positiva, desde el ámbito de la racionalidad –que no es el único en disputa–, nos abre los ojos: el porcentaje de oxígeno de la atmósfera es resultado de una *complexa* interacción de los organismos vivientes del planeta y la manera en que modifican sus medioambientes y no algo dado de antemano y para siempre (Latour, 2015)⁶. Restaurar, mantener o modificar esa composición pasa, inevitablemente, por cuidar esas redes (o plexos) de los distintos registros, escalas y estratos; no por aislar uno de sus elementos. A esa ceguera que separa y da prioridad a agentes o componentes disgregados, sugerimos llamarla atomismo tecnocientífico.

Tomemos otro ejemplo: la destrucción de un bosque primario para la producción agroindustrial extensiva de soja que convirtió un ecosistema robusto y resiliente (ambos términos en su sentido ecológico⁷) para transformarlo en un desierto de monocultivo –da igual si es para alimentar ganado o para productos veganos– también conlleva la monocultivación de las subjetividades. No sólo se empobrece la diversidad biológica de ese lugar, sino también la di-

“the American way of life is not up for negotiation” [el modo de vida americano no es negociable], Hudson, 2018. El asunto está en que ni siquiera estamos dispuestos a ponerlo en cuestión.

⁶ Sabemos que el concepto de ecología –como cualquier otro concepto relevante– no es homogéneo ni unívoco. Al interior del desarrollo de esta ciencia hay matices, corrientes y disputas. Sin embargo, consideramos que el rasgo distintivo más importante es el de sistema complejo de interacciones de lo vivo. Lo que siempre está en disputa es el tipo de sistema y el tipo de interacciones. Remitimos a dos artículos que permiten tener un panorama general de esto: Mendoza Mendoza, E. A., & Escobar Gil, G. I. (2017). “Una aproximación a la configuración del concepto de ecología” y Galafassi, G. (2025). “Historia de la ecología: de la comunidad al ecosistema”.

⁷ Conocemos el desafortunado destino del concepto de resiliencia. En amplios sectores se utiliza casi como sinónimo de capacidad de resistir individual y heroicamente las adversidades. Sin embargo, en términos biológicos y ecológicos, la palabra adquiere su sentido en relación con lo resiliente de los ecosistemas. Es decir, la resiliencia, como capacidad de adaptación a fluctuaciones imprevistas, depende de las redes tróficas de los ecosistemas. A partir de ahí, se hizo un traslado a lo social y finalmente a lo personal. En este sentido, podemos hablar de resiliencia de individuos siempre y cuando no perdamos el contexto más amplio y general que lo hace comprensible. Remitimos a los artículos “Al mal tiempo, buena resiliencia”, de Del Valle Isla (2014), y “Sobre resiliencia y biodiversidad” de Terradas Serra, J., (2023) para tener el trasfondo al que nos referimos. De momento pensamos conservar la palabra, aunque no estamos seguros de si sea lo más conveniente, precisamente por la carga que ha venido tomando al ser descontextualizada y reducida a lo individual. Lo mismo con el concepto de robustez que se opone al de eficiencia y que hace referencia a que los ecosistemas no aspiran a la eficiencia, es decir, no tienden al máximo rendimiento energético, sino que tienden a la robustez, que sería la posibilidad de resistir los cambios y variaciones. Aquí igualmente podemos hacer la analogía de la robustez social e individual, pero sin perder el contexto. Véase la excelente ponencia sobre este tema de Olivier Hamant: *Robustesse vs performance*.

https://www.youtube.com/watch?v=03FB-Utp_Tk.

versidad biocultural de la dieta tradicional, que es reemplazada por una dieta homogénea de ultraprocesados –elaborados por la agroindustria, no importa si hay mil o un millón de marcas, pues todas son dependientes de dos o tres grupos financieros (Clap et al., 2025)–. ¿Qué más se perdió en el camino entre la imposición de los monocultivos agroindustriales y el monocultivo de subjetividades tendientes a los mismos gustos, dietas, horizontes de sentidos? Desde luego, las redes comunitarias que permitían mantener una alimentación tomada de la biodiversidad ecosistémica y biocultural del lugar. La destrucción es tal que de las casi siete mil plantas comestibles -de las que tenemos registro- que formaban parte de las dietas tradicionales locales, la tendencia es que globalmente la alimentación se está reduciendo al consumo de sólo doscientas (ONU, 2019a). El empobrecimiento de la biodiversidad de plantas que consumimos está en correlación con el empobrecimiento y pérdida de la biodiversidad ecosistémica y con el empobrecimiento y pérdida de la biodiversidad biocultural. Esto no sólo se reduce a las especies, sino también a las variedades, en detrimento de dos o tres transgénicas cuyas patentes son privadas y pertenecen a una o dos empresas de la agroindustria⁸.

¿Acaso no debíamos también entender la extinción de una lengua, de los ritos, de los mitos, de las religiones, como parte de la pérdida de biodiversidad cultural y la tendencia a que cada vez sean menos como un proceso de monocultivación biocultural de las subjetividades? Quizá quienes estén menos informados e informados sobre el tema pueda engañarles la variedad de productos que encuentre en el mercado o supermercado y también les parezca más que suficiente la diversidad biocultural que todavía nos queda y más que extravagante la cantidad de insectos que todavía nos rodean y que drásticamente se pierde (ONU, 2019b). Sin embargo, si empezamos a informarnos y a sensibilizarnos sobre estos temas, se nos hace evidente lo catastrófico de nuestra situación. Pero, ¿por qué no nos salta a los ojos la vorágine destructiva, ecocida, terricida, culturocida, en la que nos encontramos? ¿Qué es lo

⁸ Aunque no podemos desarrollar a detalle este asunto, nos parece pertinente señalarlo: es un error plantear el debate de los transgénicos prioritaria y mayoritariamente en términos de salud humana y esto nos demuestra que seguimos pensando de manera separada los registros. Los dos problemas más importantes de los transgénicos y por los que no debíamos, bajo ninguna circunstancia, permitirlos, tienen que ver, en primer lugar, con la pérdida de la diversidad biológica de las variedades de semillas nativas adaptadas a las condiciones edafológicas de cada entorno. Con ello, la pérdida de las comunidades que resguardan esa diversidad. En segundo lugar, que las semillas transgénicas tienen patentes privadas, con lo que sólo benefician a un modelo de producción técnica, científica y económica, en detrimento de otros posibles modelos alternativos de mayor justicia y equidad ecosocial. Desde luego, la salud humana es importante, pero nunca hay que verla como algo aislado.

que nos impide verla? ¿Por qué podemos permanecer indiferentes como si se tratara de algo que no nos incumbe y que nada tiene que ver con nosotros o sobre lo que nosotros no tenemos ninguna injerencia? Justamente porque terminó imponiéndose una narrativa que nos hace creer independientes de la naturaleza y con ello no sólo se perdió la diversidad biológica de los ecosistemas, sino también los lazos sociales, los relatos alternativos, las divinidades, los mitos que acompañaban otros posibles horizontes de sentido y el deseo que se pone en juego en ellos. No queremos detenernos más en esto, pues hemos dedicado un texto que nos parece una introducción detallada a esta manera de pensar desde la filosofía los problemas ecológicos (Alonso Pérez, 2025). Quizá sólo baste añadir que para nosotros la segunda tarea ecosófica más importante consiste en abrirnos nuevos horizontes de sentido a partir de la labor meditativa y reflexiva de la filosofía sobre la ecología y, en particular, la agroecología. Pasamos a exponer el marco referencial de cómo planteamos nuestra propuesta de un *ethos* ecosófico.

2. El marco teórico de nuestra ecosofía.

Partimos del punto alcanzado como resultado del trabajo realizado, inspirados en distintas ecosofías y agroecologías⁹, de las cuales hemos sintetizado lo que nos parece central y que presentamos aquí de manera esquemática. De las ecosofías nuestro horizonte incluye a Guattari, Latour, Panikkar, Puleo, D'Eaubonne, Boff; de las agroecologías nos inspiran la permacultura, la agroforestería sintrópica, la agricultura regenerativa, principalmente¹⁰, aunque preferimos hablar de agroecologías alternativas o emancipatorias, para señalar que no sólo se trata de técnicas de cultivo, sino también de cómo se organizan las comunidades productoras para cuidar tanto de sí mismas como de los ecosistemas que habitan: “[d]esde esta perspectiva, la transición a la agroecología no implica la adopción de una serie de tecnologías o prácticas “ecológicas”, sino un reencuadre profundo del proceso productivo. Es

⁹ Remitimos a un par de textos que en su momento fueron de mucha importancia para el desarrollo de esta investigación, pues nos permitieron darle forma a nuestra propuesta, aunque vistos a distancia tienen puntos ciegos que apenas estamos empezando a cubrir: Alonso Pérez 2023, 2024.

