

ECOLOGÍA VITAL VS. ECOLOGÍA OSCURA: LA DISPUTA DEL acontecimiento ecológico Y SU RELACIÓN CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Vital Ecology vs. Dark Ecology: The Dispute of the *Ecological Event* and the Influence of the History of Philosophy

Marco Maureira Velásquez

Universidad Tecnológica Metropolitana (Utem) (Chile)

mmaureirav@utem.cl

ORCID ID: 0000-0002-0238-6774

RESUMEN

Uno de los desafíos fundamentales a los que debe hacer frente actualmente la filosofía es la denominada *crisis ecológica*. Las problematizaciones actuales en torno al Antropoceno, el Capitaloceno o el Chthuluceno dan cuenta de este fenómeno. Para este último, por ejemplo, la cuestión fundamental pasa por imaginar un nuevo escenario conceptual que rompa con el *excepcionalismo humano* incorporando nuevos agentes: plantas, animales, bacterias, dispositivos tecnológicos y objetos inanimados. Sin embargo, a pesar del consenso mayoritario que existe sobre la necesidad de generar nuevos marcos conceptuales postmetafísicos de carácter planetario, se libra en la filosofía una verdadera *disputa conceptual* en torno al modo de aprehender el *acontecimiento ecológico*. El ejercicio protagónico de la Vida, la Inmanencia, la Continuidad y la Excedencia se enfrenta *nuevamente* a un modo de pensamiento que conjuga de forma preeminente un ensamblaje de Discontinuidad, Vacío, Trascendencia y Muerte.

Palabras clave: *ecología, vitalismo, muerte, mundo, excedencia, vacío.*

ABSTRACT

One of the fundamental challenges facing contemporary philosophy is the ecological crisis. Different concepts emerge to explain this new scenario: Anthropocene, Capitalocene, or Chthulucene. For the latter, the fundamental issue is to imagine a new global scenario that incorporates new agents, in addition to humans: plants, animals, objects, bacteria, and technological devices. Despite this majority consensus that calls for the generation of new post-metaphysical frameworks to think about the planet, a conceptual controversy is raging in philosophy around apprehending the ecological event. On the one hand, we have the vitalist and immanentist tradition that defends continuity and exceedance to apprehend ecology. Conversely, the transcendentalist tradition is positioned, whose central concern is discontinuity, death, and emptiness.

Keywords: *ecology, vitalism, death, world, exceedance, empty.*

INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época de devastación ecológica y crisis medioambiental. Sí, en las últimas décadas del siglo xx, el prefijo “post” se posicionaba como la clave comprensiva para entender el ocaso y renacimiento de la sociedad occidental (*postmodernidad*, *postestructuralismo*, *posthistoria* o *posthumanismo*); ahora todo parece girar en torno a un nuevo prefijo. A pesar de la perniciosa desinformación que produce el *negacionismo climático*, asistimos a la emergencia cada vez más profusa y efervescente de alternativas *ecosustentables* en el campo de producción alimentaria (*ecoproductos*), de organización del espacio público y gestión del tiempo libre (*ecoaldeas*, *ecoparques* o *ecoturismo*), llegando incluso a reinventar los modos tradicionales de ejercicio político (como la *ecopolítica*, el *ecofeminismo* o el *ecosocialismo*). Las diversas dimensiones de esta inminente *crisis ecológica*, en efecto, desbordan los marcos de un único campo de acción y/o disciplina, constituyéndose en *un eje transversal* del quehacer actual de la política, la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias físicas y de la vida. Como acertadamente expresa Timothy Morton (2018, p.18):

La ecología no se limita solo al calentamiento global, el reciclaje y la energía solar (...) Tiene que ver con el amor, la pérdida, la desesperación y la compasión. Tiene que ver con la depresión y la psicosis. Tiene que ver con el capitalismo (...) con el asombro, la imparcialidad (...) la confusión y el escepticismo. Tiene que ver con los conceptos de espacio y de tiempo. Tiene que ver con la alegría, la belleza, la fealdad y la repugnancia (...) con la lectura y la escritura (...) con la sexualidad (...) Tiene que ver con la sociedad [y, en definitiva] con la coexistencia.

Ahora bien, ¿cómo se operacionaliza esta coexistencia ecológica? ¿Cómo se aprehenden los diferentes actores de este drama planetario y cuál es el sentido/orientación de esta nueva y urgente transdisciplina? O bien, por decirlo de otro modo, ¿de qué hablamos cuando hablamos de “ecología”? Como resulta evidente, no

existe una respuesta única o exclusiva para este cuestionamiento. Sin embargo, el asunto es aún más inquietante y complejo. Incluso en aquellas perspectivas críticas que buscan una transformación del sistema capitalista mediante la inclusión protagónica de agentes no-humanos desde un punto de vista materialista (Haraway, 2019; Morton, 2021), podemos apreciar enormes e insalvables diferencias al momento de entender *qué es y cómo opera la ecología*. Si bien estas corrientes filosóficas parecen estar de acuerdo en la necesidad de combatir el *excepcionalismo humano* mediante la creación de *nuevas visiones de mundo* en que se articulan una multiplicidad de seres vivientes, objetos inertes y dispositivos tecnológicos, el modo concreto en que esto es encarnado/operacionalizado varía y difiere enormemente en función de cuál sea la adscripción (implícita o explícita) de dichas propuestas con relación a la *historia de la filosofía*. Así como, a fines del siglo pasado, el concepto de Diferencia se constituía en un lugar común dentro de la filosofía continental, no se debe olvidar que simultáneamente se producía una *disputa conceptual* entre una *diferencia en sí*, aprehendida desde un *protagonismo inmanente* de la vida, la continuidad y la potencia (problematización de Gilles Deleuze [2012]), y una *Différance* en que la preeminencia corría por cuenta de la discontinuidad, la muerte y una im-potencia de tipo trascendente (propia del pensamiento de Derrida [1989]).