¹⁰ Nuestra formación agroecológica pasa no sólo por lo teórico, sino por la praxis de algunas de sus enseñanzas que hemos aprendido en diversos cursos de distintas cooperativas de nuestro país (México) que se dedican a ello. Siendo tanto los proyectos de este tipo, siempre nos gusta mencionar los tres que consideramos más representativos (sin por ello pretender jerarquizar sobre los demás, simplemente para orientar): Cooperativa las Cañadas en Huatusco, Veracruz, Granja san Isidro en Tlaxco, Tlaxcala y Cooperativa Tosepan Titataniske, en la Sierra Nororiental de Puebla.

un sistema integral que tiene como objetivo restablecer las relaciones ecológicas en agroecosistemas productivos, recuperar los suelos dañados, mejorar las condiciones de vida de las poblaciones y su entorno” (Val, V. & Rosset P.M., 2001)¹¹. De esa confrontación y apropiación hemos llegado a una síntesis que consideramos nuestra y de la que aquí queremos presentar el esquema provisional. Nuestra intención es que pueda servir como un mapa para poder comprender y explicar los problemas ecológicos desde una perspectiva filosófica y sus posibles “soluciones” o, mejor, adaptaciones. Puesto que, como señala Latour, no estamos ante una crisis¹², no hay marcha atrás, sólo nos queda buscar las mejores maneras de adecuarnos a lo que él sugiere llamar nuevo régimen climático: “deberíamos tener el sentimiento de haber deslizado de una simple crisis ecológica a lo que más bien deberíamos llamar una *profunda mutación de nuestra relación con el mundo*” (2015, p 21)¹³. Consideramos que cada registro –ecosistémico, social y subjetivo– está compuesto de distintas escalas –micro, media y macro– que cada registro y nivel o escala puede leerse desde tres estratos: objetivo, filosófico (para nosotros fenomenológico) y trascendental¹⁴. Por último, que cada registro, nivel y estrato se conecta con los demás de manera directa o indirecta a través de una red de plexos que los engloba sin totalizarlos o subordinarlos de manera absoluta, las posibles subordinaciones que podemos encontrar son sólo relativas respecto de cómo se tematiza o respecto de a qué criterio o criterios se les dé prioridad. Así tenemos una red de registros, niveles y estratos conformada por numerosos plexos mediante los cuales interactúan. A esa red de plexos la llamamos *com-*

¹¹ Si bien los autores citados utilizan el concepto de agroecologías emancipatorias, nosotros preferimos usar el término de agroecologías alternativas, en una dirección muy similar: no se trata únicamente de técnicas de cultivo ecológicas, sino de ello en relación con el cultivo del bienestar de comunidades.

¹² Esto es así si aceptamos sin más el sentido con el que se ha impregnado mayoritariamente el término de *crisis* y que viene de las ciencias positivas, principalmente de la economía. Aquí, se entiende por crisis la variación pasajera de un equilibrio que siempre regresa. Por ello, las crisis económicas siempre son momentáneas, pero el ciclo económico termina regresando al crecimiento. Entendido de esta manera, evidentemente no estamos en una crisis porque no vamos a regresar a las condiciones climáticas anteriores. Pero si leemos la palabra en sentido fenomenológico –como lo hace Husserl en su texto *Crisis*– entonces sí estamos en una crisis. Aceptamos la manera en que lo plantea Latour simplemente porque la palabra ya se entiende casi exclusivamente en el sentido que le dio la ciencia positiva económica.

¹³ Traducción propia: “nous devrions avoir le sentiment d’avoir glissé d’une simple crise écologique à ce qu’il faudrait plutôt nommer une profonde mutation de notre rapport au monde”.

¹⁴ Para nosotros, en el estrato trascendental están los procesos de génesis, constitución e institución, por ello, también el ámbito de lo pre-consciente y del deseo.

plexus o *complexo*¹⁵, en la circulación al interior de sus plexos se abren los espacios que permiten el surgimiento, desenvolvimiento, acción, retroacción e interacción de los agentes (sujetos y objetos), sus agencialidades (campos de acción y retroacción) y sus relaciones posibles y efectivas (procesos de génesis e individuación). De esta manera, cada una de las subjetividades que se constituyen e instituyen al interior de este *complexus* está en conexión directa o indirecta con todas las demás: en un registro es una individualidad, en otra escala parte de otra individualidad, en un registro está en relación directa con otras subjetividades, en otro estrato sólo de manera indirecta. Al interior de los registros, dependiendo de la escala y el estrato, es un todo o una parte del todo. Esto permite que sea sujeto y objeto, agente y paciente, causa y efecto, y que estos conceptos queden siempre referidos a los procesos de surgimiento (génesis) y devenir, así como a los espacios (o campos) en los que ese devenir, constitución e institución, es posible, siempre en relación con un registro, escala y estrato específicos entrelazados desde plexos también específicos.

Como en el complejo todo interactúa en múltiples direcciones, no hay una sola causalidad ni una sola regularidad, sino múltiples correlaciones, causalidades y regularidades, lo que no implica que cualquier regularidad y legalidad sea válida o cualquier relación o correlación posible; el entrelazamiento de los plexos depende de cómo se transfiere -o traduce- un plexo de un registro, escala y estrato a otro o, como también nos sentimos tentados a decir, cómo se metamorfosea¹⁶. Nuestro punto de partida es explicar, analizar y tematizar siempre de esta manera tripartita, en triadas interconectadas mediante plexos. Cuando hablamos de plexos nos referimos a lo ético, lo político, lo económico, lo lingüístico, lo ecosistémico, lo simbólico, lo religioso, lo preconscious y un largo etcétera¹⁷. Quizá esto suene demasiado abstracto y enredado, pero lo podemos llevar a la claridad intuitiva con ejemplos concretos de procesos ecológicos y/o agroecológicos y con cómo de estos debemos aprender para nuestro posicionamiento ético y para nuestra reflexión ecosófica¹⁸. Qui-

¹⁵ El término de plexo y *complexus* lo tomamos de Arturo Romero Contreras, 2015, 2017, y nos sirve para poder conectar los distintos registros, escalas y niveles.

¹⁶ Resuena en nosotros las zonas mórficas y su meta-morfosis con la que Latour, 2015, trata de explicar esto.

¹⁷ Estamos en un proceso de reflexión para determinar si lo mejor sería llamarle gramática o semiótica o régimen al modo en que se enlazan y entrelazan los plexos.

¹⁸ Lo que es más: todo esto podríamos explicarlo en la manera correcta de mantenimiento y tratamiento de un huerto, en el proceso de compostaje o en el de sucesión vegetal. Es bastante curioso ver cómo en ecología esto está en el trasfondo o cómo en agroecología se pasa de un registro a otro, de una escala a otra y de las múltiples conexiones e interacciones de los distintos plexos, siempre para

zá suene todavía más extraño el que nosotros mantengamos al interior del *complexus* los tres estratos clásicos de la fenomenología, pero esto se debe a que la consideramos una poderosa herramienta que nos permite obtener tanto la claridad y distinción conceptual, como llevar a intuitividad este tipo de ontología pluralista que nos parece se vuelve una exigencia inevitable en ecosofía. Nosotros no renunciamos ni a la confirmación en la descripción de la experiencia intuitiva en primera persona, ni al rastreo de la génesis, devenir, (auto)constitución e institución de esa experiencia; que es lo esencial de nuestra manera de apropiarnos de esta tradición. Simplemente, a la fenomenología ortodoxa –como sugiere llamarla Schnell (2022)– que se queda en un único registro (el de la subjetividad), agregamos los demás registros (desde nuestra perspectiva, en su interior ya están contempladas las demás escalas y, desde luego, los estratos¹⁹). Justamente, nosotros pretendemos una ecosofía de corte fenomenológico. Aquí no nos detendremos en ese trasfondo fenomenológico-ontológico, sino que mostramos nuestro mapa de pensamiento, desde el que queremos abordar y plantear el problema ético al que la catástrofe ecológica en la que nos encontramos nos reta, nos invoca, convoca y conmueve tanto para posicionarnos como para hacernos responsables.

Dado lo abstracto de lo anterior, nos parece pertinente poner un ejemplo para ilustrar estas conexiones e interacciones del *complexus*. Como en nuestro pensamiento lo hemos dejado manifiesto, los registros, escalas y estratos, así como los plexos que los conectan, nunca pueden tomarse de forma aislada, salvo en una abstracción tematizante. Lo que sucede en un plexo, registro, escala y estrato, repercute en los demás. El poder fluye a través de los plexos, por ejemplo, el poder del relato dominante pasa necesariamente por las subjetividades que somos y el modo en que son producidas. Tomemos el principio de máximo rendimiento y eficiencia, en primera instancia meramente económico, de que la producción debe estar guiada por la máxima ganancia posible (o plusvalía). Este dogma del plexo económico a escala macro, en

proponer la mejor solución posible para algo específico, por ejemplo, producir más biomasa, capturar más carbono, regular los ciclos de los nutrientes o mejorar el control biológico de las “plagas”.

¹⁹ Nuestro proyecto nació con la intención de hacer una ecosofía fenomenológica, pero al avanzar descubrimos lo poco que sabíamos de ecosofía y reconocemos lo mucho que nos han cambiado la perspectiva de las cosas (igualmente el aprender sobre agroecologías, en especial agroforestería sintrópica, permacultura, agricultura regenerativa y agroecologías emancipatorias). Sin embargo, seguimos considerando útiles los estratos porque podemos referirnos a un proceso ecológico desde esa triada tripartita que enunciamos, por ejemplo, el ciclo del hidrógeno leerlo desde el estrato objetivo, pero también, desde el fenomenológico. La naturaleza también puede ser leída desde una perspectiva fenomenológica y trascendental, no únicamente objetiva.

el registro social y el estrato objetivo, tiene sus correlatos de entrelazamiento en las estructuras de los plexos éticos y simbólicos a escala micro, en el registro subjetivo del estrato filosófico. De esta manera, no sólo las mercancías se fabrican en masa buscando la máxima ganancia y con procesos de eficiencia, también las subjetividades son producidas así, de tal manera que su deseo, sus relatos dominantes, lo simbólico, sus sueños y anhelos, han sido afectadas -como inundadas- por ese dogma en principio meramente económico de la escala macro. Como resultado de esto, nosotros hemos internalizado e introyectado -en mayor o menor grado- esa máxima que se revela ya no meramente económica, sino también como ética -respecto de nuestro modo de ser- y política -respecto de nuestro modo de organizarnos colectivamente-; nos exigimos a nosotros mismos y a nuestras sociedades la máxima eficiencia posible y la máxima ganancia posible. Peor aún, nuestra identidad termina construyéndose sobre nuestra capacidad de eficiencia.

Como esto se juega en las distintas escalas y estratos de la subjetividad, podemos observar que en el objetivo esto se traduce en el precepto de alimentarse sanamente, pero no para cuidar de sí -mucho menos del medioambiente-, sino para no enfermarse y poder rendir, para mantener la eficiencia. En el estrato filosófico-fenomenológico, mi atención se enfoca y queda atrapada por aquello que me permite ser más eficiente; y en el preconsciente (o inconsciente), la disputa por este espacio se vuelve un enredo, pues lo simbólico y mítico mismo me empuja a desear la máxima eficiencia, aunque implique autoexplotación. En todo caso, esto termina por impactar en nuestra manera de habitar nuestro entorno más familiar y próximo, nuestro mundo propio o familiar [*Umwelt*]. El dogma de la máxima eficiencia y ganancia impacta en cómo nos concebimos a nosotros mismos, cómo vivimos, qué tomamos por preferible, valioso, deseable, con qué soñamos, etc., tanto colectiva como individualmente. Y esto, desde luego, tiene un impacto en cómo nos comportamos y nos tratamos a nosotros mismos, a los demás vivientes con los que convivimos (humanos y no humanos) y también con cómo tratamos y nos comportamos respecto del medioambiente concreto que nos rodea y lo que llamamos naturaleza. Ante esta situación tan compleja, la pregunta es: ¿cómo tomamos una postura ética concreta en correspondencia con el desafío? ¿Acaso nuestra subjetividad y su insignificancia puede hacer algo? ¿Por qué consideramos que este enredo podemos abordarlo desde una ética y un *ethos* ecosófico como punto de partida?

3. El desafío de una ética ecológica. Hacia un *ethos* ecosófico.

Empezamos señalando que retomamos este concepto de *ethos* de una manera tripartita que recupera el sentido más clásico y etimológico: 1) como carácter, hábito, costumbre, conducta, precisamente *ethos* [ἦθος]; 2) también con el sentido de guarida, morada, hábitat, territorio *ēthos* [ἔθνος] y, desde luego, 3) con el matiz que la filosofía más resalta: modo de ser, que sería algo así como la síntesis de los dos anteriores. Por ello, cuando hablamos de una ética ecosófica, para nosotros, ésta tiene que partir de nuestro modo de ser [*ethos-ēthos*] y pasa por: 1) algo de nuestros hábitos y nuestro carácter –en el ámbito donde se instituyen las regularidades que después tomamos como convicciones–; 2) algo del modo en que cuidamos o descuidamos nuestra morada, o sea, el modo en que habitamos nuestros ecosistemas; 3) algo por el modo de ser de nuestra propia subjetividad, la cual, evidentemente, se comprende a sí misma a partir de los dos anteriores. A partir de esto, nosotros transformamos toda esa riqueza, toda esa diversidad de significados, para formular nuestro esbozo de una ética ecosófica tripartita que se vincula con los tres registros, las tres escalas y los tres estratos que hemos señalado. Asimismo consideramos fundamental rescatar este triple sentido de *ēthos* para poder construir una ética ecológica que mantenga esa tríada y desde ella vincularnos a un registro, escala (o nivel) y estrato determinado, pero sin que perdamos los demás. Por último, consideramos necesario describir fenomenológicamente cómo los plexos permiten la interconexión o entrelazamiento de lo que también podemos llamar distintas zonas mórficas. Así, la ética no sólo la pensamos como algo que incumbe a la acción y a la deliberación con vistas a lograr un bien o evitar un mal –que sería su sentido clásico– sino también como un llamado a la responsabilidad para cuidar de la morada (a fin de cuentas, de la casa, del *oikos* [οἶκος]) y esto implica cuidar de sí, de los demás y del medioambiente, justamente, los tres registros, de los cuales debemos cuidar en tres escalas (macro, media y micro) y en tres estratos (objetivo, fenomenológico y trascendental). Para cuidar adecuadamente, se requiere, primero, escuchar la llamada a nuestra responsabilidad y, después, aprender a habitar de otra manera. Por último, en el modo de ser, no sólo están en juego las deliberaciones conscientes, sino que éstas se van sedimentando hasta constituir e instituir habitualidades (precisamente, hábitos) que delinean y predelinean estilos personales y colectivos, desde los cuales se fijan horizontes de sentido, pero también desde donde se pueden instituir nuevos. Este último señalamiento que parece baladí es impor-

tante también mantenerlo en nuestro campo de atención, puesto que aquí se disputa el deseo; a saber, en el ámbito de lo simbólico, de lo mítico y de lo preconscious.

Es gracias a esta triple-triada y a esta ecoética tripartita desde donde podemos construir una ética ecológica o, para decirlo con nuestro lenguaje, una ética ecosófica²⁰. Quizá de momento suene demasiado formal y abstracto, pero precisamente queremos continuar nuestra exposición remitiéndonos a un anclaje intuitivo concreto. La situación exige de nosotros algo más allá de nuestro propio ser (o nuestra propia mismidad), nos exige hacernos responsables de algo que sobrepasa nuestras capacidades individuales, nos interpela en lo más profundo de nuestra subjetividad a hacernos cargo de las consecuencias desastrosas de acciones que vienen de un pasado lejano, en el que todavía no existíamos, nos pide buscar resarcir los daños de algo que aconteció antes del surgimiento de nuestra subjetividad y ante lo cual todas nuestras posibles respuestas son insuficientes. ¿Qué tipo de ética sería ésta? ¿Qué tipo de responsabilidad se nos exige? ¿Resarcir los daños de algo que aconteció antes de nuestra existencia singular y concreta, además, sabiendo que es imposible hacerlo? ¿Emprender una tarea más allá de nuestra propia subjetividad, su espacio y tiempo? Evidentemente, nótese que estamos partiendo de la escala micro y el registro subjetivo, no necesariamente los de mayor impacto, pero sí desde donde nos sentimos cómodos para esbozar nuestro planteamiento. Pues bien, la responsabilidad nos invoca, convoca e interpela en una triple dirección: 1) como *respondere*, o sea, como una invitación a responder, precisamente, hacerse responsable tal cual Lévinas (2004, 2006) la describe fenomenológicamente (aunque en otro contexto). En él nos encontramos ya la tematización de este tipo de responsabilidad que nos incumbe, invoca, convoca e interpela antes y después de nuestro ser y a otro modo de ser. Una responsabilidad que nos antecede inmemorialmente, mediante la cual se renueva un pacto al que no asistimos y mediante el cual nos comprometemos a hacernos cargo de algo que sucedió antes de nuestra propia mismidad y de lo que no podemos hacernos completamente cargo, sino acaso de manera pro-