De modo análogo, hoy en día asistimos a la *disputa filosófica* entre dos proyectos contrapuestos de ecología en que resuena de forma diferenciada la *tradición inmanentista* y la *tradición trascendentalista* que recorre la historia de la filosofía. Como sostiene Agamben (2007), se podría re-escribir toda la historia de la filosofía cartografiando las *líneas de trascendencia* y las *líneas de inmanencia*. Este asunto, además, es una constante en el pensamiento filosófico de Deleuze y Guattari (1993), para los cuales el protagonismo de la *Inmanencia* suele ir de la mano con propuestas *vitalistas* que conjugan de modo protagónico la *continuidad* y la *excedencia*, mientras que la preeminencia de la Trascendencia suele entrelazarse con

propuestas que destacan la importancia de la *muerte*, la *discontinuidad* y la *falta/carencia*. Siguiendo esta línea, podemos identificar dos grandes modos de enfrentar filosóficamente el desafío ecológico. Por una parte, tenemos la emergencia de una *ecología vitalista* (entre cuyos principales exponentes podemos encontrar a Donna Haraway, Edgard Morin o Bruno Latour), y, por otro, podemos visualizar la irrupción de una *ecología oscura*, defendida por autores como Timothy Morton, Graham Harman o Eugene Thacker. En este sentido, el presente artículo tiene por finalidad presentar ambas propuestas y mostrar que, incluso cuando ambas parecen proponer *lo mismo*, en realidad nos están planteando un problema radicalmente *distinto*.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE ECOLOGÍA OSCURA?

Comencemos por explorar la oscuridad atmosférico-planetaria que desarrolla la propuesta filosófica de Eugene Thacker. Para este, lo fundamental pasa por problematizar “una zona nebulosa que es impersonal y al mismo tiempo terrorífica”, ensayando no una *filosofía del horror*, sino un proyecto de inmersión en una niebla atmosférica que se constituye en el *horror de la filosofía* (Thacker, 2015, p. 15). En efecto, para Thacker (2015, p.18), “el horror trata del pensamiento paradójico de lo impensable”, lo cual guarda relación, precisamente, con un *mundo-sin-nosotros* (que este denomina “Planeta”), que se diferencia tanto del *mundo-para-nosotros* (definido como “Mundo”) como del *mundo-en-sí* (conceptualizado como “Tierra”). De esta forma, Thacker explora este *mundo-sin-nosotros* (es decir, la emergencia terrorífica y enigmática del *Planeta* que envuelve y *penetra nuestro Mundo*), problematizando *la oscuridad de lo demoníaco* (que emerge, por ejemplo, en la palabra “black” del *black metal*), la *exterioridad cósmica* y el *horror cósmico* (de la mano de Lovecraft), así como *la nube negra* o *el viento de ninguna parte* (en el campo de la literatura). Todo su libro, de hecho, gira en torno a este *viento negro que se distribuye por todo el paisaje*, a esta *excreción que supura* del cuerpo, del suelo, del mar o del espacio dibujando

una *noosfera teratológica* que es “algo así como el afuera de todos los afueras”, “una extraña vacuidad más allá del vacío (...) lo planetario, lo climatológico y lo cósmico”, es decir, *el polvo de este planeta* (Thacker, 2015, pp. 99 y 169).

Por lo tanto, si bien Thacker se aleja de un *misticismo de la luz* que espera/prepara la emergencia de un dios que se manifieste para salvarnos (como versa la célebre y enigmática proposición de Heidegger), ejecuta de igual modo un *misticismo de la oscuridad*. Y en este oscuro misticismo (que “es místico no porque diga sí al abrazo antropocéntrico y terapéutico de Dios, sino por decir no a la sana costumbre que tiene el hombre de ver siempre el mundo como un mundo-para-nosotros” [2015, p. 167]), la densa y oscura niebla del Planeta que envuelve y penetra nuestro Mundo no solo es aprehendida como *el afuera de todos los afueras*, sino que esta es conceptualizada como un *vacío* que media *entre* el mundo-para-nosotros (es decir, el Mundo con mayúsculas) y el mundo-en-sí (es decir, la Tierra). En otras palabras: un “terror sobrenatural media *entre* vida y muerte”, y no es otro que el espaciamiento abismal de ese “vacío llamado Planeta situado *entre* el mundo y la Tierra” (Thacker, 2015, pp. 109 y 19).

No hay, en Thacker, una abierta y explícita *problematización ecológica* al estilo de la teoría Gaia (Lovelock, 1990; Latour, 2017; Stengers, 2018) o el Antropoceno (Crutzen, 2002). Sin embargo, su preocupación por una horrorosa exterioridad cósmico/atmosférica que nos envuelve y penetra, y que utiliza precisamente como engranajes conceptuales protagónicos a la Tierra, el Mundo y al Planeta, da cuenta de una *fuerza ecológica* subterránea que anima el despliegue de su propuesta. Y esta ritmicidad atmosférica que vibra en *una escala planetaria*, en el caso de Timothy Morton, se ejecuta explícitamente dentro de la tradición de los estudios ecológicos. En efecto, su proyecto de *ecología oscura* se encuentra en total sintonía rítmica con la *niebla teratológica* que problematiza Eugene Thacker. Si, para este último, el horroroso, espectral y demoníaco escenario protagónico adopta el nombre de Planeta,

para la *ecología oscura* se trata de una enorme *planicie espectral* como espacio de co-existencia. De hecho, “la consciencia ecológica tiene lugar en la planicie espectral”, por la cual se abre paso una melancólica y horrorosa “niebla élfica [que] estaría empañando nuestra dualista gafas antropocéntricas” (Morton, 2019, pp. 172 y 170), es decir, que este espacio de co-existencia “me conecta con la pieza de Lego, con los líquenes, con la red de activistas, con el microbioma, con el glaciario que se derrite” (Op. Cit., p.149), etcétera, en una intrincada malla espectral (“estamos abarrotados de multitudes”, continúa Morton), que hace estallar las dicotomías (humano/no-humano; natural/artificial) que ponen en juego el dualismo antropocéntrico y la metafísica.

Pero, si esta malla deconstruye toda identidad fija (en tanto que todas las entidades —no solo las humanas— entran en un bucle paradójico consigo mismas que las convierte en *flotantes entidades espectrales*), esto es debido a que, a nivel particular, cada entidad cobija en sí un vacío que la constituye (“*las cosas están saturadas de vacuidad*”); y, a nivel global —de modo concordante—, “el todo debe ser en efecto menos que la suma de sus partes, por muy paradójico que nos parezca” (Morton, 2019, pp. 137 y 146). Como se puede apreciar, resuena aquí el eco de la negatividad como vacío/falta/ausencia (que se puede percibir, entre otros, en Heidegger, Stiegler, Badiou, Derrida y, recientemente, en el *planetario afuera absoluto como extraña vacuidad más allá del vacío* que defendía Thacker), lo cual ayuda a comprender la oscuridad inherente con que este problematiza su *mallita espectral* como “extensa red de interconexiones sin centro ni periferia” en que todas las entidades se entrelazan/enredan/conectan (Morton, 2019, p.108).¹

Ahora bien, la importancia de esta *mallita planetaria* que conecta a todos los seres (humanos, animales, objetos inertes y tecnoló-

¹ Para profundizar en el acercamiento al *vacío* y la *nada* que realiza Morton, se recomienda consultar “Nada. Tres indagaciones en el Budismo” (Morton, Cazdyn y Boon, 2022).

gicos) es, también, un asunto protagónico en el *Chthuluceno* de Donna Haraway; solo que, en esta última, dicha malla/tejido se construye a partir de una resonancia vitalista y excedentaria en que la vacuidad y la muerte, si bien tienen cabida, no se constituyen en las operaciones protagónicas que todo lo entrelazan, enredan e hibridan. Para Morton, en cambio, el saber que se proviene de otros y que se está continuamente emparentado con otros seres humanos y no-humanos hace que *el modo básico de la consciencia ecológica sea la angustia*. De paso, defiende que su proyecto de *ecología oscura* incorpore protagónicamente aspectos tales como el consumismo, el narcisismo, el horror y la melancolía.

No hacerlo, de hecho, implicaría seguir anclados a *ecologías holísticas y ambientalismos nefastos* que gravitan en torno a un concepto de *Naturaleza* romántica que, en realidad, es un constructo artificial creado por el ser humano a partir de la instauración de la agricultura hace doce mil años (a lo cual Morton denomina como *agrilística*). Es tal su aversión por este “meme de la Naturaleza” que, recordando la película *Into the Wild* (basada en la historia real de Christopher McCandles, alias Alexander Supertramp), Morton argumenta que fue precisamente dicha *fantasía de lo salvaje*, producto de una representación social humano/agraria que ejecuta una romantización de la Naturaleza, la responsable de que este finalmente falleciera: “Supertramp estaba a no muchos kilómetros de un refugio y de una autopista. Su concepto de «lo salvaje» anuló su instinto de supervivencia” (Morton, 2018, p.110). Se entiende, así, que su proyecto de *ecología oscura* se conciba a sí mismo como una *ecología sin naturaleza*, en tanto que esta “parece natural solo porque sigue avanzando como los *muertos vivientes*” (Op. cit., p. 112). Y son estos entes paradójicos y ambiguos (a saber, los zombis como encarnación de lo demoniaco, lo siniestro y lo negativo que no ceden ante la defensa facilista de una naturaleza holística rebotante de pura vida afirmativa) los que se distribuyen por esa malla enredada/entrelazada de la *planicie espectral* en que se desarrolla su proyecto de ecología.

De este modo, basándose explícitamente en Thacker, sostiene que:

La vida es la definitiva y no contradictoria sustancia fácil de pensar (...) La muerte [en cambio] es el hecho que debe encontrar el pensamiento ecológico para seguir siendo suave, para seguir siendo raro [y aprehendiendo como] todas las cosas adquieren una cualidad inquietante y espectral. (Morton, 2019, p. 173)

Para Thacker, el *mundo-sin-nosotros* (es decir, el Planeta) debía ser aprehendido precisamente como un terror sobrenatural que media *entre* vida y muerte como una densa e inquietante niebla. Pero, no basta con dar cuenta de esta red/niebla que todo lo abarca, sostiene y conecta. Si “la ecología [tradicional] nos muestra que todos los seres están conectados entre sí (...) el pensamiento ecológico [desde su paradójica e inquietante oscuridad] es el análisis de la interconectividad” (Thacker 2018, p. 24). De modo análogo, aunque, como seguiremos explorando, en un ritmo totalmente contrario, Donna Haraway cita en extenso el siguiente fragmento del filósofo de orientación ecológica y etnógrafo multiespecies Thom van Dooren:

La rama de la filosofía ecológica holística que pone énfasis en que «todo está conectado con todo» no nos ayudará aquí. Más bien, todo está conectado con algo, que a su vez está conectado a otra cosa. A pesar de que, quizás *en última instancia*, todo está conectado entre sí, la especificidad y proximidad de las conexiones es importante: *con quienes y de qué manera estamos conectados*. La vida y la muerte ocurren dentro de esas relaciones. Por tanto, es necesario que entendamos de qué manera se enredan comunidades humanas específicas, así como de otros seres vivos, y de qué manera estos enredos están implicados en la producción de las extensiones y de sus consecuentes patrones de muerte amplificadas. (citado en Haraway 2019, p. 259)

No nos sirve, por tanto, la simple ejecución de un *movimiento ecológico* en que todo se conecta con todo. Pero, ¿explica la *ecología*

oscura, con su crítica al ambientalismo y a la ciencia ecológica tradicional (que se limita a la problematización del calentamiento global, el reciclaje y las energías renovables, sin entrar en la coexistencia de todo ello con la belleza, la duda, la confusión, el escepticismo, la desesperación, la psicosis, el amor, la depresión, la repugnancia, la escritura y el dolor) las especificidades y las proximidades de los distintos tipos de conexiones con que se teje la *mallá espectral* de un Planeta interconectado? Desde nuestra perspectiva, la respuesta es negativa, en tanto que la *ecología oscura* insiste en recalcar que todo se conecta y articula a partir de un mismo (y sempiterno) mecanismo operativo de negatividad/vacuidad/vacío. Si el ser humano pierde sus privilegios antropocéntricos y emerge interconectado en una *mallá espectral* como uno más de sus paradójicos elementos es porque, por un lado, este es conceptualizado como *un ente menos algo, como una vida atravesada por el vacío* (por decirlo con Thacker [2015, p. 128], se trata de “un concepto de vida que está propiamente constituido por una privación o una negación, una «vida-menos-algo»”); y, por otro lado, esta vacuidad constitutiva de lo humano no es una característica propia y exclusiva del hombre que lo convierte en el ser arrojado y angustiado que custodia lo abierto, sino que, por el contrario, esta sería una característica fundamental de todo objeto vivo o inanimado: “el vacío que se produce *entre* el ser humano y el mundo no es único. Todas las cosas *tienen* un vacío como ese” (Morton, 2019, p. 133).