²⁰ Si preferimos la designación de ética ecosófica a la de ética ecológica tiene que ver con lo que se ha venido exponiendo y que sintetizamos así: la ecología como ciencia positiva de hechos se queda en el estrato objetivo de la descripción en tercera persona. Para nosotros, sólo la reflexión y meditación filosófica nos permite mostrar que ese estrato no es el único y que además tenemos el de la experiencia en primera persona -estrato filosófico-fenomenológico- y el estrato trascendental de la institución, constitución y génesis, tanto de lo objetivo, como de la experiencia vivida, que incluye el ámbito de lo pre-conscious y el deseo.

visional, parcial e incompleta: “justamente la relación con un pasado anterior a todo presente y a todo re-presentable -puesto que no pertenece al orden de la presencia- está incluido en el acontecimiento extraordinario y cotidiano de mi responsabilidad por las faltas y desgracias ajenas, en mi responsabilidad respondiendo de la libertad de los otros, en la asombrosa fraternidad humana (...) La responsabilidad ilimitada en la que me encuentro viene antes de mi libertad, de una «anterioridad-a-todo-recuerdo», de una «posterioridad-a-toda-culminación» del no-presente (...) de lo an-árquico, de un más acá y más allá de la esencia” (Lévinas, 2004, p. 24)²¹. A este modo de tematizar levinasiano le agregamos, desde luego, la perspectiva tripartita de los tres registros, las tres escalas y los tres estratos.

2) Ese llamado, si es escuchado, nos lleva a sensibilizarnos de otra manera y con ello nos motiva al cuidado de sí, de los otros vivientes y del medioambiente. ¿Pero cómo cuidamos de esto? En todo caso, responsabilidad es responder por la catástrofe ecológica; pero como no se trata de una respuesta abstracta y vacía, sino concreta y situada que nos invita al cuidado, hacernos responsables nos empuja a desarrollar nuestras capacidades responsivas, sin nunca perder de vista su limitación. Por ello, 3) en esta palabra también leemos la *respons-habilidad* [response-ability] tal como Haraway nos ha enseñado: “Numerosas formas de ruptura de la continuidad desmoronan los modos de vida en estos tiempos marcados por extinciones, exterminios, guerras, explotaciones y genocidios que se suceden a un ritmo vertiginoso. Numerosas formas de ausencia, o de amenaza de ausencia, deben integrarse en una respons-habilidad continua, no de forma abstracta, sino a través de una práctica cotidiana, arraigada y teñida de historias” (2016, p. 132)²². Es decir, esa respuesta a la que está invocada y convocada nuestra subjetividad, sólo se puede desarrollar mediante las habilidades correspondientes que nos permitan intentar dar, desde todas nuestras limitaciones, una respuesta acorde al llamado

²¹ Traducción nuestra: “Mais la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable car n'appartenant pas à l'ordre de la présence est incluse dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui; dans l'étonnante fraternité humaine (...) La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un «antérieur-à-tout-souvenir» d'un «ultérieur-à-tout-accomplissement» du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence”.

²² Traducción nuestra: “Many kinds of failure of ongoingness crumble lifeways in our times of on-rushing extinctions, exterminations, wars, extractions, and genocides. Many kinds of absence, or threatened absence, must be brought into ongoing response-ability, not in the abstract but in homely storied cultivated practice”.

de cuidado que es la interpelación de nuestra responsabilidad. Esto pasa tanto por los tejidos sociales, como por los ecosistémicos y de las subjetividades, en las distintas escalas, registros y estratos, de una manera transgeneracional y transespecie. La exigencia levinasiana nos conduce a salir de nosotros mismos para hacernos responsables -precisamente responder- y hacer comunidad; el matiz harawayano nos da un contexto más situado y concreto de esas redes comunitarias que hacen posible el desarrollo de nuestras responsabilidades y esto último lo completamos teniendo el trasfondo de las éticas del cuidado. Principalmente, para nosotros, en la palabra resuenan los ecofeminismos a los que hemos atendido gracias a Puleo (2016), también tenemos presente los ecos que resuenan en las teologías ecosóficas, principalmente Boff (2002) y, por último, debido a nuestra formación, es imposible no ver también en la palabra algo de la *Sorge* heideggeriana (GA, 2). Como creemos ya es patente: una ética ecosófica desborda el planteamiento antropocentrado y egocentrado, pero justamente lo desborda, no lo desaparece, pues forma parte de la escala micro en el registro subjetivo, en el estrato tanto objetivo como fenomenológico²³. No es que no exista una responsabilidad individual subjetiva (de personas, instituciones, estados, corporaciones) a las que se puede atribuir las consecuencias desastrosas de sus decisiones, sino que esto no es más que un plexo al interior de una red de otros plexos dentro de los estratos, niveles y registros. A eso que la filósofa estadounidense llama pensamiento tentacular, nosotros consideramos complementarlo con el entrelazamiento de los *plexos* y el *complexus*.

Ilustremos lo anterior con decisiones cotidianas concretas y veamos cómo se entrelazan los distintos ámbitos tripartitos. Partamos de una postura un tanto clásica, o sea, egocentrada, y pensemos las consecuencias negativas que tiene para el ecosistema, lo social y lo subjetivo, la manera en que consumimos. En un primer momento, podemos decir que hablamos de las consecuencias de nuestros actos concretos como individuos e incluso como colectividades

²³ Queremos aquí mencionar el texto de Esteban Marín-Ávila, 2025, quien con un lenguaje distinto, plantea este desbordamiento y nos muestra cómo la fenomenología -en un ámbito que tiene que ver con contextos de violencia- puede servir de orientación también para una ética de un tipo similar al nuestro, aunque formulado con un lenguaje propio de su autor (traducción propia): “Esto implica enfrentarnos a posibilidades que no podemos controlar: los propios contextos de incertidumbre, vulnerabilidad y dependencia en los que se desarrollan nuestras acciones [This involves facing possibilities that we cannot control: the very contexts of uncertainty, vulnerability, and dependence on which our actions are staged]” (p. 68). Justamente, éticas donde la subjetividad, sus deliberaciones y acciones, no son tomadas como todopoderosas, sino que tienen como parte de su enfoque un marco más amplio que las desborda.

respecto de nuestros comportamientos cotidianos, como lo que compramos, vestimos, usamos, intercambiamos, pues en ello van implícitas las huellas de la explotación animal humana y no-humana, de los ecosistemas, de los lazos sociales, del medioambiente. Lo primero, es hacernos conscientes que por el simple hecho de respirar, como diría nuevamente Lévinas (2004), ya estamos llamados al cuidado al que nos invita la responsabilidad²⁴. No importa si no somos nosotros los que directamente explotamos un manto acuífero o la mano de obra. Desde luego, como siempre pensamos en el marco del complejo, nunca se puede reducir la responsabilidad a los individuos de manera aislada, a la par que nunca se les puede quitar su parte de responsabilidad. Vayamos a un caso específico: después de una discusión teórica con mis colegas respecto del concepto de mónada en un coloquio dedicado al tema, decidimos seguir el debate en el bar más cercano acompañados de alguna bebida báquica. Elegimos tomar una cerveza fría y refrescante y podríamos decir que en ello no hay ninguna valoración ética, que nuestro actuar no perjudica directamente a nadie. Sin embargo, la agricultura industrial -que incluye la producción de gaseosas- lo hace al grado de poner en estrés hídrico a ciertas cuencas de una manera que no es sostenible (Caballero Güendulain, 2024). Desde luego, no es que nosotros directamente estemos vaciando un manantial.

Y este es precisamente el dilema de la ética ecosófica: somos responsables de las consecuencias de acciones que nosotros no hemos cometido y nuestro deber es resarcir los daños de esas acciones aunque seamos incapaces de reparar ese daño. Tanto las acciones como sus consecuencias negativas sucedieron antes de que nosotros individualmente siquiera existiéramos (las mercancías que se producen, el modo en que se producen, consumen e intercambian depende de un sistema que se instauró siglos antes) y nuestra subjetividad es llamada a hacerse responsable de algo que no puede hacerse cargo por sí sola, que la desborda y que está más allá de su poder, de su hacer, de su actividad y, sin embargo, es ella en primera persona la invocada, convocada e interpelada a dar una respuesta que sobrepasa tanto su subjetividad como su tiempo. Resarcir el daño de la destrucción medioambiental pasa por las subjetividades concretas, actuantes, deseantes, pero va más allá de ellas, son condición necesaria pero no suficiente. Estamos convidados a reponer algo que no vamos

²⁴ Sin olvidar que lo que me sensibiliza y permite despertar mi consciencia en esa dirección, me permite escuchar la invocación, sucede en otro estrato, el de lo preconsciente (en fenomenología lo trascendental tiene que ver con ese ámbito previo [*vor-* y *prä*] así como con lo originario y primigenio [*ur-*]). Aquí simplemente queremos dejar constancia que siempre están en juego, entrelazándose e interactuando, los distintos registros, estratos y escalas.

a compensar nosotros, sino —esperemos— generaciones venideras con las que estamos comprometidos a transmitirles una tarea transgeneracional (en distintas escalas), transespecie (en distintos registros) y transcolectiva (en distintos estratos).