Por ende, en tanto que todas las cosas tienen paradójicamente operando en sí al vacío (“las cosas irradian vacuidad”, escribirá Morton) y, al mismo tiempo, emerge el vacío cuando las cosas se relacionen *entre* sí, es este *vacío ontológico extendido* a toda la red ecológica el que se convierte en la *pauta que conecta espectralmente* a todas las cosas. Dicho en otras palabras: todos los objetos/entidades/cosas (ya sean seres humanos, tormentas, perros, objetos tecnológicos, piedras o bacterias), en tanto que “irradian vacuidad, están «vivas»” (Morton, 2019, p.138); pero, al ser toda

vida una «vida-menos-algo», todos los vivientes (y no-vivientes) se convierten en inquietantes espectros; y todo, en la *ecología oscura*, se termina poniendo en movimiento a partir de la puesta en juego de una vacuidad helicoidal paradójica y espectral que se ejecuta como *una niebla*.²

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ESCALA GLOBAL DESDE UNA *ECOLOGÍA VITALISTA*

Desde otra perspectiva, Edgar Morin afirmará que la divinización del hombre debe acabar, pero esta solo puede finalizar si valoramos simultáneamente a la *vida*. En esta línea —a diferencia de lo sentenciado por Morton, en que el protagonismo corre por cuenta de la muerte— surgen una serie de problematizaciones filosóficas que, haciendo de la vida una sustancia contradictoria, compleja y difícil de pensar, conectan en una misma red vital a todos los entes: tecnológicos, vivientes e inertes. El propio Morin (2008), por ejemplo, ensaya una propuesta ecológica en que la *escala planetaria* es aprehendida como una “totalidad viva autororganizada en sí misma” de forma *compleja*, siendo “complexus” *lo que está entretelado* en una misma red que permite reconocer un cordón umbilical común que no es el de la muerte, el vacío y/o la vacuidad de unos entes que devienen espectrales muertos vivientes. Lo complejo, aquí, será el ensamblaje autorganizado y autorregulado de *una bio-esfera planetaria* en que concurren un *mundo-en-sí* (a saber, una Tierra física) y un *mundo-para-nosotros* (a saber, una Tierra biológica): “podemos asociar la Tierra física y la Tierra biológica y considerar en su complejidad misma la unidad de nuestro planeta” (Morin y Hulot, 2008, p. 48).

2 Cabe destacar que *esta vida interior no-vitalista* que irradian todas las cosas se encuentra totalmente en línea con los planteamientos de Graham Harman en su *Ontología Orientada a los Objetos*. Este, de hecho, al articular su red objetual utiliza constantemente expresiones como “el submundo oscuro del objeto en su vida secreta”; “la vida misma de las cosas”; “la vida interna de un objeto”; o “un objeto como aquello que tiene una vida unificada y autónoma” (Harman, 2015, pp. 24, 106, 177 y 219).

Lo *planetario*, aquí —a diferencia de Thacker— no se corresponde con la negatividad de un *mundo-sin-nosotros* que atraviesa y envuelve tanto a la Tierra física (Tierra) como a la Tierra biológica (Mundo), sino que hace referencia a la complejidad sistémica y abierta de una red de interdependencias, interacciones e interferencias que puede operar (y ha operado) durante millones de años *sin-nosotros*, sin que esto implique asumir que dicha adherencia que nos atraviesa y envuelve lo haga como una horrorosa, oscura y anónima niebla. Antes bien, el viviente humano se *sobre-añade* a la complejidad del Planeta que no es una mera cosa física, sino “una realidad geo-física-bio-humana (...) que engloba en lugar de separar, conecta en lugar de segmentar” (Morin, 2008, p. 122); y, al hacerlo, *se hace eco* de las diferentes operaciones geológicas, físicas, biológicas y humanas con que se autorregula y autorganiza la bio-esfera del planeta. Porque en esta ejecución vitalista a escala planetaria no solo *se hace eco* “espacialmente” el *biotopo* (es decir, los componentes físicos, geológicos, geográficos y climatológicos que componen la *Tierra física*), la *biocenosis* (a saber, toda la comunidad de organismos vivientes que habitan en el biotopo, y que podemos aprehender como *Tierra biológico-viviente*) y, a su vez, el ensamblaje global de todos los *ecosistemas* (aprehendiendo estos últimos como el *entrelazamiento de biotopos y biocenosis* en diferentes regiones del planeta). La resonancia, a su vez, es “temporal”, en la medida en que la escala planetaria se alcanza no solo atendiendo al componente de territorialización espacial, sino poniendo en juego y atendiendo a su ejecución ecológica temporal.

Este asunto es abordado explícitamente en la propuesta de Morton. Para este, la escala planetaria es necesariamente alcanzada/producida a partir en una ejecución *geotemporal* que es la responsable de experimentar la misteriosa (y, para él, dulce, horrorosa, oscura y angustiada) sensación de existir y ejecutarse en múltiples escalas a la vez: “la ecología, al fin y al cabo, es el pensamiento de los seres a distintas escalas, ninguna de las cuales tiene prioridad sobre las demás” y, afrontar el asunto desde esta

perspectiva, implica “ver la historia como una serie de *catástrofes anidadas que siguen estando ahí*, en lugar de verla como una secuencia de acontecimientos basados en una concepción del tiempo como sucesión de instantes atómicos” (Morton, 2019, pp. 41 y 94). Así, en nuestra bio-esfera planetaria actual se están haciendo eco una multiplicidad de operaciones espacio-temporales (recordemos, por ejemplo, la definición que da Morin de la Tierra como *una realidad geo-física-bio-humana*) que, en el caso de Morton, implica aprehender las diferentes *catástrofes que siguen estando aquí, en nuestro planeta, operativamente anidadas*.

De este modo, se puede sentenciar que el *Antropoceno* (entendido como el devenir de la especie humana en una fuerza geofísica a escala planetaria) se constituye en un bucle dentro de otro bucle mucho más grande que podemos llamar *Bacterioceno* (a saber, la crisis del oxígeno que emerge a partir de la ejecución protagónica de la vida procariótica) que, a su vez, se hace eco en otro bucle que llamaremos *Cianuroceno* (el cual hace referencia a “la extraña danza de «vida y muerte» que escenifican los ácidos nucleicos, las proteínas y los polímeros de ácido cianhídrico” [Morton, 2019, p.95]) el cual se anida, simultáneamente, en el bucle operativo a partir del cual las moléculas orgánicas comenzaron a reproducirse (que Morton denomina *Mimeoceno*). Y, todo ello, únicamente resulta ejecutable en tanto que se ensambla sobre el *Homeoceno*, es decir, sobre la actividad del hierro líquido del planeta que posibilita la emergencia de un escudo electromagnético que, proveyendo protección ante los rayos solares, sostiene y mantiene el ejercicio del *Mimeoceno*, del *Cianuroceno*, del *Bacterioceno* y del *Antropoceno*. Todo este encadenamiento anidado de ejecuciones geotemporales, se están ahora mismo ejecutando y haciendo eco, lo cual conduce a Morton, siguiendo su ritmicidad del horror y la vacuidad, a comprender dicho proceso como una *temporalidad/planicie espectral*.

Morin, en contraste, aprehende el ensamblaje de las diferentes resonancias desde una ritmicidad místico/excedencial (y no, como Morton, desde un modo de operar sustractivo/espectral):

El ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, causa de la alternancia del día y la noche, se encuentra asimismo en nuestro interior bajo la forma de un reloj biológico (...) Análogamente, el ritmo de las estaciones se halla inscrito en el interior de los organismos vegetales y animales (...) Por consiguiente, el mundo está en nosotros, al mismo tiempo que nosotros estamos en el mundo. (Morin y Hulot, 2008, p. 36)

Donna Haraway, por su parte, nos habla de la emergencia de diferentes “cronopaisajes” (como el Antropoceno, el Capitaloceno y el *Chthuluceno*), siendo este último precisamente conceptualizado como una gran red vital de parentescos horizontales que “enmaraña una miríada de temporalidades y espacialidades, y una miríada de entidades-en-ensamblajes intractivos, que incluyen a más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus” (Haraway, 2019, p.156). En esta línea, Haraway nos invita a *continuar con el problema* (no a solucionarlo), aceptando que estos “tiempos confusos están anegados de dolor y alegría” (Haraway, 2019, p.31) y, de paso, incorporando de modo explícito a la muerte (pero, se trata aquí, de cultivar un buen morir; a saber, un morir acompañado junto a otros vivientes, y no de vivir en la oscuridad junto a otros muertos vivientes). Por tanto, debemos amplificar la mayor cantidad de entidades y operaciones posibles, ejecutando “una emergente «nueva síntesis» [en que...] se enlazan ecologías, evolución, desarrollo, historia, afectos, capacidades y tecnologías humanas y no humanas, y más” (Haraway, 2019, p. 105).

Esto, en el caso de Morton (2018, p.21), adopta la forma de un pensamiento ecológico con *ambición totalitaria* para el que “cualquier opinión que eluda esa «totalidad» forma parte del problema”. Así pues, ambas propuestas ecológicas construyen una red espacio-temporal global en que se ensamblan entidades heterogéneas que, simultáneamente (como vimos al citar Van Dooren), buscan complejizar y exorcizar la simple idea de que “todo está conectado con todo”, dando cuenta de la especificidad de los

vínculos y relaciones. En otros términos, ambos autores buscan dar cuenta de la radical inmanencia de una red de interacciones terrestres que, si bien asume que todo se encuentra ecológicamente interconectado, debe evitar vislumbrar un único y mismo clamor operativo que haría descuidar la especificidad y proximidad de las conexiones y entrelazamientos espacio-temporales encabalgados.

Sin embargo, en ello caen ambos; aunque, afirmando lo mismo, caen en mundos disímiles: la *Terrápolis* del Chthuluceno (en que el motor del proceso es continuista, vitalista y excedentario), y las *planicies espectrales* de la ecología oscura (cuyo dinamismo corre por cuenta del vacío, la discontinuidad y la muerte). Es por ello por lo que, incluso cuando Haraway y Morton dicen lo mismo, en realidad se encuentran afirmando algo radicalmente diferente. Ciertamente, Haraway podría hacerse eco de la siguiente afirmación de Morton (2019, p.152): “Nuestra única tarea consiste en incluir cada vez más seres”. Para ella, en efecto, se trata precisamente de “configurar mundos de manera conjunta, en compañía” (2019, p. 99) de todos los *terráqueos* (humanos, animales, plantas, objetos tecnológicos, rocas y bacterias); pero, en este caso, la *ampliación del círculo del nosotros* se hace a partir de un exceso de vida, y no de un vacío/falta constitutiva. Si bien la *generación de parentesco* puede llegar incluso a poner en juego la oscuridad y el terror (“quiero seguir con el problema, y la única manera que conozco de hacerlo es con alegría generativa, terror y pensamiento colectivo” [Haraway, 2019, p.60]), nada más alejado del *Chthuluceno* que aprehender este parentesco desde el protagonismo de la angustia. Para Morton, en cambio, el saber que se proviene de otros y que se está continuamente emparentado con otros seres humanos y no-humanos hace que *el modo básico de la consciencia ecológica sea la angustia*.