Se podrá objetar que estamos apelando a deberes, que por tanto aceptamos la universalidad y objetividad de los mismos, que, por ende, formalmente hablando, seguimos al interior de las éticas clásicas, además de que seguimos una postura demasiado egocentrada en la cual estamos trasladando las consecuencias catastróficas de las acciones de otros agentes —las grandes empresas, el gran capital, los estados más contaminantes— a los individuos, ante lo cual son impotentes y, en consecuencia, lo único que lograríamos con nuestro planteamiento sería generar estrés en las personas, empujarlas a la ecoansiedad y —peor aún— con el riesgo de crear un relato moralino excluyente y hasta discriminatorio²⁵. ¿No acaso en nuestra gran mayoría consumimos lo que está a nuestro alcance para nuestra supervivencia? Nuestra postura, si efectivamente dijera esto, más bien contribuiría a la tendencia de nuestra época: quitar la responsabilidad a quienes tendríamos que llevar ante tribunales y exigirles resarcimiento (las grandes corporaciones, los multimillonarios, los llamados países desarrollados). Nuevamente, no queremos eso, de hecho, en el plexo político a escala media y macro debiera ser nuestra exigencia de justicia ecosocial llevar a tribunales a los que más contaminan: multimillonarios, grandes empresas, los llamados países desarrollados. Pero nuestro objetivo no es refutar, como ya lo decía el fenomenólogo francolituano, en todo convencer hay implícito un vencer, de lo que se trata es más bien de conmover tanto para impulsar la reflexión sobre este tema como para adquirir el *ethos* ecosófico que sí nos corresponde. Pues si de algo estamos plenamente seguros es de que nunca habrá exigencias masivas de justicia ecosocial si nuestro modo de ser mayoritariamente no está sensibilizado en la dirección a la que nos abre la

²⁵ El capitalismo y su relato dominante está lleno de ejemplos de este tipo de los que queremos mencionar dos: 1) Trasladar la responsabilidad de la basura a los consumidores y no a las empresas. Si hay plásticos en los océanos es siempre la culpa de individuos o estados irresponsables y nunca de las empresas que los fabrican. ¿Acaso ese problema no existiría si no se elaboraran? Desde luego y nuestra exigencia debiera ser tender a que dejen de producirse. Mientras tanto, claro que tenemos que responsabilizarnos de no tirar basura, pero sin nunca dejar de señalar que los mayores responsables son otros y exigir cambios para que se les pueda incluso pedir reparación a nivel legal. 2) Los alimentos ultraprocesados y las enfermedades que producen, como diabetes e hipertensión. ¿Por qué si sabemos que son tan dañinos permitimos que se vendan? ¿Por qué trasladamos la responsabilidad a los individuos y la desaparecemos de los estados y las empresas? También es evidente que en un modo de organización postcapitalista y sus relatos alternativos ambos ejemplos serían inaceptables y simple y llanamente no se producirían ni esa basura ni esos productos dañinos.

ecosofía, si el horizonte dominante de sentido de nuestras subjetividades está encaminado al éxito individual y monetario a costa de lo que sea, si incluso nuestro deseo está exclusivamente dominado por la búsqueda del incesante consumo de mercancías (y experiencias) desechables. Si nuestra alma -para decirlo en términos clásicos- está dominada por la simpatía para los verdugos y no por la empatía ante los que sufren. Si nuestro único dogma es la eficiencia. ¿Acaso no muchas de nuestras conocidas y conocidos simpatizarían más con el multimillonario que con las bacterias endémicas de Cuatro Ciénegas -un ecosistema que alberga más de cinco mil especies microbianas únicas en el mundo, algunas con seiscientos ochenta millones de años de evolución independiente (Souza et al., 2018)- que están en peligro de extinción por la sobreexplotación de agua y con ello ponen en riesgo a todo el ecosistema? ¿Acaso no mayoritariamente preferiríamos ser los desarrolladores del nuevo emprendimiento multimillonario, en lugar de buscar la manera de desmontar lo que les hace posible a favor de una organización de justicia ecosocial que favorezca el bienestar de los tejidos sociales y ecosistémicos? Ecosofía es siempre crítica y deconstrucción de los presupuestos sobre los que se sostienen los relatos ecodidactas dominantes y, a la par, apertura de otros horizontes alternativos de sentido. Así, nos permite salir del dilema del falso progreso -que como Vandana Shiva sugiere habría que llamar malprogreso [*maldevelopment*]- de poner la dicotomía entre trabajo e industrialización a pesar de destruir los ecosistemas: “El maldesarrollo es la violación de la integridad de los sistemas orgánicos, interconectados e interdependientes, que pone en marcha un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia. Ignora el hecho de que el reconocimiento de la armonía de la naturaleza y las medidas para preservarla son condiciones previas para la justicia distributiva” (Shiva 1988, p. 5).²⁶

En todo caso, es seguro que el problema ecológico nos muestra que nuestras concepciones de ética clásica basada en agentes, deliberaciones, decisiones, fines, son muy limitadas²⁷, necesitamos pensar una ética descentralizada y desubjetivizada que, sin embargo y al mismo tiempo, convoca e invoca a

²⁶ Traducción nuestra: “Maldevelopment is the violation of the integrity of organic, interconnected and interdependent systems, that sets in motion a process of exploitation, inequality, injustice and violence. It is blind to the fact that a recognition of nature's harmony and action to maintain it are preconditions for distributive justice”.

²⁷ Nuevamente, decimos limitada, pues sigue siendo parte de la red de plexos. Normalmente el error está en querer aislar los elementos o tomar una parte por el todo, un plexo por el *complexo*, un registro por los registros, una escala por las escalas o un estrato por los estratos.

nuestra responsabilidad individual, colectiva, social en los distintos registros, escalas y estratos. Del ejemplo, podríamos decir que sería mejor consumir pulque, que se produce con magueyes nativos²⁸ (*Agave salmiana*) en sus distintas variedades, las cuales requieren mucho menos agua y están aclimatados y adaptados a gran parte del territorio del centro del país. De esta manera, concentraríamos el problema en el consumidor y en el producto que consume; pues siempre podemos consumir otras mercancías que parecen menos contaminantes. De hecho, parte del argumento de algunos veganismos y vegetarianismos va en esa dirección. Es un dato comprobable que una de las industrias que más presión mete a los bosques es que son transformados en monocultivos de soja y cereales que sirven para alimentar al ganado, satisfaciendo así nuestra demanda de carne o que una de las industrias que más estrés hídrico pone a los mantos acuíferos en nuestro país es la producción de gaseosas y otras bebidas (como la cerveza). A primera vista, parece adecuado consumir otro producto, pero, como la ecosofía siempre nos enseña lo complejo de este enmarañado, no es suficiente y tenemos siempre que estar tomando en consideración, como de reojo, los demás registros, escalas, estratos. Simplemente cambiar qué se consume puede que no modifique nada e incluso empeore la situación.

Aquí, esa mera abstracción requiere, como siempre, de la guía concreta de la ecología y la agroecología alternativa. No sólo está en juego quién consume, qué consume, sino –y esto es al menos igualmente importante– cómo se producen las mercancías, a quiénes pertenecen los medios de producción y quiénes son los beneficiados con las ganancias (o con la riqueza que se produce). Si sólo modificamos el producto de consumo, no hay un cambio significativo, pues aunque efectivamente los distintos agaves y las distintas bebidas que de ellos pueden elaborarse estén mejor adaptados a las condiciones edafológicas de gran parte del país, eso no implica que se elaboren de una manera no destructora del medioambiente y explotadora de las y los trabajadores. Como lo podemos claramente constatar con la producción de mezcal y tequila, no sólo es qué se produce, sino cómo se produce: pues los agaves también pueden convertirse en desiertos de monocultivos altamente contaminantes, además de que la producción queda en manos de grandes capitales y empresas privadas cuyo dogma es la eficiencia y cuyo único fin es la ganancia económica e incluso, en el peor de los casos, los productos terminan siendo

²⁸ Escribimos desde México, donde esto es válido. Pero dependiendo donde nos encontremos, siempre existe un equivalente producido con plantas nativas.

parte del sistema financiero especulativo, debido a que las empresas ponen en el mercado sus acciones para capitalizarse.

Con esto llegamos a la primera evidencia de nuestra reflexión ecosófica: no sólo basta con pensar qué consumo, sino cómo se produce e intercambia lo que consumo²⁹. Justo por eso una respuesta que parte de una verdadera ética de corte ecosófico pasa por motivarnos a tener este tipo de visión panorámica, múltiple y diversa o, en nuestro lenguaje, tripartita. Lo mismo sucede con la reducción de consumo de carne, *per se*, no es un gesto ecológico, aunque sea algo deseable, puesto que tiene que ser ejecutado en un marco más amplio. De igual manera, exigir la no explotación animal y renunciar a cualquier producto que presupongamos la implique es un autoengaño, si no vemos los entrelazamientos de los plexos que están en el trasfondo. Pues normalmente la explotación pasa de los animales a los humanos y ¿acaso no somos también animales? ¿Acaso esa explotación no importa? ¿Acaso no somos parte de la biodiversidad? Dicho lo anterior, quizá se piense que, por ende, ante este complejo no se puede hacer nada o que la adaptación únicamente puede pasar por la escala macro del poder del estado o de las corporaciones. A continuación, exponemos la justificación de nuestro punto de partida desde una microética y cómo ésta se convierte –dado lo complejo del asunto– en un llamado a la reexistencia.

4. *Ethos* ecosófico y microética ecosófica.

Llegados a esto que parece un callejón sin salida, es cuando recurrimos a las agroecologías alternativas, puesto que, si es que somos capaces de escucharlas y poner atención a lo que en su diversidad están haciendo, entonces, nos abren los ojos y nos dan un horizonte distinto para salir del dilema o, por lo menos, para plantearlo de otra manera: nos permiten ver cómo se conectan los plexos en los distintos registros, escalas y estratos. Si miramos lo que hacen, entonces, se vuelve inevitable traer a consideración que siempre hay otras maneras de producir, en el caso en concreto, desde sistemas agroforestales diversos (Facina Monnerat, 2016). Frente a los desiertos de monocultivos que provocan la destrucción de la biodiversidad, degradación y erosión

²⁹No basta con cambiar qué se consume, pues ahí separamos un elemento de los demás registros, escalas y estratos, o sea, nos quedamos con una visión muy estrecha; la agroindustria seguiría con su destrucción ecológica, la explotación del medioambiente, de los animales y de la fuerza de trabajo y da igual si para ello la soja se utiliza para alimentar ganado o como materia prima para que la agroindustria nos ofrezca una “diversidad” de productos de origen vegetal.

del suelo, contaminación de agua y aire, pérdida de diversidad genética y un largo etcétera (Bolaño Ramírez et Monje Carvajal, 2022), los sistemas agroforestales diversos restauran suelo fértil, capturan carbono, contribuyen a la conservación de la biodiversidad (actuando como refugios y corredores biológicos), mejoran la retención y calidad del agua (Casanova-Lugo et al., 2016). A primera vista, diríamos que con esto es suficiente y que basta con producir nuestras bebidas y alimentos de esta manera, en la que no sólo no contaminamos, sino regeneramos los suelos, el aire, el agua, etc. Así podemos tener un sistema agroforestal diverso para la producción de nuestro pulque, a la par que producimos frutas, madera, leña, biomasa, mientras regeneramos los suelos, capturamos carbono, retenemos agua, creamos corredores y refugios biológicos para las aves, insectos, bacterias, micorrizas y un largo etcétera. Podemos pensar en un sistema agroforestal diverso que integre plantas nativas de la zona que habitamos, por ejemplo, tres árboles emergentes y medianos: encinos, mezquites, huizaches³⁰. Tres árboles pequeños, tronadoras (*tecoma stans*), cazahuates (*Ipomoea arborescens*), jarillas (*Baccharis salicifolia*). Tres arbustos: la infinidad de mirtos nativos, digamos el tlacote (*Salvia mexicana*), toronjil mexicano (*Agastache mexicana*) y gigantón (*Tithonia diversifolia*). Tres enredaderas: ololiuqui (*Ipomoea corymbosa*), campanilla (*Ipomoea cholulensis*) y machiguá (*Petrea volubilis*) y tres cubresuelos: raíz del manzo (*Aldama excelsa*), oreja de ratón verde (*Dichondra sericea*) y bella alfombra (*Phyla nodiflora*)³¹. ¿No la solución al problema ético que planteábamos tendría que ir en esta dirección? Desde luego, pero como siempre esto es *complexo*, no basta con esto.

Se requiere, si es que queremos ir hasta el fondo del asunto y no separar los registros, estratos y escalas, de dos puntos más a los que la ética de la

³⁰ Tenemos gran diversidad en el centro del país de distintas variedades, podríamos elegir: encino amarillo (*Quercus magnoliifolia*), mezquite blanco (*Prosopis laevigata*), huizache yóndiro (*Vachellia farnesiana*). De paso, invitamos a intervenir los jardines, parques, camellones con plantas nativas de la zona. Hay muchos colectivos con los que podemos participar y cada vez más viveros especializados. En donde nos encontramos, no podemos dejar de hacer mención de Paraíso Colibrí (<https://www.paraisocolibri.org/>), especializado en mirtos (salvias) nativos y endémicos.

³¹ Decimos tres para mantener nuestro pensamiento tripartito, desde luego un sistema agroforestal megadiverso integraría muchas más especies y no exclusivamente nativas (aunque buscando una integración balanceada). Y aprovechamos para preguntar a quienes lea esto ¿cuántas plantas nativas del ecosistema nativo dominante donde habitan conocen? ¿Al menos una de cada estrato –aquí en sentido forestal–, o sea, un árbol emergente, uno mediano, un arbusto, una enredadera y un cubresuelo? Si la respuesta es ninguna, estamos en una profunda alienación ecológica. Por lo demás, esto no son especulaciones, existen ya muchos proyectos de cooperativas agroecológicas que producen de maneras muy similares a las aquí expuestas y de quienes podemos aprender esto.

permacultura pone atención (Mollison et Slay 2000): 1) que los medios de producción estén en manos de las y los trabajadores, por lo que necesitamos el modelo de cooperativas (ya comprobado como exitoso –aunque con sus dificultades– en los proyectos agroecológicos), tal cual podemos tomarlo del pétalo de tenencia de la tierra y gobernanza comunitaria; 2) se requiere de la redistribución de los excedentes, tanto para los animales humanos como para los no-humanos³², tal cual se desprende del principio ético de la distribución equitativa. Por ello, la agroecología, en su sentido profundo, no trata únicamente de técnicas y herramientas de producción ecológica en un mero registro medioambiental (lo que sería su sentido objetivo), sino de prácticas de redistribución y justicia ecosocial, así como de espacios para subjetividades diversas. Por ello preferimos llamarles agroecologías alternativas o emancipatorias (Val, V. & Rosset P. M., (2022)). Tanto para resaltar su diversidad -no existe un sólo tipo de agroecología- como para señalar que en su interior mismo hay tanto una teorización como una práctica de organización comunitaria distinta, precisamente, alternativa o emancipatoria. Con esto llegamos a que estas consideraciones que a primera vista parecen tan extremadamente complejas al pensarlas desde la abstracción filosófica, se concretizan en el horizonte de soluciones específicas -aunque en ciertos puntos limitadas- en la diversidad de los proyectos agroecológicos alternativos. Y aunque reconocemos la tendencia de la abstracción en filosofía, su manera de proceder, su pensamiento reflexivo y meditativo, puede ayudarnos a entender mejor el asunto en cuestión y, por decirlo de alguna manera, a unir los puntos que parecen sueltos.