Ambos, a su vez, coinciden en criticar la naturalización romántica de la Naturaleza³ y, de paso, en la necesidad de deconstruir el antropocentrismo sin acercarse a la figura del *posthumano*. Para Morton, por ejemplo, la ecología tradicional y el posthumanismo hacen una extraña pareja que, conjugando Naturaleza y Antinaturaleza, eluden enfrentarse a las nieblas y el vacío que emerge paradójica y espectralmente entre estas. Haraway, por su parte, afirma que “la categoría de especies compañeras me ayuda a rechazar el excepcionalísimo humano sin invocar el posthumanismo” (2019, p.36). Pero, en este caso, el rechazo se explica a partir de la propuesta de un *com-post multiespecies* en que el ser humano es un actor más y no, como en el caso de Morton (2018), en que “el pensamiento ecológico reserva un lugar especial para el «sujeto»: la mente, la persona, incluso el alma”. Esto quiere decir que hay *un lugar especial* para una *espectralidad posthumana* que no conjuga únicamente la sustancia fácil de la pura vida. Por ello, no es de sorprender que este último insista en el tema de la “*consciencia ecológica* (aseverando, incluso, que “la ecología equivale a menos Naturaleza y más consciencia” [Morton, 2018, p. 38]) mediante una recreación oscura del *Antropoceno* (que pretende hacerse cargo de que el antroppo/humano es el principal responsable de la actual crisis climática, aunque no quiera ser consciente de ello). Por su parte, Haraway prefiere inventar un nuevo escenario (el *Chthuluceno*) que, sin ignorar el rol pernicioso que actualmente desempeña el ser humano, prefiere pensar un mundo en que “los poderos bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal” que se pone en juego (2019, p. 95). Haraway, además, es enfática en recalcar que con un actor tan mediocre (es decir, con el homo/ antroppo en tanto que jefe ejecutivo autocreado y destructor de planeta) no se puede contar y crear una buena historia. Y lo que

3 “Tierra/Gaia es creadora y destructora, no un recurso para ser explotado o una pupila para ser protegida, ni una madre lactante que nos promete nutrición” (Haraway, 2019, p. 78).

necesitamos, en estos tiempos de urgencia climática inminente, son precisamente historias multiespecies de devenir horizontal y creación conjunta. En este sentido, Haraway reivindica la vitalidad horizontal y simpoiética de su *Chthuluceno* sentenciando que “¡no cabe duda de que un tiempo tan transformador sobre la tierra no debe llamarse Antropoceno!” (2019, p.60). Entre tanto, Morton, desde una oscuridad espectral que parece reírse de la ingenuidad con que se conjuga *la sustancia fácil de pensar*, responde que dicho proyecto se encuentra “atrapado en una viscosa red de ideologías «integradas y encarnadas», es decir, [en] la creencia de que vivimos en un «mundo vital»” (2018, p.149).

Como se puede apreciar, en ambas propuestas se ejecuta una *ritmicidad ecológica* del pensar a escala planetaria que entreteje una malla enredada y no totalitaria en que todo se conecta sin un privilegio exclusivo de lo humano (como dominio antropocéntrico) y en que, además, las diferentes entidades que pueblan esa malla abierta y múltiplemente entrelazada no poseen una identidad fija (lo cual, de paso, implica que se deconstruyen y disuelven todas las dicotomías y divisiones clásicas de la lógica binaria: como humano/animal, hombre/mujer o natural/artificial). Dicho en otros términos: ambas propuestas reconocen y ejecutan una misma ritmicidad y escenario complejo a escala global que, sin embargo, mediante una *aprehensión vital* (a saber, las praderas del *Chthuluceno*) y una *conceptualización espectral* (es decir, las planicies del *Antropoceno*) se disputan de un modo radicalmente diferente la comprensión ecológica del acontecimiento. Como lucidamente apunta Haraway (2019, pp. 83 y 71): “Pensar debemos, debemos pensar (pero...) el diablo está en los detalles”, razón por la cual “importa qué pensamientos piensan pensamientos, importa qué historias cuentan historias”. No es casual, en este sentido, que cuando se define el *Chthulu-ceno*, se deja explícitamente en claro que no se trata, aquí, del *Cthulhu* de Lovecraft ni de ningún otro monstruo o deidad de gestación única: “Cthulhu, el que se deleita con la ciencia ficción de H. P. Lovecraft, no juega ningún papel

para mí (en tanto que...) las espantosas serpientes chthónicas del submundo de Lovecraft solo eran terribles en el modo patriarcal” (Haraway, 2019, p. 260).

Como vimos previamente, no se trata de que Haraway defienda un vitalismo ingenuo y fácil de pensar en que no hay cabida para el terror y la muerte —inmediatamente después de la anterior cita, la autora especifica que “el Chthuluceno tiene otros terrores, más peligrosos y generativos (...de) serpientes enredadas y fuerzas tentaculares”—, por lo que la renuencia (y la renuncia) es respecto al modo *patriarcal/espectral* de acercarse a la oscuridad de la niebla. Para ella, de lo que se trata, es de “seguir un hilo en la oscuridad” (2019, p. 22), sin extender la niebla y el vacío a nuestro interior y a la totalidad de la Tierra. De este modo, las conexiones son siempre *excesivas* (y no *sustractivas*), generando *parentescos raros* inter-especies, y no *especies raras* debido a la vacuidad inesencial que les concierne. En definitiva, lo que Haraway denuncia es que “los espacios vacíos (...) son malas ficciones para pensar” (2019, p. 261), en tanto que, por ejemplo, conducen a elegir y producir historias patriarcales/espectrales en que las *fuerzas tentaculares* son aprehendidas como una oscura niebla que nos envuelve y atraviesa. Reivindicando la figura de Lovecraft, Thacker (2015, p. 145) escribía sobre “el murmullo subarmónico de los negros vacíos tentaculares”; y, Haraway, por el contrario, se dedica a construir historias en que *lo tentacular* no es conceptualizado como una impersonal y terrorífica niebla (a saber, como un *mundo-sin-nosotros* que es el polvo de este planeta), sino que *lo tentacular somos nosotros* los terrícolas y “las potencias y poderes tentaculares de la tierra” (Haraway, 2019, p. 156).