Precisamente, esta es una de las razones principales por la que nos gusta usar el término ecosofía, a saber, porque, por un lado, nos permite enlazar esta diversidad y pluralidad del plexo teórico con el práctico y traducir lo de una zona mórfica a otra, para volver a utilizar el lenguaje latouriano. Asimismo, por otro lado, nos permite entender que lo de un registro, estrato y escala tiene sus correlaciones en otros registros, escalas y estratos. Hablar solamente de filosofía del medioambiente, la ecología y los ecosistemas, pareciera sugerir que abordamos el asunto prioritariamente desde su faceta objetiva. Por ello preferimos ecosofía, pues nos parece resalta justamente que la pensamos como sabiduría de la tierra, con ello, no sólo en su sentido y registro objetivo. De

³² Si de casualidad tuviera lectoras y lectores familiarizados con los principios del diseño y la ética de la permacultura, notarán que no dice exactamente eso, sino algo análogo. Nos gusta leerlo de esa manera siguiendo a Geoff Lawton, 2025, reinterpretando el tercer principio ético como “redistribución de los excedentes (retourn of surplus)”.

esta manera, lo que necesitamos es escucharla y aprender de ella (Panikkar, 2021), más que dominarla o someterla. ¿En dónde podríamos escucharla de mejor manera que en las cooperativas agroecológicas o la ecología, que son las traductoras? También aquí está el motivo por el que tanto insistimos en que la ecosofía necesita estar a la escucha tanto de la ecología, como de lo que hacen las distintas agroecologías alternativas. De ambas podemos aprender un nuevo *logos* [ó] del *oikos* [ĩ]. Por eso también para nosotros ecosofía puede definirse como Naess (2005) sugiere, o sea, como ecología profunda³³. Estando atentos a la sabiduría de la tierra (del *oikos*) descubrimos que no somos independientes de nuestra morada y que el modo en que la habitamos repercute, aunque sea a escala micro, en una mayor o menor devastación ecológica. En nuestras manos está una capacidad de agenciamiento mucho mayor a la que, desde una perspectiva pesimista y derrotista, nos imaginamos, de esto tenemos que hacernos conscientes, sin que por ello eximamos a los mayores causantes de la catástrofe: el gran capital y los países industrializados (en la escala macro son, sin lugar a dudas, culpables de ecocidio, terricidio, así como de la explotación animal humana y no-humana que los acompaña). Pero justo lo que debemos aprender es que el asunto se juega en la multiplicidad de plexos de los distintos registros, escalas y estratos. Ella también nos enseña que aunque partamos de una escala micro y el registro de lo subjetivo, estamos convidados a salir de nosotros, que hacernos responsables implica cuidar de los demás registros, que para cuidar adecuadamente debemos desarrollar nuestras responsabilidades. La ecosofía, como sabiduría de la tierra, nos invita a unir los plexos conectándonos con los demás, salir al encuentro precisamente de todos esos proyectos agroecológicos y ecológicos alternativos, al hacerlo descubrimos la diversidad de personas y colectividades que están y han estado en resistencia y reexistencia: “en el uso del prefijo RE, a la hora de escribir r-existencia/reexistencia/re-existencia, [pues] en la defini-

³³ Para este autor la ecología superficial [*shallow ecology*] acepta el *status quo* de la situación y busca resarcir los daños medioambientales de nuestro modo de habitar. Por su parte la ecología profunda [*deep ecology*], se cuestiona el origen y causas de esa destrucción ecológica, lo que nos empuja a buscar un cambio radical. No sólo se trata de evitar los niveles de contaminación, sino de ir a la raíz de los mismos, o sea, las estructuras sociales y económicas. También identifica su propia ecología profunda como *ecosofía T*, para distinguirla de otros tipos de ecosofías: “When the articulation of such a view is largely inspired by ecology, I call it an ecosophy. We need various ecosophies. I call mine Ecosophy T. In what follows I do not defend any controversial part of that view but very briefly formulate certain views that are widespread today, and try to support them ecosophically. (1) The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of human population. (2) The flourishing of nonhuman life requires such a decrease” (Naess, 2005, p. 275)”

ción procuran ir más allá de la resistencia, entendida como oposición a algo o alguien dominante, e involucran los procesos de reinención del saber y el hacer” (Hurtado Gómez y Porto Gonçalves, 2022, p. 4)³⁴.

Acabamos de condensar demasiados puntos y nos parece pertinente hacer algunas aclaraciones. Acabamos de dar por supuesto, sin más, que la ecología nos habla del *oikos* [i] en el sentido clásico de morada y que así nos conecta con el cuidado de nosotros, de los demás y de la tierra. También, que el núcleo de lo que llamamos naturaleza tiene que ver con ese *oikos* y con ese nuevo *logos*, con una *oikología*. Lo que en ello está presupuesto en el trasfondo es nuestra manera tripartita de pensar. Los ecosistemas son esa morada en su sentido objetivo y de su funcionamiento, relación, interacción, se encarga la ecología como ciencia positiva de hechos. Esos mismos ecosistemas -desde el estrato filosófico- los descubrimos como parte de nuestro mundo-entorno o mundo-ambiente [*Umwelt*], ya no como mero sistema de interacción y conexión de la vida, sino como las condiciones ecosistémicas y medioambientales de las que depende nuestra constitución subjetiva. Con esto vemos que el *oikos* de esos eco-sistemas coincide, se traslapa y entrelaza -de una manera que falta explicitar con una investigación detallada- con nuestro propio mundo-ambiente [*Umwelt*] que es, a la vez, medio-ambiente [*Umwelt*]³⁵. Ese mismo ecosistema es el sustrato sobre el que se instituyen todos nuestros sentidos espirituales o culturales, o sea, no son más que dos caras de la misma moneda. Por último, desde el estrato trascendental -es decir, tanto de las condiciones de posibilidad como de los procesos de constitución e institución, o sea, desde lo preconsciente- vemos que ese *oikos* de los ecosistemas, que es vivido por nosotros como mundo-ambiente [*Umwelt*] y que adquiere los rasgos culturales -no están separados nuestros ritos de nuestro clima, nuestros mitos de nuestra fauna, etc.- es también aquello que llamamos Naturaleza, *physis*, en su sentido originario, o sea, aquello de donde surge, como proceso de autopoiesis. Desgraciadamente, el concepto de naturaleza tomó en la modernidad toda la carga semántica con la que se utilizó al interior de las llamadas ciencias de

³⁴ Paralelamente a este artículo estamos trabajando en otro de cómo se fusiona lo que nosotros sugerimos llamar *ethos* ecosófico, con procesos de resistencia y re-existencia.

³⁵ Aquí tenemos en mente el trasfondo de discusión sobre los conceptos *Umwelt*, *milieu* y *environment*. En ellos hay tanto una discusión teórico-conceptual de la biología como ciencia positiva, como un horizonte de discusión filosófico sobre los presupuestos ontológicos de esos mismos conceptos y sus campos de sentido. En nuestro idioma la palabra medioambiente nos parece que puede englobar, sintetizar y superar lo que nos importa de cada uno de los términos. Véase el texto “Surrounding and Surrounded: Toward a Conceptual History of Environment” de Sprenger, F., Born, E., & Stoltz, M. (2023).

la naturaleza, llevándonos a entenderla en un sentido que nos separa de esas condiciones ecosistémicas concretas, reduciéndola a meros mecanismos automáticos y, en última instancia, a identificarla con capital natural del valor que se valoriza (López Ganem, 2025). De ahí que, siguiendo a Latour, Lovelock y Margulis, estemos tentados a llamarla Gaia o Gea o, siguiendo a Husserl y Moira Millán, Tierra³⁶.

Para terminar nuestro texto, regresamos en bucle al inicio del problema, pues si es posible producir e intercambiar de otra manera (lo que incluye una propiedad colectiva de los medios de producción, las cooperativas) ¿por qué no estamos volcados a ese tipo de proyectos? ¿Por qué apenas si los vemos? ¿Por qué no forman parte de nuestro relato, de nuestro horizonte de lo significativo y de lo deseable? ¿Por qué nos cuesta tanto soñar con participar en los que existen o construir nuevos y tan fácilmente soñamos con ser los fundadores –mayoritariamente hablando– del próximo emprendimiento individual multimillonario? Aquí nuevamente el asunto se complejiza en varias direcciones de las que nos gustaría trabajar detalladamente en otros textos. Pero, no hay que olvidarlo, pasa también por algo de nuestro deseo y de nuestro modo de ser, nuestra subjetividad forma parte de ese flujo de poder y, por ende, también tenemos la capacidad de resistir y re-existir. Por eso, aunque parezca que lo micro no tiene impacto, si mayoritariamente dejáramos de aspirar a los sentidos y horizontes que nos ofrece el relato dominante de éxito siempre exclusivamente individual y monetario (a costa de lo que sea), podríamos debilitar toda la estructura que lo sostiene. Desde luego, aquí también entran en consideración muchos otros puntos, como el poder de la agroindustria, el gran capital, la manera en que se financia la producción de conocimiento científico y técnico, etc. Prácticamente todo está diseñado para hacer lo más difícil posible e inviable otro tipo de modelos. Sin embargo, dentro del mismo sistema dominante hay muchos recovecos que podemos y debemos ocupar para resistir y reexistir. Únicamente nos queda concluir haciendo un llamado a la resistencia y la reexistencia, que nos parecen la consecuencia necesaria al asumir un *ethos* ecosófico y la microética de su punto de partida. ¿Cómo sería esto posible? Pues bien, conectándonos –si es que aún no lo hemos hecho– con toda esa diversidad de proyectos en resistencia y reexistencia ecológica de nuestro entorno biosocial concreto. Invitamos a las y los posibles lectores de este artículo a informarse y participar con al menos tres cooperativas

³⁶ Aunque utilizan el término de tierra por razones muy distintas y en contextos muy diferentes, creemos podemos hacer conexiones pertinentes releando la ecología política en clave fenomenológica.

agroecológicas y/o colectivas o proyectos ecológicos. Crear comunidad y colaborar con quienes ya están en esas luchas, debiera ser nuestra primera toma de postura al que nos lleva nuestro *ethos* ecosófico.

Referencias

- Alonso Pérez, D. U. (2024), “Ecosofía, ecofenomenología y agroecología. Hacia una ecosofía fenomenológica”, en Rojas Godina L.I., y Chávez Báez R.A., *Clima y cuidado del mundo. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas sobre mundo circundante, habitabilidad y cambio climático*, Fides Ediciones, México, pp. 41-60.
- Alonso Pérez, D.U. (2023), “Ecosofía y agroecología como herramientas indispensables de la reflexión y la acción”, en Cabrera Hernández, D.M., Pinto Araújo L.V., y Canales Fernández, J.C., *Habitar el mundo: Alteridad, responsabilidad social y ética planetaria.*, Fides Ediciones, México, pp. 167-184.
- Alonso Pérez, D.U. (2025), “Ecosofía: pensar los problemas ecológicos desde la filosofía” (pp 4-19). *Incidencias. Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana Puebla*, vol. 4, no. 7. doi.org/10.55466/4.V7.ECO
- Boff, L. (2002), *El cuidado esencial*, traducción de: Juan Valverde, Editorial Trotta. Madrid.
- Bolaños Ramírez, J.K. et Monje Carvajal, J.J. (2022), “Cultivos mixtos vs monocultivos, método L.E.R. (Relación equivalente de tierra)”. En Daza-Orozco, C.E.; Norman-Acevedo, E.; Cera-Ochoa, R.A. & Acosta-Triviño, R., *Experiencias de investigación inspiradoras*, Iniciación científica, Bogotá, pp. 30–40. Doi: <https://doi.org/10.15765/librosic.v1i1.6>
- Caballero Güendulain, K., (1 de abril 2021), “Estrés hídrico y desigualdad, factores que encarecen el agua”. *Gaceta Unam*.
- Calvo Martínez, T. (2000), “La noción de *physis* en los orígenes de la filosofía griega”, *Daimon. Revista Internacional De Filosofía*, No. 21, pp. 21–38. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11181>
- Casanova-Lugo, F., Ramírez-Avilés, L., Parsons, D., Caamal-Maldonado, A., Piñeiro-Vázquez, Á.T., Díaz-Echeverría, V. (2016), “Servicios ambientales de los sistemas agroforestales tropicales”, *Revista Chapingo. Serie ciencias forestales y del ambiente*, vol. 22, no. 3., pp. 269-284. Doi: <https://doi.org/10.5154/r.rchscfa.2015.06.029>
- Clap, J., Vriezen, R., Laila, A., Conti, C., Gordon, L., Hicks, C., Rao, N., (2025), “Corporate concentration and power matter for agency in food systems”, *Food Policy*, vol. 134. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.foodpol.2025.102897>
- D'Eaubonne, F., (1978), *Ecologie. Feminisme: Revolution ou Moutation?*, Editions A.T.P., París.
- Del Valle Isla, A.E., (2014), “Al mal tiempo, buena resiliencia”. *Ciencias* No. 111-112, pp. 4-11.

- Facina Monnerat, P., (2016). *Agroforestando el mundo del machete al tractor. Generando praxis agroforestal en red (que ya une más de mil familias campesinas y colonos)*. Cooperafloresta, Sao Paolo (Barra do Turvo).
- Galafassi, G., (2025), “Historia de la ecología: de la comunidad al ecosistema”. Papiros de crítica dialéctica, No. 16, pp. 1-21. Disponible en: https://criticadialectica.com/wp-content/uploads/2025/08/16.GG_.Ecologia.pdf
- Guattari, F. (1989), *Les trois écologies*, Éditions Galilée, París.
- Hamant, O., (2025) “Robustesse du territoire. Comment s’inspirer du vivant?” *Mountain Change Makers*. Conferencia en línea.
- Haraway, D.J. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- Heidegger, M. (1977), *Gesamtausgabe 2. Sein und Zeit (1927)*, edición de: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. [(2009) *Ser y tiempo*, traducción de: Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid] <https://www.youtube.com/watch?v=sguw5o0F6uE>
- Hudson, M. (6 de diciembre de 2018), “George Bush Sr could have got in on the ground floor of climate action – history would have thanked him”, *The conversation*. Disponible en: <https://theconversation.com/george-bush-sr-could-have-got-in-on-the-ground-floor-of-climate-action-history-would-have-thanked-him-108050>
- Hurtado Gómez, L.M., et Porto Gonçalves, C.W. (2022). “Resistir y Re-existir”. En *GEOgraphia*, Vol., 24, No., 53., pp. 1-10. Doi: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a54550>
- Latour, B. (2004), “¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las Cuestiones de preocupación”, traducción de: Antonio Arellano Hernández, *Convergencia*, no. 35. Disponible en: <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1539>
- Latour, B. (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Éditions la Découverte, París.
- Lawton, G. (2025), “Why the Third Ethic of Permaculture Changed? [Video]”. *Discover Permaculture with Geoff Lawton*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MJRYnJntDPE&t=4s>
- Lévinas, E. (2004), *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Le livre de poche (Kluwer Academic), París.
- Lévinas, E. (2006), *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Librairie Générale Française, París.
- López Ganem, L.M.A. (2025), “El problema del capital natural y la ontología ecoliberal”, *Revista incidencias*, No. , pp. 20-39. Doi: <https://doi.org/10.55466/4.V7.PCN>
- Marín-Ávila, E. (2025), *Sense and Uncertainty. A Phenomenology of Rational Actions in an Uncertain World*, Ohio University Press, Ohio.

- Marx, K. (2005), *Ökonomisch-philosophische. Manuskripte*, edición de: Barbara Zehnpfennig, Felix Meiner Verlag, Hamburgo.
- Mendoza Mendoza, E.A., & Escobar Gil, G. I. (2017), “Una aproximación a la configuración del concepto de ecología”. *Revista de Educación en Biología*, no. 20(1), pp. 8-15. <https://doi.org/10.59524/2344-9225.v20.n1.22494>
- Mollison, B. et Slay, R. M. (2000), *Introduction to Permaculture*, Tagari Publications, Tasmania.
- Naess, A. (2005), *The Selected Works of Arne Naess. Volume X. Deep Ecology of Wisdom. Explorations in Unities of Nature and Cultures*, Springer, Dordrecht.
- ONU (20 de marzo 2019b), “La desaparición de los insectos es una dura advertencia para la humanidad”, *ONU. Programa para el medio ambiente*. Disponible en: <https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/la-desaparicion-de-los-insectos-es-una-dura-advertencia-para-la>
- ONU (22 de febrero 2019a), “La biodiversidad que nos alimenta está gravemente amenazada”, *Noticias ONU. Mirada global Historias humanas*. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2019/02/1451721>
- Panikkar, R. (2021), *Ecosofía. La sabiduría de la tierra*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Puleo, A.H. (2016), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Grupo Anaya, Madrid.
- Romero Contreras, A. (2015), *Die Gegenwart andersdenken. Zeit, Raum und Logik nach dem Endeder Philosophie*, J.B. Metzler, Berlín.
- Romero Contreras, A. (2017), “Com-plexus. Espacio y comunidad”, *Graffylia* vol. 15, no. 25, pp., 5-30..
- Schnell, A. (2022), “Marc Richir und die spekulative Phänomenologie”. Disponible en: <https://aschnell.eu/wp-content/uploads/sites/7/2022/10/Richir-und-die-spekulative-Phaenomenologie.pdf>
- Shiva, V., (1988), *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Nueva Deli: Kali for Women.
- Souza, V., et al., (2018), “The lost world of Cuatro Ciénegas Basin, a relictual bacterial niche in a desert oasis”, *eLife*, 2018;7:e38278. Doi: <https://doi.org/10.7554/eLife.38278>
- Sprenger, F., Born, E., & Stoltz, M., (2023), “Surrounding and Surrounded: Toward a Conceptual History of Environment”, *Critical Inquiry* Vol. 49, No. 3, pp. 406-428. Doi: <https://doi.org/10.1086/723676>
- Terradas Serra, J., (2023), “Sobre resiliencia y biodiversidad”, *Creaf*. Disponible en: www.creaf.cat/es/articulos/sobre-resiliencia-y-biodiversidad
- Val, V. & Rosset P. M., (2022), *Agroecología(s) emancipatoria(s) para un mundo donde florezcan many autonomías*. CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, Chiapas.
- Villoro, L. (1993), “La idea de la naturaleza en el Renacimiento”, *Ciencias*, no. 29, pp., 74-80. Disponible en: <https://www.revistacienciasunam.com/es/178-revistas/revista-ciencias-29/1666-la-idea-de-la-naturaleza-en-el-renacimiento.html>