EL ROL DE LA ESPECULACIÓN EN LA ECOLOGÍA VITAL Y OSCURA

Que el desafío fundamental de la filosofía contemporánea sea desarrollar un *pensamiento ecológico* que deconstruya las dicotomías anquilosantes de la metafísica, mediante una problematización de los modos en que seres heterogéneos (humanos, animales, bacte-

rias, rocas y dispositivos tecnológicos, entre otros) co-habitan y son parte de una misma red de interacciones que rompe con el *excepcionalismo humano* (rechazando, de paso, la teorización sobre el posthumanismo), es un diagnóstico/itinerario que comparte tanto la *ecología oscura* de Morton como la *ecología vitalista* de Haraway. Ambas, además, hacen una férrea defensa y reivindicación de la *especulación* en la construcción de sus respectivas agendas ecologistas. Nada casualmente, “uno de los objetivos de la ecología oscura es (...) imaginar programas que hablen de otra manera”. Y, ¿cómo imaginarlo?, se pregunta Morton (2019): “Tenemos que contar la historia de otra manera”. En una línea similar, Haraway se propone contar una nueva historia terrícola-vitalista (en reemplazo del actual relato antropocéntrico, fálico y capitalista) que permita generar “un «nosotros» nacido a través de la fabulación” (2019, p.208); es decir, que posibilite la emergencia del *Chthuluceno* a partir del ejercicio de la *ficción especulativa*. Sin embargo, incluso en este asunto, cuando dicen *lo mismo*, en realidad se encuentran afirmando *algo distinto*. Por ende, para finalizar nuestro recorrido, dediquémonos a analizar cómo el enfoque vital y el espectral aprehenden el *ejercicio filosófico de la especulación* siguiendo distintas tradiciones de pensamiento.

Reivindicar la “especulación”, durante las últimas décadas, ha tenido en el quehacer filosófico un auge exponencial y explosivo. La emergencia de un movimiento internacional llamado *Realismo Especulativo* da cuenta de ello. Si bien Morton considera explícitamente que su propuesta de *Ecología Oscura* se diferencia del *Realismo Especulativo* (en la medida que, a diferencia de los autores que adhieren a este movimiento —como Meillassoux, Harman, Brassier, Negarestani y, según algunos, incluso podemos situar en este grupo a Žižek o Alain Badiou—, él sí se encuentra a favor del

4 Ver, por ejemplo, Bryant, Srnicek y Harman (2011).

correlacionismo),⁵ no es menos cierto que comparte con ellos una preocupación protagónica por la interrupción (y no por la continuidad), por la muerte (y no por la vida) y, en definitiva, por una inmanencia que recrea y reinventa la dimensión trascendental/trascendente. Esta forma de ejercer el pensamiento se diferencia radicalmente de la *especulación vitalista* de corte deleuziano que adopta Donna Haraway. Para el vitalismo, la apuesta es por la afirmación de la *pura inmanencia* que rechaza cualquier indicio de trascendencia. Deleuze y Guattari (1993, 2015) son enfáticos al respecto: la *Inmanencia* se encuentra constantemente amenazada por una “ilusión de trascendencia” conceptualizada como una “enfermedad típicamente europea”.

La noción de *especulación* que reivindica el *realismo especulativo*, por el contrario, ejecuta una explícita preocupación por el *Absoluto* (a saber, recreación de la trascendencia al interior de un pensamiento de la inmanencia), que, según sus seguidores, posibilita un retorno de la filosofía sobre una “realidad” que parece haberse vuelto patrimonio exclusivo de la ciencia. Para Meillassoux, por ejemplo, de lo que se trata es de “volver a encontrar un alcance absolutorio del pensamiento [es decir...], reconciliar pensamiento y absoluto” (2015, p. 204). Por ende, su propuesta replantea las relaciones establecidas entre “la esfera del *en-sí*” (conceptualizada como *un gran afuera*; a saber, un absoluto no contradictorio, no totalizable y no correlativo en relación al pensamiento, que Meillassoux denominará como “Hiper-Caos”), y “la esfera del *para-nosotros*”: un pensamiento que se aleja del correlacionismo filosófico contemporáneo —que renuncia a pensar el *objeto en sí*— y se acerca a la *potencia especulativa y no correlacionista* presente tanto en el pensamiento filosófico pre/kantiano como en el moderno pensamiento científico.

⁵ El *correlacionismo* hace referencia a “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2015, p. 29).

El problema filosófico por excelencia, en este sentido, es el de la *ancestralidad*; el problema de aprehender y dar cuenta de un mundo anterior a la emergencia del pensamiento, de “la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral anterior a la vida terrestre” (Meillassoux, 2015, p. 37). Si bien Meillassoux no realiza una explícita problematización ecológica, la *potencia especulativa* que pone en juego su pensamiento busca precisamente dar cuenta de un mundo independiente/ anterior a la emergencia de la vida que, nada casualmente, se asemeja al *mundo-sin-nosotros* (es decir, a la idea de “Planeta”), que analizamos anteriormente en la propuesta de Eugene Thacker (y de la cual se hacía eco la *ecología oscura* de Morton). Y, si afirmamos que esta recreación del Absoluto implica una reinención de la trascendencia al interior de la inmanencia, es porque este Gran Afuera o Afuera Absoluto (eterno en-sí, indiferente a nosotros, que se llama “Hiper-Caos”), es explícitamente conceptualizado como análogo de una dimensión divina trascendente: “absoluto primero (análogo de Dios) del cual sería derivable un absoluto segundo, es decir un absoluto matemático (el análogo de la sustancia extensa)” (Meillassoux, 2015, p. 106).

En el caso de Haraway, por el contrario, la *potencia especulativa* del pensamiento es puesta en juego para crear *una historia de vida* horizontal, cooperativa y simpoiética que, si bien no ignora (e incorpora) a los objetos inertes que pueblan y componen al planeta Tierra (es decir, a este *mundo-sin-nosotros* en que prima la *ancestralidad*), para ella el foco protagónico sigue estando puesto en la *Vida*. Irrelevante, por tanto, sería centrar la discusión en un “mundo-sin-nosotros” (en que, literalmente, el ejercicio protagónico corre por cuenta de una operación de *vacío/sustracción*), sino que lo fundamental pasaría por pensar un nuevo “mundo-con-nosotros” (en que prima la operación de *excedencia/adición*). Como le gusta decir a Haraway (2019, p. 24) “devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto”. A esto, precisamente, apunta Haraway cuando insiste en la necesidad de *generar paren-*

tesco. La ficción especulativa del *Chthuluceno*, en efecto, promueve la generación excedentaria de parentescos a partir de los cuales se coloniza el futuro desde una nueva historia de florecimientos multiespecies que no extiende ni profundiza los modos de narración falogocéntricos. Que el núcleo magmático de un nuevo proyecto ecológico-planetario sea precisamente la *vacuidad de un mundo sin nosotros con un protagonismo de la espectralidad y la muerte*, sería para Haraway recrear (por otros medios) un *logos fálico* que vuelve a insertar la trascendencia en el corazón de la *pura inmanencia*. Porque Haraway, explícitamente, piensa junto a Deleuze, así como, por su lado, Meillassoux piensa junto a Badiou⁶ y Harman/Morton junto a Heidegger; por ejemplo, cuando la Ecología Oscura sentencia que el *modo básico de la consciencia ecológica es la angustia*.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto, recordemos una importante reflexión que nos regala Donna Haraway: “Importa qué pensamientos piensan pensamientos, importa qué historias cuentan historias” (2019, p. 71). Se puede *coincidir* en la necesidad de frenar el *excepcionalismo humano* a partir de la narración especulativa de un nuevo *escenario ecológico* en que se conectan humanos, no-humanos y objetos tecnológicos (como, en efecto, le ocurre a ella con Morton), pero *el diablo está en los detalles* y se construye algo radicalmente dife-

6 Cuando Deleuze y Guattari analizan la propuesta filosófica de Badiou consideran que este ejecuta una conversión de la inmanencia de la situación; es decir, *conversión del exceso al vacío* que va a introducir de nuevo lo trascendente en el corazón de lo puramente inmanente. Y se preguntan: “¿No nos encontraremos, bajo la apariencia de lo múltiple, ante el retorno de una vieja concepción de la filosofía superior?” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 153). Badiou, por su parte, critica la *inmanencia de la inmanencia* diciendo que “en el pensamiento de Deleuze hay en verdad un terrible dolor, un dolor que es la condición antidialéctica de la alegría, que es la disminución de uno mismo para que el ser decline por intermediación de nuestra boca y nuestras manos su clamor único” (Badiou, 2002, p. 63). He aquí la *disputa del acontecimiento* como “Multiplicidad” en que, a su vez, resuena la *disputa del acontecimiento* como “Diferencia” (entre Deleuze y Derrida), de la cual se hace eco la *disputa ecológica del acontecimiento* que aquí estamos presentando y discutiendo.

rente, aunque ambos promuevan con insistencia la emergencia protagónica del dominio *ecológico*. Esto, curiosamente, era algo que también tenía totalmente claro un pensador del que Haraway prefiere desentenderse y olvidarse. Un aspecto clave de la interpretación heideggeriana del *Eterno Retorno* de Nietzsche guarda relación con que “aquello *que* es pensado no puede separarse de *cómo* es pensado” (Heidegger, 2016, p. 307). En consecuencia, cuando Zarathustra enseña el *Instante* [*Augenblick*] y confronta con su pensamiento más abismal al enano (al espíritu de la pesadez, a su enemigo capital), este último responde que, en efecto, todas las cosas derechas mienten, que toda verdad es curva y que hasta el tiempo mismo es un círculo. “O sea que los dos, el enano y Zarathustra, dicen lo mismo. Entre ambos está «el más pequeño abismo»: el que en cada caso alguien diferente dice la misma palabra (...) O sea que «círculo» y «círculo» no son lo mismo” (Heidegger, 2016, p. 250).⁷ Y con la *Ecología*, como hemos visto, ocurre algo parecido. Pero, ¿quién adopta, en esta *disputa ecológica*, la enigmática forma del enano maligno?

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). La inmanencia absoluta. En Giorgi, G. & Rodríguez, F. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- Bryant, L., Srnicek, N. & Harman, G. (2011). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of Mankind. *Nature* 415:23. <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. M. S. Delpy y H. Beccacece (Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

⁷ Una apreciación análoga podemos encontrar en la *Ciencia de la lógica* de Hegel: “Tal como ocurre con una sentencia moral que, en la boca de un jovencito, aunque la comprenda perfectamente, no tiene el significado y el alcance que suele tener en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida, para quien expresa toda la fuerza de la sustancia que contiene” (1968, p. 53).

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta (Trads.). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. P. Peñalver (Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. H. Torres (Trad.). Bilbao: Consonni.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. C Iglesias (Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.
- Heidegger, M. (2016). *Nietzsche*. J. L. Verma (Trad.). Barcelona: Planeta.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Lovelock, J. (1990) *The Ages of GAIA. A Biography of Our Living Earth*. Oxford University Press.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Morin, E. & Hulot, N. (2008). *El año I de la era ecológica. La Tierra que depende del hombre que depende de la Tierra*. P. Hermida (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Morton, T., Cazdyn, E. & Boon, M. (2022). *Nada. Tres indagaciones sobre el Budismo*. S. Ortega (Trad.). Madrid: Bauplan.
- Morton, T. (2021). *Humanidad: solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Morton, T. (2019). *Ecología Oscura. Sobre la coexistencia futura*. F. Borrajo (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Morton, T. (2018). *El pensamiento ecológico*. F. Borrajo (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Stengers, I. (2018). *Another Science is Possible. A Manifesto for Slow Science*. Cambridge: Polity Press.
- Thacker, E. (2015). *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía, Vol. I*. Madrid: Materia Oscura.